



# Russell



Elogio de la ociosidad



se

El pensamiento de Bertrand Russell abarca casi enteramente el siglo xx y se nutre en gran parte de los acontecimientos de los que fue testigo. El filósofo inglés gozó de tiempo en su larga vida (98 años) para estudiar y escribir acerca de una gran variedad de temas: matemática, lógica, ética, religión, historia... En su producción destacan sus escritos divulgativos, dirigidos al gran público. Los artículos suelen versar sobre asuntos de actualidad, escritos con sencillez, rigor y valentía, siempre bajo el prisma de su gran sabiduría y sentido común. Ganador del Premio Nobel de Literatura de 1950, fue definido como «un campeón de la humanidad y de la libertad de pensamiento».

En *Elogio de la ociosidad*, así como en *Por qué no soy cristiano*, Russell recurre a algunas notas de ironía e ingenio para exponer unas ideas de una profundidad y solidez sorprendentes. Los temas que expone son variados pero subyace en ellos una idea rectora. Algunos de los artículos resultan hoy premonitorios y resultan extremadamente vigentes en el examen de las sociedades actuales.



Bertrand Russell

# **Elogio de la ociosidad y otros ensayos**

ePub r1.0  
Yorik 28.08.13

Título original: *In praise of idleness*

Bertrand Russell, 1935

Traducción: María Elena Rius

Editor digital: Yorik

Primeros editores: Doña Jacinta y LeoLuegoExisto (EPG)

ePub base r1.0



# Elogio de la ociosidad

(Escrito en 1932)

Como casi toda mi generación, fui educado en el espíritu del refrán «La ociosidad es la madre de todos los vicios». Niño profundamente virtuoso, creí todo cuanto me dijeron, y adquirí una conciencia que me ha hecho trabajar intensamente hasta el momento actual. Pero, aunque mi conciencia haya controlado mis actos, mis opiniones han experimentado una revolución. Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado enormes daños y que lo que hay que predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto de lo que siempre se ha predicado. Todo el mundo conoce la historia del viajero que vio en Nápoles doce mendigos tumbados al sol (era antes de la época de Mussolini) y ofreció una lira al más perezoso de todos. Once de ellos se levantaron de un salto para reclamarla, así que se la dio al duodécimo. Aquel viajero hacía lo correcto. Pero en los países que no disfrutaban del sol mediterráneo, la ociosidad es más difícil y para promoverla se requeriría una gran propaganda. Espero que, después de leer las páginas que siguen, los dirigentes de la Asociación Cristiana de Jóvenes emprendan una campaña para inducir a los jóvenes a no hacer nada. Si es así, no habré vivido en vano. Antes de presentar mis propios argumentos en favor de la pereza, tengo que refutar uno que no puedo aceptar. Cada vez que alguien que ya dispone de lo suficiente para vivir se propone ocuparse en alguna clase de trabajo diario, como la enseñanza o la mecanografía, se le dice, a él o a ella, que tal conducta lleva a quitar el pan de la boca a otras personas, y que, por tanto, es inicua. Si este argumento fuese válido, bastaría con que todos nos mantuviésemos inactivos para tener la boca llena de pan. Lo que olvida la gente que dice tales cosas es que un hombre suele gastar lo que gana, y al gastar genera empleo. Al gastar sus ingresos, un hombre pone tanto pan en las bocas de los demás como les quita al ganar. El verdadero malvado, desde este punto de vista, es el hombre que ahorra. Si se limita a meter sus ahorros en un calcetín, como el proverbial campesino francés, es obvio que no genera empleo. Si invierte sus ahorros, la cuestión es menos obvia, y se plantean diferentes casos.

Una de las cosas que con más frecuencia se hace con los ahorros es prestarlos a algún gobierno. En vista del hecho de que el grueso del gasto público de la mayor parte de los gobiernos civilizados consiste en el pago de deudas de guerras pasadas o en la preparación de guerras futuras, el hombre que presta su dinero a un gobierno se halla en la misma situación que el malvado de Shakespeare que alquila asesinos. El resultado estricto de los hábitos de ahorro del hombre es el incremento de las fuerzas armadas del estado al que presta sus economías. Resulta evidente que sería mejor que gastara el dinero, aun cuando lo gastara en bebida o en juego.

Pero —se me dirá— el caso es absolutamente distinto cuando los ahorros se invierten en empresas industriales. Cuando tales empresas tienen éxito y producen algo útil, se puede admitir. En nuestros días, sin embargo, nadie negará que la mayoría de las empresas fracasan. Esto significa que una gran cantidad de trabajo humano, que hubiera podido dedicarse a producir algo

susceptible de ser disfrutado, se consumió en la fabricación de máquinas que, una vez construidas, permanecen paradas y no benefician a nadie. Por ende, el hombre que invierte sus ahorros en un negocio que quiebra, perjudica a los demás tanto como a sí mismo. Si gasta su dinero —digamos— en dar fiestas a sus amigos, éstos se divertirán —cabe esperarlo—, al tiempo en que se beneficien todos aquellos con quienes gastó su dinero, como el carnicero, el panadero y el contrabandista de alcohol. Pero si lo gasta —digamos— en tender rieles para tranvías en un lugar donde los tranvías resultan innecesarios, habrá desviado un considerable volumen de trabajo por caminos en los que no dará placer a nadie. Sin embargo, cuando se empobrezca por el fracaso de su inversión, se le considerará víctima de una desgracia inmerecida, en tanto que al alegre derrochador, que gastó su dinero filantrópicamente, se le despreciará como persona alocada y frívola.

Nada de esto pasa de lo preliminar. Quiero decir, con toda seriedad, que la fe en las virtudes del trabajo está haciendo mucho daño en el mundo moderno y que el camino hacia la felicidad y la prosperidad pasa por una reducción organizada de aquél.

Ante todo, ¿qué es el trabajo? Hay dos clases de trabajo; la primera: modificar la disposición de la materia en, o cerca de, la superficie de la tierra, en relación con otra materia dada; la segunda: mandar a otros que lo hagan. La primera clase de trabajo es desagradable y está mal pagada; la segunda es agradable y muy bien pagada. La segunda clase es susceptible de extenderse indefinidamente: no solamente están los que dan órdenes, sino también los que dan consejos acerca de qué órdenes deben darse. Por lo general, dos grupos organizados de hombres dan simultáneamente dos clases opuestas de consejos; esto se llama política. Para esta clase de trabajo no se requiere el conocimiento de los temas acerca de los cuales ha de darse consejo, sino el conocimiento del arte de hablar y escribir persuasivamente, es decir, del arte de la propaganda.

En Europa, aunque no en Norteamérica, hay una tercera clase de hombres, más respetada que cualquiera de las clases de trabajadores. Hay hombres que, merced a la propiedad de la tierra, están en condiciones de hacer que otros paguen por el privilegio de que se les consienta existir y trabajar. Estos terratenientes son gentes ociosas, y por ello cabría esperar que yo los elogiara. Desgraciadamente, su ociosidad solamente resulta posible gracias a la laboriosidad de otros; en efecto, su deseo de cómoda ociosidad es la fuente histórica de todo el evangelio del trabajo. Lo último que podrían desear es que otros siguieran su ejemplo.

Desde el comienzo de la civilización hasta la revolución industrial, un hombre podía, por lo general, producir, trabajando duramente, poco más de lo imprescindible para su propia subsistencia y la de su familia, aun cuando su mujer trabajara al menos tan duramente como él, y sus hijos agregaran su trabajo tan pronto como tenían la edad necesaria para ello. El pequeño excedente sobre lo estrictamente necesario no se dejaba en manos de los que lo producían, sino que se lo apropiaban los guerreros y los sacerdotes. En tiempos de hambruna no había excedente; los guerreros y los sacerdotes, sin embargo, seguían reservándose tanto como en otros tiempos, con el resultado de que muchos de los trabajadores morían de hambre.

Este sistema perduró en Rusia hasta 1917<sup>[1]</sup> y todavía perdura en Oriente; en Inglaterra, a pesar de la revolución industrial, se mantuvo en plenitud durante las guerras napoleónicas y hasta

hace cien años, cuando la nueva clase de los industriales ganó poder. En Norteamérica, el sistema terminó con la revolución, excepto en el Sur, donde sobrevivió hasta la guerra civil. Un sistema que duró tanto y que terminó tan recientemente ha dejado, como es natural, una huella profunda en los pensamientos y las opiniones de los hombres. Buena parte de lo que damos por sentado acerca de la conveniencia del trabajo procede de este sistema, y, al ser preindustrial, no está adaptado al mundo moderno. La técnica moderna ha hecho posible que el ocio, dentro de ciertos límites, no sea la prerrogativa de clases privilegiadas poco numerosas, sino un derecho equitativamente repartido en toda la comunidad. La moral del trabajo es la moral de los esclavos, y el mundo moderno no tiene necesidad de esclavitud.

Es evidente que, en las comunidades primitivas, los campesinos, de haber podido decidir, no hubieran entregado el escaso excedente con que subsistían los guerreros y los sacerdotes, sino que hubiesen producido menos o consumido más. Al principio, era la fuerza lo que los obligaba a producir y entregar el excedente. Gradualmente, sin embargo, resultó posible inducir a muchos de ellos a aceptar una ética según la cual era su deber trabajar intensamente, aunque parte de su trabajo fuera a sostener a otros, que permanecían ociosos. Por este medio, la compulsión requerida se fue reduciendo y los gastos de gobierno disminuyeron. En nuestros días, el noventa y nueve por ciento de los asalariados británicos, se sentirían realmente impresionados si se les dijera que el rey no debe tener ingresos mayores que los de un trabajador. El deber, en términos históricos, ha sido un medio, ideado por los poseedores del poder, para inducir a los demás a vivir para el interés de sus amos más que para su propio interés. Por supuesto, los poseedores del poder también han hecho lo propio aun ante sí mismos, y se las arreglan para creer que sus intereses son idénticos a los más grandes intereses de la humanidad. A veces esto es cierto; los atenienses propietarios de esclavos, por ejemplo, empleaban parte de su tiempo libre en hacer una contribución permanente a la civilización, que hubiera sido imposible bajo un sistema económico justo. El tiempo libre es esencial para la civilización, y, en épocas pasadas, sólo el trabajo de los más hacía posible el tiempo libre de los menos. Pero el trabajo era valioso, no porque el trabajo en sí fuera bueno, sino porque el ocio es bueno. Y con la técnica moderna sería posible distribuir justamente el ocio, sin menoscabo para la civilización.

La técnica moderna ha hecho posible reducir enormemente la cantidad de trabajo requerida para asegurar lo imprescindible para la vida de todos. Esto se hizo evidente durante la guerra. En aquel tiempo, todos los hombres de las fuerzas armadas, todos los hombres y todas las mujeres ocupados en la fabricación de municiones, todos los hombres y todas las mujeres ocupados en espiar, en hacer propaganda bélica o en las oficinas del gobierno relacionadas con la guerra, fueron apartados de las ocupaciones productivas. A pesar de ello, el nivel general de bienestar físico entre los asalariados no especializados de las naciones aliadas fue más alto que antes y que después. La significación de este hecho fue encubierta por las finanzas: los préstamos hacían aparecer las cosas como si el futuro estuviera alimentando al presente. Pero esto, desde luego, hubiese sido imposible; un hombre no puede comerse una rebanada de pan que todavía no existe. La guerra demostró de modo concluyente que la organización científica de la producción permite mantener las poblaciones modernas en un considerable bienestar con sólo una pequeña parte de la

capacidad de trabajo del mundo entero. Si la organización científica, que se había concebido para liberar hombres que lucharan y fabricaran municiones, se hubiera mantenido al finalizar la guerra, y se hubiesen reducido a cuatro las horas de trabajo, todo hubiera ido bien. En lugar de ello, fue restaurado el antiguo caos: aquellos cuyo trabajo se necesitaba se vieron obligados a trabajar largas horas, y al resto se le dejó morir de hambre por falta de empleo. ¿Por qué? Porque el trabajo es un deber, y un hombre no debe recibir salarios proporcionados a lo que ha producido, sino proporcionados a su virtud, demostrada por su laboriosidad.

Ésta es la moral del estado esclavista, aplicada en circunstancias completamente distintas de aquellas en las que surgió. No es de extrañar que el resultado haya sido desastroso. Tomemos un ejemplo. Supongamos que, en un momento determinado, cierto número de personas trabaja en la manufactura de alfileres. Trabajando —digamos— ocho horas por día, hacen tantos alfileres como el mundo necesita. Alguien inventa un ingenio con el cual el mismo número de personas puede hacer dos veces el número de alfileres que hacía antes. Pero el mundo no necesita duplicar ese número de alfileres: los alfileres son ya tan baratos, que difícilmente pudiera venderse alguno más a un precio inferior. En un mundo sensato, todos los implicados en la fabricación de alfileres pasarían a trabajar cuatro horas en lugar de ocho, y todo lo demás continuaría como antes. Pero en el mundo real esto se juzgaría desmoralizador. Los hombres aún trabajan ocho horas; hay demasiados alfileres; algunos patronos quiebran, y la mitad de los hombres anteriormente empleados en la fabricación de alfileres son despedidos y quedan sin trabajo. Al final, hay tanto tiempo libre como en el otro plan, pero la mitad de los hombres están absolutamente ociosos, mientras la otra mitad sigue trabajando demasiado. De este modo, queda asegurado que el inevitable tiempo libre produzca miseria por todas partes, en lugar de ser una fuente de felicidad universal. ¿Puede imaginarse algo más insensato?

La idea de que el pobre deba disponer de tiempo libre siempre ha sido escandalosa para los ricos. En Inglaterra, a principios del siglo XIX, la jornada normal de trabajo de un hombre era de quince horas; los niños hacían la misma jornada algunas veces, y, por lo general, trabajaban doce horas al día. Cuando los entrometidos apuntaron que quizá tal cantidad de horas fuese excesiva, les dijeron que el trabajo aleja a los adultos de la bebida y a los niños del mal. Cuando yo era niño, poco después de que los trabajadores urbanos hubieran adquirido el voto, fueron establecidas por ley ciertas fiestas públicas, con gran indignación de las clases altas. Recuerdo haber oído a una anciana duquesa decir: «¿Para qué quieren las fiestas los pobres? Deberían trabajar». Hoy, las gentes son menos francas, pero el sentimiento persiste, y es la fuente de gran parte de nuestra confusión económica.

Consideremos por un momento francamente, sin superstición, la ética del trabajo. Todo ser humano, necesariamente, consume en el curso de su vida cierto volumen del producto del trabajo humano. Aceptando, cosa que podemos hacer, que el trabajo es, en conjunto, desagradable, resulta injusto que un hombre consuma más de lo que produce. Por supuesto, puede prestar algún servicio en lugar de producir artículos de consumo, como en el caso de un médico, por ejemplo; pero algo ha de aportar a cambio de su manutención y alojamiento. En esta medida, el deber de trabajar ha de ser admitido; pero solamente en esta medida.



No insistiré en el hecho de que, en todas las sociedades modernas, aparte de la URSS, mucha gente elude aun esta mínima cantidad de trabajo; por ejemplo, todos aquellos que heredan dinero y todos aquellos que se casan por dinero. No creo que el hecho de que se consienta a éstos permanecer ociosos sea casi tan perjudicial como el hecho de que se espere de los asalariados que trabajen en exceso o que mueran de hambre.

Si el asalariado ordinario trabajase cuatro horas al día, alcanzaría para todos y no habría paro—dando por supuesta cierta muy moderada cantidad de organización sensata. Esta idea escandaliza a los ricos porque están convencidos de que el pobre no sabría cómo emplear tanto tiempo libre. En Norteamérica, los hombres suelen trabajar largas horas, aun cuando ya estén bien situados; estos hombres, naturalmente, se indignan ante la idea del tiempo libre de los asalariados, excepto bajo la forma del inflexible castigo del paro; en realidad, les disgusta el ocio aun para sus hijos. Y, lo que es bastante extraño, mientras desean que sus hijos trabajen tanto que no les quede tiempo para civilizarse, no les importa que sus mujeres y sus hijas no tengan ningún trabajo en absoluto. La esnob atracción por la inutilidad, que en una sociedad aristocrática abarca a los dos sexos, queda, en una plutocracia, limitada a las mujeres; ello, sin embargo, no la pone en situación más acorde con el sentido común.

El sabio empleo del tiempo libre —hemos de admitirlo— es un producto de la civilización y de la educación. Un hombre que ha trabajado largas horas durante toda su vida se aburrirá si queda súbitamente ocioso. Pero, sin una cantidad considerable de tiempo libre, un hombre se verá privado de muchas de las mejores cosas. Y ya no hay razón alguna para que el grueso de la gente haya de sufrir tal privación; solamente un necio ascetismo, generalmente vicario, nos lleva a seguir insistiendo en trabajar en cantidades excesivas, ahora que ya no es necesario.

En el nuevo credo dominante en el gobierno de Rusia, así como hay mucho muy diferente de la tradicional enseñanza de Occidente, hay algunas cosas que no han cambiado en absoluto. La actitud de las clases gobernantes, y especialmente de aquellas que dirigen la propaganda educativa respecto del tema de la dignidad del trabajo, es casi exactamente la misma que las clases gobernantes de todo el mundo han predicado siempre a los llamados *pobres honrados*. Laboriosidad, sobriedad, buena voluntad para trabajar largas horas a cambio de lejanas ventajas, inclusive sumisión a la autoridad, todo reaparece; por añadidura, la autoridad todavía representa la voluntad del Soberano del Universo. Quien, sin embargo, recibe ahora un nuevo nombre: materialismo dialéctico.

La victoria del proletariado en Rusia tiene algunos puntos en común con la victoria de las feministas en algunos otros países. Durante siglos, los hombres han admitido la superior santidad de las mujeres, y han consolado a las mujeres de su inferioridad afirmando que la santidad es más deseable que el poder. Al final, las feministas decidieron tener las dos cosas, ya que las precursoras de entre ellas creían todo lo que los hombres les habían dicho acerca de lo apetecible de la virtud, pero no lo que les habían dicho acerca de la inutilidad del poder político. Una cosa similar ha ocurrido en Rusia por lo que se refiere al trabajo manual. Durante siglos, los ricos y sus mercenarios han escrito el elogio del *trabajo honrado*, han alabado la vida sencilla, han profesado una religión que enseña que es mucho más probable que vayan al cielo los pobres que los ricos y,

en general, han tratado de hacer creer a los trabajadores manuales que hay cierta especial nobleza en modificar la situación de la materia en el espacio, tal y como los hombres trataron de hacer creer a las mujeres que obtendrían cierta especial nobleza de su esclavitud sexual. En Rusia, todas estas enseñanzas acerca de la excelencia del trabajo manual han sido tomadas en serio, con el resultado de que el trabajador manual se ve más honrado que nadie. Se hace lo que, en esencia, son llamamientos a la resurrección de la fe, pero no con los antiguos propósitos: se hacen para asegurar los trabajadores de choque necesarios para tareas especiales. El trabajo manual es el ideal que se propone a los jóvenes, y es la base de toda enseñanza ética.

En la actualidad, posiblemente, todo ello sea para bien. Un país grande, lleno de recursos naturales, espera el desarrollo, y ha de desarrollarse haciendo un uso muy escaso del crédito. En tales circunstancias, el trabajo duro es necesario, y cabe suponer que reportará una gran recompensa. Pero ¿qué sucederá cuando se alcance el punto en que todo el mundo pueda vivir cómodamente sin trabajar largas horas?

En Occidente tenemos varias maneras de tratar este problema. No aspiramos a justicia económica; de modo que una gran proporción del producto total va a parar a manos de una pequeña minoría de la población, muchos de cuyos componentes no trabajan en absoluto. Por ausencia de todo control centralizado de la producción, fabricamos multitud de cosas que no hacen falta. Mantenemos ocioso un alto porcentaje de la población trabajadora, ya que podemos pasarnos sin su trabajo haciendo trabajar en exceso a los demás. Cuando todos estos métodos demuestran ser inadecuados, tenemos una guerra: mandamos a un cierto número de personas a fabricar explosivos de alta potencia y a otro número determinado a hacerlos estallar, como si fuéramos niños que acabáramos de descubrir los fuegos artificiales. Con una combinación de todos estos dispositivos nos los arreglamos, aunque con dificultad, para mantener viva la noción de que el hombre medio debe realizar una gran cantidad de duro trabajo manual.

En Rusia, debido a una mayor justicia económica y al control centralizado de la producción, el problema tiene que resolverse de forma distinta. La solución racional sería, tan pronto como se pudiera asegurar las necesidades primarias y las comodidades elementales para todos, reducir las horas de trabajo gradualmente, dejando que una votación popular decidiera, en cada nivel, la preferencia por más ocio o por más bienes. Pero, habiendo enseñado la suprema virtud del trabajo intenso, es difícil ver cómo pueden aspirar las autoridades a un paraíso en el que haya mucho tiempo libre y poco trabajo. Parece más probable que encuentren continuamente nuevos proyectos en nombre de los cuales la ociosidad presente haya de sacrificarse a la productividad futura. Recientemente he leído acerca de un ingenioso plan propuesto por ingenieros rusos para hacer que el mar Blanco y las costas septentrionales de Siberia se calienten, construyendo un dique a lo largo del mar de Kara. Un proyecto admirable, pero capaz de posponer el bienestar proletario por toda una generación, tiempo durante el cual la nobleza del trabajo sería proclamada en los campos helados y entre las tormentas de nieve del océano Ártico. Esto, si sucede, será el resultado de considerar la virtud del trabajo intenso como un fin en sí mismo, más que como un medio para alcanzar un estado de cosas en el cual tal trabajo ya no fuera necesario.

El hecho es que mover materia de un lado a otro, aunque en cierta medida es necesario para

nuestra existencia, no es, bajo ningún concepto, uno de los fines de la vida humana. Si lo fuera, tendríamos que considerar a cualquier bracero superior a Shakespeare. Hemos sido llevados a conclusiones erradas en esta cuestión por dos causas. Una es la necesidad de tener contentos a los pobres, que ha impulsado a los ricos durante miles de años, a reivindicar la dignidad del trabajo, aunque teniendo buen cuidado de mantenerse indignos a este respecto. La otra es el nuevo placer del mecanismo, que nos hace deleitarnos en los cambios asombrosamente inteligentes que podemos producir en la superficie de la tierra. Ninguno de esos motivos tiene gran atractivo para el que de verdad trabaja. Si le preguntáis cuál es la que considera la mejor parte de su vida, no es probable que os responda: «Me agrada el trabajo físico porque me hace sentir que estoy dando cumplimiento a la más noble de las tareas del hombre y porque me gusta pensar en lo mucho que el hombre puede transformar su planeta. Es cierto que mi cuerpo exige períodos de descanso, que tengo que pasar lo mejor posible, pero nunca soy tan feliz como cuando llega la mañana y puedo volver a la labor de la que procede mi contento». Nunca he oído decir estas cosas a los trabajadores.

Consideran el trabajo como debe ser considerado, como un medio necesario para ganarse el sustento, y, sea cual fuere la felicidad que puedan disfrutar, la obtienen en sus horas de ocio.

Podrá decirse que, en tanto que un poco de ocio es agradable, los hombres no sabrían cómo llenar sus días si solamente trabajaran cuatro horas de las veinticuatro. En la medida en que ello es cierto en el mundo moderno, es una condena de nuestra civilización; no hubiese sido cierto en ningún período anterior. Antes había una capacidad para la alegría y los juegos que, hasta cierto punto, ha sido inhibida por el culto a la eficiencia. El hombre moderno piensa que todo debería hacerse por alguna razón determinada, y nunca por sí mismo. Las personas serias, por ejemplo, critican continuamente el hábito de ir al cine, y nos dicen que induce a los jóvenes al delito. Pero todo el trabajo necesario para construir un cine es respetable, porque es trabajo y porque produce beneficios económicos. La noción de que las actividades deseables son aquellas que producen beneficio económico lo ha puesto todo patas arriba. El carnicero que os provee de carne y el panadero que os provee de pan son merecedores de elogio, ganando dinero; pero cuando vosotros digerís el alimento que ellos os han suministrado, no sois más que unos frívolos, a menos que comáis tan sólo para obtener energías para vuestro trabajo. En un sentido amplio, se sostiene que, ganar dinero es bueno mientras que gastarlo es malo. Teniendo en cuenta que son dos aspectos de la misma transacción, esto es absurdo; del mismo modo que podríamos sostener que las llaves son buenas, pero que los ojos de las cerraduras son malos. Cualquiera que sea el mérito que pueda haber en la producción de bienes, debe derivarse enteramente de la ventaja que se obtenga consumiéndolos. El individuo, en nuestra sociedad, trabaja por un beneficio, pero el propósito social de su trabajo radica en el consumo de lo que él produce.

Este divorcio entre los propósitos individuales y los sociales respecto de la producción es lo que hace que a los hombres les resulte tan difícil pensar con claridad en un mundo en el que la obtención de beneficios es el incentivo de la industria. Pensamos demasiado en la producción y demasiado poco en el consumo. Como consecuencia de ello, concedemos demasiado poca importancia al goce y a la felicidad sencilla, y no juzgamos la producción por el placer que da al

consumidor.

Cuando propongo que las horas de trabajo sean reducidas a cuatro, no intento decir que todo el tiempo restante deba necesariamente malgastarse en puras frivolidades. Quiero decir que cuatro horas de trabajo al día deberían dar derecho a un hombre a los artículos de primera necesidad y a las comodidades elementales en la vida, y que el resto de su tiempo debería ser de él para emplearlo como creyera conveniente. Es una parte esencial de cualquier sistema social de tal especie el que la educación va a más allá del punto que generalmente alcanza en la actualidad y se proponga, en parte, despertar aficiones que capaciten al hombre para usar con inteligencia su tiempo libre. No pienso especialmente en la clase de cosas que pudieran considerarse *pedantes*. Las danzas campesinas han muerto, excepto en remotas regiones rurales, pero los impulsos que dieron lugar a que se las cultivara deben de existir todavía en la naturaleza humana. Los placeres de las poblaciones urbanas han llevado a la mayoría a ser pasivos: ver películas, observar partidos de fútbol, escuchar la radio, y así sucesivamente. Esto resulta del hecho de que sus energías activas se consuman solamente en el trabajo; si tuvieran más tiempo libre, volverían a divertirse con juegos en los que hubieran de tomar parte activa.

En el pasado, había una reducida clase ociosa y una más numerosa clase trabajadora. La clase ociosa disfrutaba de ventajas que no se fundaban en la justicia social; esto la hacía necesariamente opresiva, limitaba sus simpatías y la obligaba a inventar teorías que justificasen sus privilegios. Estos hechos disminuían grandemente su mérito, pero, a pesar de estos inconvenientes, contribuyó a casi todo lo que llamamos civilización. Cultivó las artes, descubrió las ciencias, escribió los libros, inventó las máquinas y refinó las relaciones sociales. Aun la liberación de los oprimidos ha sido, generalmente, iniciada desde arriba. Sin la clase ociosa, la humanidad nunca hubiese salido de la barbarie.

El sistema de una clase ociosa hereditaria sin obligaciones era, sin embargo, extraordinariamente ruinoso. No se había enseñado a ninguno de los miembros de esta clase a ser laborioso, y la clase, en conjunto, no era excepcionalmente inteligente. Esta clase podía producir un Darwin, pero contra él habrían de señalarse decenas de millares de hidalgos rurales que jamás pensaron en nada más inteligente que la caza del zorro y el castigo de los cazadores furtivos. Actualmente, se supone que las universidades proporcionan, de un modo más sistemático, lo que la clase ociosa proporcionaba accidentalmente y como un subproducto. Esto representa un gran adelanto, pero tiene ciertos inconvenientes. La vida de universidad es, en definitiva, tan diferente de la vida en el mundo, que las personas que viven en un ambiente académico tienden a desconocer las preocupaciones y los problemas de los hombres y las mujeres corrientes; por añadidura, sus medios de expresión suelen ser tales, que privan a sus opiniones de la influencia que debieran tener sobre el público en general. Otra desventaja es que en las universidades los estudios están organizados, y es probable que el hombre al que se le ocurre alguna línea de investigación original se sienta desanimado. Las instituciones académicas, por tanto, si bien son útiles, no son guardianes adecuados de los intereses de la civilización en un mundo donde todos los que quedan fuera de sus muros están demasiado ocupados para atender a propósitos no utilitarios.

En un mundo donde nadie sea obligado a trabajar más de cuatro horas al día, toda persona con curiosidad científica podrá satisfacerla, y todo pintor podrá pintar sin morirse de hambre, no importa lo maravillosos que puedan ser sus cuadros. Los escritores jóvenes no se verán forzados a llamar la atención por medio de sensacionales chapucerías, hechas con miras a obtener la independencia económica que se necesita para las obras monumentales, y para las cuales, cuando por fin llega la oportunidad, habrán perdido el gusto y la capacidad. Los hombres que en su trabajo profesional se interesen por algún aspecto de la economía o de la administración, serán capaces de desarrollar sus ideas sin el distanciamiento académico, que suele hacer aparecer carentes de realismo las obras de los economistas universitarios. Los médicos tendrán tiempo de aprender acerca de los progresos de la medicina; los maestros no lucharán desesperadamente para enseñar por métodos rutinarios cosas que aprendieron en su juventud, y cuya falsedad puede haber sido demostrada en el intervalo.

Sobre todo, habrá felicidad y alegría de vivir, en lugar de nervios gastados, cansancio y dispepsia. El trabajo exigido bastará para hacer del ocio algo delicioso, pero no para producir agotamiento. Puesto que los hombres no estarán cansados en su tiempo libre, no querrán solamente distracciones pasivas e insípidas. Es probable que al menos un uno por ciento dedique el tiempo que no le consume su trabajo profesional a tareas de algún interés público, y, puesto que no dependerá de tales tareas para ganarse la vida, su originalidad no se verá estorbada y no habrá necesidad de conformarse a las normas establecidas por los viejos eruditos. Pero no solamente en estos casos excepcionales se manifestarán las ventajas del ocio. Los hombres y las mujeres corrientes, al tener la oportunidad de una vida feliz, llegarán a ser más bondadosos y menos inoportunos, y menos inclinados a mirar a los demás con suspicacia. La afición a la guerra desaparecerá, en parte por la razón que antecede y en parte porque supone un largo y duro trabajo para todos. El buen carácter es, de todas las cualidades morales, la que más necesita el mundo, y el buen carácter es la consecuencia de la tranquilidad y la seguridad, no de una vida de ardua lucha. Los métodos de producción modernos nos han dado la posibilidad de la paz y la seguridad para todos; hemos elegido, en vez de esto, el exceso de trabajo para unos y la inanición para otros. Hasta aquí, hemos sido tan activos como lo éramos antes de que hubiese máquinas; en esto, hemos sido unos necios, pero no hay razón para seguir siendo necios para siempre.

## Conocimiento «inútil»

Francis Bacon, hombre que llegó a ser eminente traicionando a sus amigos, afirmaba, sin duda como una de las maduras lecciones de la experiencia, que «el conocimiento es poder». Pero esto no es cierto respecto de *todo* conocimiento. Sir Thomas Browne quería saber qué canción cantaban las sirenas, pero si lo hubiera averiguado, ello no le hubiese bastado para ascender de magistrado a gobernador de su condado. La clase de conocimiento a que Bacon se refería es la que nosotros llamamos científica. Al subrayar la importancia de la ciencia, continuaba tardíamente la tradición de los árabes y de la Alta Edad Media, según la cual el conocimiento consistía principalmente en la astrología, la alquimia y la farmacología, todas ellas ramas de la ciencia. Era un sabio quien, tras dominar estos estudios, había adquirido poderes mágicos. A principios del siglo XI, y por la única razón de que leía libros, todo el mundo creía que el papa Silvestre II era un mago en tratos con el demonio. Próspero, que en los tiempos de Shakespeare era una mera fantasía, representaba lo que durante siglos había sido la concepción generalmente aceptada de un sabio, al menos por lo que se refiere a sus poderes de hechicería. Bacon creía —acertadamente, según ahora sabemos— que la ciencia podía proporcionar una varita mágica más poderosa que cualquier otra en que hubieran soñado los nigromantes de épocas anteriores.

El Renacimiento, que estaba en su apogeo en Inglaterra en tiempos de Bacon, implicaba una rebelión contra el concepto utilitarista del conocimiento. Los griegos habían adquirido gran familiaridad con Homero, como nosotros con las canciones de los cafés cantantes, porque les gustaba, y ello sin darse cuenta de que estaban comprometidos en la búsqueda del conocimiento. Pero los hombres del siglo XVI no podían empezar a entenderlo sin asimilar primero una considerable cantidad de erudición lingüística. Admiraban a los griegos y no querían verse excluidos de sus placeres; por ello los imitaban, tanto leyendo los clásicos como de otras formas menos confesables. El saber, durante el Renacimiento, era parte de la *joie de vivre*, tanto como beber o hacer el amor. Y esto es cierto no solamente en la literatura, sino también en otros estudios más ásperos. Todo el mundo conoce la historia del primer contacto de Hobbes con Euclides: al abrir el libro, casualmente, en el teorema de Pitágoras, exclamó: «¡Por Dios! ¡Esto es imposible!», y comenzó a leer las demostraciones en sentido inverso hasta que, llegado que hubo a los axiomas, quedó convencido. Nadie puede dudar de que éste fue para él un momento voluptuoso, no mancillado por la idea de la utilidad de la geometría en la medición de terrenos.

Cierto es que el Renacimiento dio con una utilidad práctica para las lenguas antiguas en relación con la teología. Uno de los primeros resultados de la nueva pasión por el latín clásico fue el descrédito de las decretales amañadas y de la donación de Constantino. Las inexactitudes descubiertas en la Vulgata y en la versión de los Setenta hicieron del griego y del hebreo una parte imprescindible del equipo de controversia de los teólogos protestantes. Las máximas republicanas de Grecia y Roma fueron invocadas para justificar la resistencia de los puritanos a los Estuardo y de los Jesuitas a los monarcas que habían negado obediencia al papa. Pero todo esto fue un efecto, más bien que una causa, del resurgimiento del saber clásico, que en Italia había sido plenamente cultivado durante casi un siglo antes de Lutero. El móvil principal del Renacimiento fue el goce

intelectual, la restauración de cierta riqueza y libertad en el arte y en la especulación, que habían estado perdidas mientras la ignorancia y la superstición mantuvieron los ojos del espíritu entre anteojeras.

Se descubrió que los griegos habían dedicado parte de su atención a temas no puramente literarios o artísticos, como la filosofía, la geometría y la astronomía. Estos estudios, por tanto, se consideraron respetables, pero otras ciencias quedaron más abiertas a la crítica. La medicina, es cierto, se hallaba dignificada por los nombres de Hipócrates y Galeno, pero en el período intermedio había quedado casi estrictamente limitada a los árabes y a los judíos, e inextricablemente entremezclada con la magia. De aquí la dudosa reputación de hombres como Paracelso. La química todavía tenía peor reputación, y comenzó a alcanzar con dificultades alguna respetabilidad en el siglo XVIII.

Y de esta forma vino a resultar que el conocimiento del griego y del latín, con unas nociones superficiales de geometría y quizá de astronomía, fuera considerado como el equipo intelectual de un caballero. Los griegos desdeñaban las aplicaciones prácticas de la geometría, y solamente en su decadencia hallaron utilidad a la astronomía, a guisa de astrología. En los siglos XVI y XVII, principalmente, se estudiaron las matemáticas con desinterés helénico, y se tendió a ignorar las ciencias que habían sido degradadas por su conexión con la magia. Un cambio gradual hacia una concepción más amplia y práctica del conocimiento, que había ido produciéndose a lo largo de todo el XVIII, experimentó de pronto una aceleración al final de aquel período a causa de la Revolución francesa y del desarrollo del maquinismo: la primera dio un golpe a la cultura señorial, mientras el segundo ofrecía un nuevo y asombroso campo de acción para el ejercicio de las técnicas no señoriales. Durante los últimos ciento cincuenta años, los hombres se han venido cuestionando, cada vez más vigorosamente, el valor del conocimiento, y han llegado a creer, cada vez con más firmeza, que el único conocimiento que merece la pena adquirir es aquel que resulta aplicable en algún aspecto a la vida económica de la comunidad.

En países como Francia e Inglaterra, que tienen un sistema educacional tradicional, el aspecto utilitario del conocimiento ha prevalecido sólo parcialmente. Hay todavía, por ejemplo, en las universidades profesores de chino que leen los clásicos chinos, pero que no conocen las obras de Sun Yat-sén, que crearon la China moderna. Hay todavía personas que conocen la historia antigua en tanto fue relatada por autores de estilo depurado, es decir, hasta Alejandro en Grecia y Nerón en Roma, pero que se niegan a conocer la mucho más importante historia posterior en razón de la inferioridad literaria de los historiadores que la escribieron. Aun en Francia e Inglaterra, sin embargo, la vieja tradición está desapareciendo, y en países más actualizados, como Rusia y los Estados Unidos, se ha extinguido totalmente. En los Estados Unidos, por ejemplo, las comisiones de educación señalan que mil quinientas palabras son todas las que la mayor parte de la gente utiliza en la correspondencia comercial, y proponen, en consecuencia, que todas las demás se eviten en el programa escolar. El inglés básico, una invención británica, va todavía más allá y reduce el vocabulario necesario a ochocientas palabras. La concepción del lenguaje como algo capaz de valor estético está muriendo, y se está llegando a pensar que el único propósito de las palabras es proporcionar información práctica. En Rusia, la persecución de finalidades prácticas

es todavía más intensa que en Norteamérica: todo lo que se enseña en las instituciones de educación tiende a servir a algún propósito evidente de carácter educacional o gubernamental. La única escapada la permite la teología: alguien tiene que estudiar las Sagradas Escrituras en el original alemán, y unos cuantos profesores tienen que aprender filosofía para defender el materialismo dialéctico contra la crítica de los metafísicos burgueses. Pero cuando la ortodoxia se establezca más firmemente, aun esta estrecha rendija se cerrará.

El saber está comenzando a ser considerado en todas partes, no como un bien en si mismo, sino como un medio.

No crear una visión amplia y humana de la vida en general, sino tan sólo como un ingrediente de la preparación, esto es parte de la mayor integración de la sociedad, aportada por la técnica científica y las necesidades militares. Hay más interdependencia económica y política que en el pasado y, por tanto, hay una mayor presión social, que obliga al hombre a vivir de una manera que sus convecinos estimen útil. Los establecimientos docentes, excepto los destinados a los muy ricos o (en Inglaterra) los que la antigüedad ha hecho invulnerables, no pueden gastar su dinero como quieren, sino que han de satisfacer los propósitos útiles del estado al que sirven, proporcionando preparación práctica e inculcando lealtad. Esto es parte sustancial del mismo movimiento que ha conducido al servicio militar obligatorio, a los exploradores, a la organización de partidos políticos y a la difusión de la pasión política por la prensa. Todos somos más conscientes de nuestros conciudadanos de lo que solíamos, estamos más deseosos, si somos virtuosos, de hacerles bien y, en todo caso, de obligarles a que nos hagan bien. No nos gusta pensar que alguien esté disfrutando de la vida pertinente, por muy refinada que pueda ser la calidad de su disfrute. Sentimos que todo el mundo debería estar haciendo algo para ayudar a la gran causa (cualquiera que ésta sea), tanto más por cuanto tantos malvados están trabajando en contra de ella y tienen que ser detenidos. No gozamos de descanso mental, por lo tanto, para adquirir ningún conocimiento, excepto los que puedan ayudarnos en la lucha por lo que quiera que sea que juzguemos importante.

Hay mucho que decir en cuanto al estrecho criterio utilitarista de la educación. No hay tiempo de aprenderlo todo antes de empezar a crearse un medio de vida, y no hay duda de que el conocimiento «útil» es *muy útil*. Él ha hecho el mundo moderno. Sin él no tendríamos máquinas, ni automóviles, ni ferrocarriles, ni aeroplanos; debemos añadir que no tendríamos publicidad ni propaganda modernas. El conocimiento moderno ha dado lugar a un inmenso mejoramiento en el promedio de salud y, al mismo tiempo, ha revelado cómo exterminar grandes ciudades con gases venenosos. Todo lo que distingue nuestro mundo al compararlo con el de otros tiempos, tiene su origen en el conocimiento «útil». Ninguna comunidad se ha saciado todavía de él, y es indudable que la educación debe continuar promoviéndolo.

También tenemos que admitir que buena parte de la tradicional educación cultural era estúpida. Los jóvenes consumían muchos años aprendiendo gramática latina y griega, sin llegar a ser, finalmente, capaces de leer un autor griego o latino, ni a sentir siquiera el deseo de hacerlo (excepto en un pequeño porcentaje de los casos). Las lenguas modernas y la historia son preferibles, desde cualquier punto de vista, al latín y al griego. No solamente son más útiles, sino



que proporcionan mucha más cultura en mucho menos tiempo. Para un italiano del siglo xv, dado que prácticamente todo lo que merecía la pena leer estaba escrito, si no en su propia lengua, en griego o en latín, estos idiomas eran indispensables llaves de la cultura. Pero desde aquellos tiempos se han desarrollado grandes literaturas en diversas lenguas modernas, y el proceso de la civilización ha sido tan rápido, que el conocimiento de la antigüedad se ha hecho mucho menos útil para la comprensión de nuestros problemas que el conocimiento de las naciones modernas y su historia comparativamente reciente. El punto de vista tradicional del maestro de escuela, admirable en los tiempos del resurgir cultural, se fue haciendo cada vez más totalmente estrecho, ya que ignoraba lo que el mundo ha hecho desde el siglo xv. Y no sólo la historia y las lenguas modernas, sino también la ciencia, cuando se enseña apropiadamente, contribuye a la cultura. Es posible, por tanto, sostener que la educación debe tener otras finalidades que la utilidad inmediata, sin defender el plan de estudios tradicional. Utilidad y cultura, cuando ambas se conciben con amplitud de miras, resultan menos incompatibles de lo que parecen a los fanáticos abogados de una y otra.

Aparte, no obstante, de los casos en que la cultura y la utilidad inmediata pueden combinarse, hay utilidad mediata, de varias clases distintas, en la posesión de conocimiento que no contribuye a la eficiencia técnica. Creo que algunos de los peores rasgos del mundo moderno podrían mejorarse con un mayor estímulo a tal conocimiento y una menos despiadada persecución de la mera competencia profesional.

Cuando la actividad consciente se concentra por entero en algún propósito definido, el resultado final, para la mayoría de la gente, es el desequilibrio, acompañado de alguna forma de alteración nerviosa. Los hombres que dirigían la política alemana durante la guerra cometieron equivocaciones en lo que se refiere, por ejemplo, a la campaña submarina, que llevó a los americanos al lado de los aliados, y que cualquier persona que hubiera tratado el tema con la mente despejada hubiera estimado imprudente, pero que ellos no pudieron juzgar cuerdamente a causa de la concentración mental y la falta de descanso. El mismo tipo de situación se ve dondequiera que grupos de hombres, emprenden tareas que imponen un prolongado esfuerzo sobre los impulsos espontáneos. Los imperialistas japoneses, los comunistas rusos, los nazis alemanes, todos viven en una especie de tenso fanatismo que procede del vivir demasiado exclusivamente en el mundo mental de determinadas tareas que deben realizarse. Cuando las tareas son tan importantes y tan realizables como suponen los fanáticos, el resultado puede ser magnífico; pero en la mayor parte de los casos la estrechez de miras ha determinado el olvido de alguna poderosa fuerza neutralizante o ha hecho que todas aquellas fuerzas semejen la obra del diablo, que ha de cumplirse por el castigo y el terror. Los hombres, como los niños, tienen necesidad de jugar, es decir, de períodos de actividad sin más propósito que el goce inmediato. Pero si el juego sirve su propósito, ha de ser posible hallar placer e interés en asuntos no relacionados con el trabajo.

Las diversiones de los habitantes de las ciudades modernas tienden a ser cada vez más pasivas y colectivas, y a reducirse a la contemplación inactiva de las habilidosas actividades de otros. Sin duda, tales diversiones son mejores que ninguna, pero no son tan buenas como podrían serlo las de una población que tuviese, debido a la educación, un más amplio campo de intereses intelectuales

conectados con el trabajo. Una mejor organización económica, que permitiera a la humanidad beneficiarse de la productividad de las máquinas, conduciría a un muy grande aumento del tiempo libre, y el mucho tiempo libre tiende a ser tedioso excepto para aquellos que tienen considerables intereses y actividades inteligentes. Para que una población ociosa sea feliz, tiene que ser población educada, y educada con miras al placer intelectual, así como a la utilidad directa del conocimiento técnico.

El elemento cultural en la adquisición de conocimientos, cuando es asimilado con éxito, conforma el carácter de los pensamientos y los deseos de un hombre, haciendo que se relacionen, al menos en parte, con grandes objetivos impersonales y no sólo con asuntos de importancia inmediata para él. Se ha aceptado demasiado a la ligera que, cuando un hombre ha adquirido determinadas capacidades por medio del conocimiento, las usará en forma socialmente beneficiosa. La concepción estrechamente utilitarista de la educación ignora la necesidad de disciplinar los propósitos de un hombre tanto como su práctica técnica. En la naturaleza humana no educada hay un considerable elemento de crueldad, que se muestra de muchas formas, importantes o insignificantes. Los niños en la escuela tienden a ser crueles con un nuevo niño, o con cualquiera cuyas ropas no sean totalmente convencionales. Muchas mujeres (y no pocos hombres) provocan todo el sufrimiento que pueden por medio de la murmuración maliciosa. Los españoles disfrutaban con las corridas de toros; los ingleses disfrutaban cazando. Los mismos crueles impulsos adquieren formas más serias en la caza de judíos en Alemania y de kulaks en Rusia. Todo imperialismo ofrece campo para tales impulsos, y en la guerra son santificados como la más elevada forma del deber público.

De modo que se debe admitir que gente con un alto nivel de educación es a veces cruel; y creo que no puede haber duda de que esa gente es cruel mucho menos frecuentemente que aquella cuya mente se ha dejado en barbecho. El bravucón del colegio rara vez es un muchacho cuyo aprovechamiento en los estudios está por sobre el promedio. Cuando tiene lugar un linchamiento, los cabecillas son casi invariablemente hombres muy ignorantes. Esto no es así porque el cultivo de la mente produzca sentimientos humanitarios positivos, aunque puede hacerlo; es más bien porque proporciona otros intereses que el mal trato a los vecinos, y otras fuentes de respeto a la propia personalidad que la afirmación de dominio. Las dos cosas más universalmente deseadas son el poder y la admiración. Los hombres ignorantes, generalmente, no pueden conseguir ninguna de las dos sino por medios brutales que llevan aparejada la adquisición de superioridad física. La cultura proporciona al hombre formas de poder menos dañinas y medios más dignos para hacerse admirar. Galileo hizo más que cualquier monarca para cambiar el mundo, y su poder excedió inconmensurablemente el de sus perseguidores. No tuvo, por tanto, necesidad de aspirar a ser, a su vez, perseguidor.

Quizá la ventaja más importante del conocimiento «inútil» es que favorece un estado mental contemplativo. Hay en el mundo demasiada facilidad, no sólo para la acción sin la adecuada reflexión previa, sino también para cualquier clase de acción en ocasiones en que la sabiduría aconsejaría la inacción. La gente muestra sus tendencias en esta cuestión de varias curiosas maneras. Mefistófeles dice al joven estudiante que la teoría es gris pero el árbol de la vida es

verde, y todo el mundo cita esto como si fuera la opinión de Goethe, en lugar de lo que éste suponía que era probable que dijera el diablo a un estudiante. Hamlet es tenido por una terrible advertencia contra el pensamiento sin acción, pero nadie tiene a Otelio como una advertencia contra la acción sin pensamiento. Los profesores como Bergson, por una especie de culto de moda al hombre práctico, condenan la filosofía y dicen que la vida, en su manifestación más elevada, debería parecerse a una carga de caballería. Por mi parte, estimo que la acción es mejor cuando surge de una profunda comprensión del universo y del destino humano, y no de cualquier impulso salvajemente apasionado de romántica pero desproporcionada afirmación del yo. El hábito de encontrar más placer en el pensamiento que en la acción es una salvaguarda contra el desatino y el excesivo amor al poder, un medio para conservar la serenidad en el infortunio y la paz de espíritu en las contrariedades. Es probable que, tarde o temprano, una vida limitada a lo personal llegue a ser insoportablemente dolorosa; sólo las ventanas que dan a un cosmos más amplio y menos inquietante hacen soportables los más trágicos aspectos de la vida.

Una disposición mental contemplativa tiene ventajas que van de lo más trivial a lo más profundo. Para empezar están las aflicciones de menor envergadura, tales como las pulgas, los trenes que no llegan o los socios discutidores. Al parecer, tales molestias apenas merecen la pena de unas reflexiones sobre las excelencias del heroísmo o la transitoriedad de los males humanos, y, sin embargo, la irritación que producen destruye el buen ánimo y la alegría de vivir de mucha gente. En tales ocasiones, puede hallarse mucho consuelo en esos arrinconados fragmentos de erudición que tienen alguna conexión, real o imaginaria, con el conflicto del momento; y aun cuando no tengan ninguna, sirven para borrar el presente de los propios pensamientos. Al ser asaltados por gente lívida de rabia, es agradable recordar el capítulo del *Tratado de las pasiones* de Descartes titulado «Por qué son más de temer los que se ponen pálidos de furia que aquellos que se congestionan». Cuando uno se impacienta por la dificultad existente para asegurar la cooperación internacional, la ansiedad disminuye si a uno se le ocurre pensar en el santificado rey Luis IX antes de embarcar para las cruzadas, aliándose con el Viejo de la Montaña, que aparece en *Las mil y una noches* como la oscura fuente de la mitad de la maldad del mundo. Cuando la rapacidad de los capitalistas se hace opresiva, podemos consolarnos en un instante con el recuerdo de que Bruto, ese modelo de virtud republicana, prestaba dinero a una ciudad al cuarenta por ciento y alquilaba un ejército privado para sitiarse cuando dejaba de pagarle los intereses.

El conocimiento de hechos curiosos no sólo hace menos desagradables las cosas desagradables, sino que hace más agradables las cosas agradables. Yo encuentro mejor sabor a los albaricoques desde que supe que fueron cultivados inicialmente en China, en la primera época de la dinastía Han; que los rehenes chinos en poder del gran rey Kaniska los introdujeron en la India, de donde se extendieron a Persia, llegando al Imperio romano durante el siglo I de nuestra era; que la palabra «albaricoque» se deriva de la misma fuente latina que la palabra «precoz», porque el albaricoque madura tempranamente, y que la partícula inicial «al» fue añadida por equivocación, a causa de una falsa etimología. Todo esto hace que el fruto tenga un sabor mucho más dulce.

Hace cerca de cien años, un grupo de filántropos bienintencionados fundaron sociedades «para la difusión del conocimiento útil», con el resultado de que las gentes han dejado de apreciar el

delicioso sabor del conocimiento «inútil».

Al abrir al azar la *Anatomía de la melancolía* de Burton, un día en que me amenazaba tal estado de ánimo, supe que existe una «sustancia melancólica», pero que, mientras algunos piensan que puede ser engendrada por los cuatro humores, «Galeno sostiene que solamente puede ser engendrada por tres, excluyendo la flema o pituita, y su aserción cierta es firmemente sostenida por Valerio y Menardo, al igual que Furcio, Montalto, Montano... ¿Cómo —dicen— puede lo blanco llegar a ser negro?». A pesar de tan incontestable argumento, Hércules de Sajonia y Cardan, Guianerio y Laurencio son (así nos lo dice Burton) de opinión contraria. Confortada por estas reflexiones históricas, mi melancolía, fuera producida por tres o por cuatro humores, se disipó. Como cura para una preocupación excesiva, pocas medidas más efectivas puedo imaginar que un curso sobre tales controversias antiguas.

Pero en tanto que los placeres triviales de la cultura tienen su lugar en el alivio de los problemas triviales de la vida práctica, los méritos más importantes de la contemplación están relacionados con los males mayores de la vida: la muerte, el dolor y la crueldad y la ciega marcha de las naciones hacia el desastre innecesario. Para aquellos a quienes ya no proporciona consuelo la religión dogmática, existe la necesidad de algún sucedáneo, si no la vida se les hace polvorienta y áspera y llena de agresividad fútil. Actualmente el mundo está lleno de grupos de iracundos y egocéntricos, incapaces de considerar la vida humana como un todo, y dispuestos a destruir la civilización antes que retroceder una pulgada. Para esta estrechez ninguna dosis de instrucción técnica proporcionará un antídoto. El antídoto, en tanto sea cuestión de la psicología individual, ha de hallarse en la historia, en la biología, en la astronomía, en todos aquellos estudios que, sin aniquilar el respeto a la propia personalidad, capacitan al individuo para verse en su verdadera perspectiva. Lo que se necesita no es este o aquel trozo específico de información, sino un conocimiento tal que inspire una concepción de los fines de la vida humana en su conjunto: arte e historia, contacto con las vidas de los individuos heroicos y cierta comprensión de la extrañamente accidental y efímera posición del hombre en el cosmos, todo esto tocado por un sentimiento de orgullo por lo que es distintivamente humano: el poder de ver y de conocer, de sentir magnánimamente y de pensar y comprender. La sabiduría brota más fácilmente de las grandes percepciones combinadas con la emoción impersonal.

La vida, siempre llena de dolor, es más dolorosa en nuestro tiempo que en las dos centurias precedentes. El intento de escapar al sufrimiento conduce al hombre a la trivialidad, al engaño a sí mismo, a la invención de grandes mitos colectivos. Pero esos alivios momentáneos no hacen a la larga sino incrementar las fuentes de sufrimiento. Tanto la desgracia privada como la pública sólo pueden ser dominadas en un proceso en que la voluntad y la inteligencia se interactúen: el papel de la voluntad consiste en negarse a eludir el mal o a aceptar una solución irreal, mientras que el papel de la inteligencia consiste en comprenderlo, hallar un remedio, si es remediable, y, si no, hacerlo soportable viéndolo en sus relaciones, aceptándolo como inevitable y recordando lo que queda fuera de él en otras regiones, en otras edades, y en los abismos del espacio interestelar.

# Arquitectura y problemas sociales

La arquitectura, desde los tiempos más remotos, ha tenido dos propósitos: por una parte, el puramente utilitario de proporcionar calor y refugio; por otra, la finalidad política de inculcar una idea a la humanidad por medio del esplendor de su expresión en piedra. El primer propósito bastaba, por lo que se refiere a la morada de los pobres; pero los templos de los dioses y los palacios de los reyes fueron pensados para inspirar temor a los poderes celestiales y a sus favoritos en la tierra. En unos pocos casos no se glorificaba a monarcas individuales, sino a comunidades: la Acrópolis de Atenas y el Capitolio de Roma ponían de manifiesto la majestad imperial de aquellas orgullosas ciudades para edificación de súbditos y aliados. El mérito estético era considerado deseable en los edificios públicos y, más tarde, en los palacios de plutócratas y emperadores, pero no se tenía en cuenta en las chozas de los campesinos ni en las desvencijadas viviendas del proletariado urbano.

En el mundo medieval, a pesar de la mayor complejidad de la estructura social, el propósito artístico en arquitectura estaba igualmente restringido; en realidad, más todavía, ya que los castillos de los grandes se proyectaban con miras a la fortaleza militar, y si tenían alguna belleza era por accidente. No fue el feudalismo, sino la Iglesia y el comercio, lo que produjo la mejor arquitectura de la Edad Media. Las catedrales exhibían la gloria de Dios y de sus obispos. Los comerciantes en lana de Inglaterra y los Países Bajos, que tuvieron a su servicio a los reyes de Inglaterra y a los duques de Borgoña, expresaban su orgullo en las espléndidas lonjas y edificaciones municipales de Flandes y, con menor magnificencia, en muchos mercados ingleses. Pero fue Italia, el lugar de nacimiento de la plutocracia moderna, la que llevó la arquitectura comercial a la perfección. Venecia, la novia del mar, la ciudad que desviaba cruzadas y que atemorizaba a los monarcas unidos de la cristiandad, creó un nuevo tipo de majestuosa belleza en los palacios del dux y los de los príncipes mercaderes. Contrariamente a los rústicos barones del norte, los magnates urbanos de Venecia y Génova no necesitaban soledad ni defensa, sino que vivían unos junto a otros, y creaban ciudades en las que todo lo visible para el extranjero no muy curioso era espléndido y estéticamente satisfactorio. En Venecia, especialmente, era fácil ocultar la miseria: los tugurios se hallaban ocultos y alejados, en callejones interiores, donde nunca los veían los ocupantes de las góndolas. Jamás, desde entonces, ha alcanzado la plutocracia un éxito tan completo y perfecto.

En la Edad Media, la Iglesia no solamente construyó catedrales, sino también edificios de otra clase, más apropiados a nuestras necesidades modernas: abadías, monasterios, conventos y colegios. Estaban basados en una forma restringida de comunismo, y proyectados para una vida social pacífica. En esos edificios, todo lo individual era espartano y simple, y todo lo comunal, espléndido y espacioso. La humildad del simple monje quedaba satisfecha con una celda tosca y desnuda; el orgullo de la orden se exhibía en la gran magnificencia de naves, capillas y refectorios. En Inglaterra, de los monasterios y las abadías sobreviven principalmente ruinas para agrandar a los turistas; pero los colegios, en Oxford y en Cambridge, todavía son parte de la vida nacional y conservan la belleza del comunismo medieval.

Con la expansión del Renacimiento hacia el norte, los toscos barones de Francia e Inglaterra se dieron a trabajar para adquirir el refinamiento de los italianos ricos. Al tiempo que los Médicis casaban a sus hijas con reyes, los pintores, los poetas y los arquitectos al norte de los Alpes copiaban los modelos florentinos y los aristócratas reemplazaban sus castillos por mansiones campestres que, con su indefensión contra el asalto, señalaban la nueva seguridad de una nobleza cortesana y civilizada. Pero esta seguridad fue destruida por la Revolución francesa, y desde entonces los estilos arquitectónicos tradicionales han perdido su vitalidad. Persisten donde las viejas formas de poder persisten, como es el caso de las adiciones de Napoleón al Louvre; pero estas adiciones tienen una florida vulgaridad, que muestra su inseguridad. Parece tratar de olvidar la constante advertencia de su madre en mal francés: *Pourvou que cela dure...*

Hay dos formas típicas de arquitectura en el siglo XIX, debidas, respectivamente, a la producción maquinista y al individualismo democrático: de un lado, la fábrica, con sus chimeneas; del otro, las hileras de minúsculas viviendas para las familias de la clase obrera. Mientras la fábrica representa la organización económica determinada por el industrialismo, las pequeñas casitas representan el aislamiento social a que aspira una población individualista. Donde el alto valor del suelo hace deseable la construcción de grandes edificios, éstos tienen una unidad meramente arquitectónica, no social; son bloques de oficinas, casas de apartamentos u hoteles cuyos ocupantes no forman una comunidad, como los monjes en un monasterio, sino que tratan, en todo lo posible, de permanecer ignorantes de la existencia de los demás. En Inglaterra, dondequiera que el valor del terreno no es demasiado elevado, el principio de una casa para cada familia se reafirma. A medida que se entra por ferrocarril a Londres o a cualquier gran ciudad del norte, se pasa por calles sin fin, formadas por tales pequeñas viviendas, donde cada casa es un centro de vida individual, y la vida comunitaria es representada por la oficina, la fábrica o la mina, según la localidad. La vida social fuera de la familia, en tanto que la arquitectura pueda asegurar tal resultado, es exclusivamente económica, y todas las necesidades sociales no económicas han de ser satisfechas dentro de la familia o verse frustradas. Si han de juzgarse los ideales sociales de una época por la calidad estética de su arquitectura, los cien últimos años representan el punto más bajo alcanzado hasta ahora por la humanidad.

La fábrica y las hileras de pequeñas casas que la rodean ilustran una curiosa inconsistencia de la vida moderna. En tanto que las condiciones de la producción la fueron convirtiendo en una cuestión de grupos cada vez más numerosos, nuestra actitud, en general, en todo lo que se considera ajeno a la esfera de lo político o de lo económico, ha tendido a hacerse cada vez más individualista. Esto es cierto no solamente en materias de arte o cultura, donde el culto a la expresión del yo ha conducido a una anárquica rebeldía contra toda clase de tradiciones o convenciones, sino también —quizá como una reacción contra la superpoblación— en la vida diaria del hombre corriente y más aún de la mujer corriente. En la fábrica hay forzosamente vida social, lo que ha dado lugar a los sindicatos; pero en el hogar, cada familia desea aislamiento. «Vivo para mí misma», dicen las mujeres; y a sus maridos les gusta pensar en ellas sentadas en el hogar esperando el regreso del jefe de la casa. Estos sentimientos hacen que las esposas soporten, y aun prefieran, las pequeñas casas separadas, las pequeñas cocinas separadas, la monotonía de las

labores domésticas separadas y, mientras no están en el colegio, el cuidado separado de los niños. El trabajo es duro, la vida monótona y la mujer casi una prisionera en su propia casa; a pesar de todo, y aunque agota sus nervios, ella prefiere esto a una forma de vida más comunitaria, porque el aislamiento le procura la estimación de sí misma.

La preferencia por este tipo de arquitectura está en relación con la condición social de la mujer. A pesar del feminismo y del voto, la situación de las esposas, por lo menos en las clases trabajadoras, no ha cambiado. La esposa depende todavía de los ingresos del marido y no recibe salario aunque trabaje intensamente. Siendo profesionalmente un ama de casa, le gusta tener una casa que llevar. El deseo de hallar campo para la iniciativa personal, común a la mayor parte de los seres humanos, no se satisface para ella sino en el hogar. Al marido, por su parte, le gusta que su mujer trabaje para él y dependa económicamente de él; por añadidura, su mujer y su casa satisfacen más su instinto de propiedad que cualquier tipo diferente de arquitectura. En cuanto a la posesividad conyugal, tanto al marido como a la esposa, aun cuando alguna vez sientan deseos de una vida más social, les alegra el que el otro tenga tan pocas ocasiones de encontrarse con miembros posiblemente peligrosos del sexo opuesto. Y así, aunque sus vidas se empequeñezcan y la de la mujer resulte innecesariamente penosa, ninguno de los dos desea una organización diferente de su existencia social.

Todo esto cambiaría si la regla, y no la excepción, fuese que las mujeres casadas se ganaran la vida trabajando fuera del hogar. En las clases profesionales hay ya bastantes esposas que ganan dinero con su trabajo independiente como para producir, en las grandes ciudades, cierto acercamiento a lo que sus circunstancias hacen deseable. Lo que tales mujeres necesitan es un apartamento con los servicios resueltos o una cocina comunitaria que las exima de la tarea de preparar comidas, y una guardería que se haga cargo de los niños durante sus horas de oficina. Convencionalmente, se supone que una mujer casada lamenta la necesidad de trabajar fuera de casa, y si al final de la jornada, tiene que realizar las labores de cualquier esposa que no tenga otra ocupación, es probable que recaiga sobre ella un considerable exceso de trabajo. Pero con un tipo de arquitectura apropiado, las mujeres podrían verse libres de la mayor parte del trabajo en la casa y en el cuidado de los niños, con ventaja para ellas, para sus maridos y para sus niños, y en este caso la sustitución de los tradicionales deberes de la esposa y de la madre por el trabajo profesional sería una ventaja evidente. Todo marido de una esposa a la antigua se convencería de esto si, durante una semana, intentase llevar a cabo las tareas de su mujer.

El trabajo de la esposa de un asalariado nunca se ha modernizado, porque no se paga; pero, en realidad, es en gran parte innecesario, y el grueso de la restante actividad podría repartirse entre diferentes especialistas. Pero para hacer esto, la primera reforma que se requiere es una reforma arquitectónica. El problema consiste en asegurar las mismas ventajas comunales que garantizaban los monasterios medievales, pero sin celibato; es decir, deberán preverse las necesidades de los niños.

Consideremos primero las desventajas innecesarias del sistema actual, en el que cada hogar de clase obrera es autárquico, tanto en la forma de una casa separada como en la de habitaciones en un bloque de viviendas.

Los mayores males recaen sobre los niños. Antes de la edad escolar, les falta sol y aire; su dieta es la que puede proporcionarles una madre pobre, ignorante, atareada e incapaz de confeccionar una clase de comida para los adultos y otra para los pequeños; éstos están molestando constantemente a su madre mientras guisa y hace su trabajo, de lo que resulta que la ponen nerviosa y reciben un trato áspero, tal vez alternado con caricias; nunca tienen libertad, ni espacio, ni un ambiente en el que sus actividades naturales sean inocuas. Esta combinación de circunstancias tiende a hacerlos raquíticos, neuróticos y sumisos.

Los males son también muy considerables para la madre. Tiene que combinar los deberes de una niñera, los de una cocinera y los de una sirvienta, funciones para ninguna de las cuales ha sido preparada; casi inevitablemente las realiza todas mal; siempre está cansada y encuentra en sus hijos un motivo de fastidio en lugar de una fuente de felicidad; su marido descansa cuando termina su trabajo, pero ella no descansa nunca; al final, casi inevitablemente, se vuelve irritable, mezquina y envidiosa.

Para el hombre son menores las desventajas, ya que permanece menos tiempo en casa. Pero cuando llega al hogar no está en disposición de disfrutar con los reniegos de la esposa o la «mala» conducta de los niños; probablemente acuse a su mujer, cuando debiera culpar a la arquitectura, con desagradables consecuencias, que varían según el grado de su brutalidad.

No digo, por supuesto, que todo esto sea universal; pero digo, sí, que cuando no es así, tiene que haber una excepcional cantidad de autodisciplina, de sabiduría y de vigor físico en la madre. Y es obvio que un sistema que requiere de los seres humanos cualidades excepcionales, solamente en casos excepcionales alcanzará buen éxito. La existencia de raros ejemplos en los que tales males no aparecen, no prueba nada en contra de la maldad de tal sistema.

Para acabar con todos estos inconvenientes simultáneamente, basta con introducir un elemento comunitario en la arquitectura. Las casitas separadas y los bloques de viviendas, cada una con su cocina, deberían ser derribados. En su lugar debería haber altos edificios en torno a un cuadrilátero central, con el lado sur más bajo, para que penetrara la luz del sol. Una cocina común, un espacioso salón comedor y otro salón para las distracciones, las reuniones y el cine. En el cuadrilátero central debería haber una guardería, construida de forma tal que los niños no pudieran hacer daño fácilmente, ni a sí mismos, ni a objetos frágiles: no debería haber escalones, ni chimeneas abiertas, ni estufas calientes al alcance de sus manos; los platos, copas y fuentes habrían de ser de material irrompible y, en general, debería evitarse en todo lo posible la presencia de aquellas cosas que obligan a decir «no» a los niños. Durante el buen tiempo, la guardería podría funcionar al aire libre; durante el mal tiempo, excepto en el peor, en habitaciones abiertas al aire por un lado. Todas las comidas de los niños deberían tener lugar en la guardería que podría, en forma considerablemente económica, proporcionarles una dieta más completa que la que sus madres pueden darles. Desde el momento del destete hasta el de la escolarización, deberían pasar todo el tiempo, desde el desayuno hasta su última comida, en la guardería, donde habrían de tener oportunidad de distraerse, y el mínimo de vigilancia compatible con su seguridad.

Las ventajas para los niños serían enormes. Su salud se beneficiaría con el aire, el sol, el espacio y los buenos alimentos; su carácter se beneficiaría con la libertad y el alejamiento del



clima de constante y malhumorada prohibición en que pasan sus primeros años la mayor parte de los asalariados.<sup>[A]</sup> La libertad de movimientos, que solamente se puede permitir sin peligro a un niño rodeado por un ambiente especialmente dispuesto, podría concederse casi sin restricción en la guardería, con el resultado de que el espíritu de aventura y la capacidad muscular se desarrollarían en ellos naturalmente, como se desarrollan en otros animales jóvenes. La constante prohibición de movimientos a los niños pequeños es una fuente de descontento y de timidez en su vida posterior, pero es inevitable en tanto vivan en un medio adulto; la guardería, por tanto, sería tan beneficiosa para su carácter como para su salud.

Para las mujeres, las ventajas serían igualmente grandes. Tan pronto como sus hijos fuesen destetados, podrían entregarlos, durante todo el día, a mujeres especialmente preparadas para el cuidado de niños pequeños. No tendrían que preocuparse por comprar comida, guisarla y fregar. Podrían salir a trabajar por las mañanas y regresar por la tarde, como sus maridos; como sus maridos, podrían tener horas de trabajo y horas de ocio, en lugar de estar siempre ocupadas. Podrían ver a sus hijos por la mañana y por la tarde, durante el tiempo suficiente para el cultivo de los afectos, pero no para alterar sus nervios. Las mujeres que pasan todo el día con sus hijos, rara vez disponen de las reservas de energía necesarias para jugar con ellos; en general, los padres juegan con sus hijos mucho más que las madres. Aun el adulto más afectuoso tiene que encontrar cargantes a los niños si no encuentra un momento para descansar de sus clamorosas demandas de atención. Pero al final de una jornada que se ha pasado lejos de ellos, tanto la madre como los niños se sentirían más cariñosos de lo que es posible cuando han estado todo el día encerrados juntos. Los niños, físicamente cansados pero mentalmente en paz, gozarían de las atenciones personales de la madre después de la imparcialidad de las mujeres de la guardería. Sobreviviría lo bueno de la vida en familia, sin factores irritantes y destructores del cariño.

Tanto el hombre como la mujer evitarían el confinamiento en pequeñas habitaciones y la sordidez, asistiendo a grandes salas públicas, que podrían ser tan espléndidas arquitectónicamente como los paraninfos de las universidades. La belleza y el espacio no tienen por qué continuar siendo prerrogativa de los ricos. Se pondría fin a la irritación que ocasiona el hacinamiento, y que tan a menudo hace imposible la vida de familia.

Y todo esto sería la consecuencia de una reforma arquitectónica.

Robert Owen, hace más de cien años, fue grandemente ridiculizado por sus «paralelogramos cooperativos», que eran un intento de asegurar a los asalariados las ventajas de la vida en comunidad. Aunque la propuesta haya sido prematura en aquellos tiempos de agobiante pobreza, en muchos aspectos se acerca a lo que hoy resulta practicable y deseable. Él mismo llegó a establecer, en New Lanark, una guardería sobre principios muy sabios. Pero las especiales condiciones de New Lanark lo condujeron erróneamente a considerar sus «paralelogramos» como unidades productoras, no simplemente como lugares de residencia. El industrialismo tendió, desde el principio, a cargar excesivamente el acento sobre la producción y demasiado poco sobre el consumo y la vida diaria; ello ha sido el resultado de la prioridad otorgada a los beneficios, que se asocian únicamente con la producción. La consecuencia es que la fábrica se ha hecho científica y ha llevado hasta el final la división del trabajo, mientras que el hogar ha permanecido acientífico

y todavía acumula las más diversas labores sobre las espaldas de la sobrecargada madre. Es un resultado lógico del predominio del beneficio como meta, el que los más azarosos, desorganizados y por completo insatisfactorios aspectos de la actividad humana sean aquellos de los que no se espera ningún beneficio pecuniario.

Debe admitirse, sin embargo, que los más poderosos obstáculos a una reforma arquitectónica como la que he venido proponiendo se hallarán en la psicología de los mismos asalariados. Aunque puedan pelearse en él, la gente quiere el aislamiento del «hogar», y encuentra en él la satisfacción de su orgullo y de su sentido de la propiedad. Una vida comunitaria en el celibato, como la de los monasterios, no suscita el mismo problema; son el matrimonio y la familia los que introducen el instinto de lo íntimo. No creo que el cocinar en privado, más allá de lo que ocasionalmente pueda hacerse en un hornillo de gas, sea realmente necesario para satisfacer este instinto; creo que un apartamento privado con muebles propios sería suficiente para personas acostumbradas a él. Pero siempre es difícil cambiar hábitos íntimos. El deseo de independencia de las mujeres, sin embargo, puede conducir gradualmente a que se ganen la vida fuera del hogar cada vez en mayor número, y esto, a su vez, puede llevar a que un sistema como el que he venido considerando les resulte apetecible. Al presente, el feminismo está todavía en un estadio temprano de su desarrollo entre las mujeres de la clase trabajadora, pero es probable que se incrementare, a menos que haya una reacción fascista. Quizá a su tiempo este motivo llegue a determinar la preferencia de las mujeres por la preparación comunitaria de alimentos y la guardería. No será de los hombres que surja un deseo de cambio. Los asalariados, aun cuando sean socialistas o comunistas, rara vez ven la necesidad de un cambio en la situación de sus mujeres.

Mientras el paro sea un mal grave y mientras la falta de comprensión de los problemas económicos sea casi universal, se condenará, naturalmente, el empleo de mujeres casadas como probable causa de que queden sin trabajo aquellos cuyos puestos garantizan las esposas que permanecen en su casa. Por esta razón, el problema de las mujeres casadas está estrechamente relacionado con el problema del paro, que probablemente sea insoluble sin un considerable avance en el camino al socialismo. En cualquier caso, no obstante, la construcción de «paralelogramos cooperativos» como los que he defendido, solamente será practicable en gran escala como parte de un gran movimiento socialista, ya que el beneficio como única finalidad nunca les dará lugar. La salud y el carácter de los niños, y los nervios de las esposas, deben continuar, por tanto sufriendo mientras el deseo de beneficio regule las actividades económicas. Algunas cosas pueden alcanzarse en la búsqueda de este objetivo, y otras no pueden alcanzarse; entre las que no se pueden alcanzar está el bienestar de las mujeres y los niños de la clase asalariada y —lo que puede parecer todavía más utópico— la belleza de los suburbios. Pero aunque demos la fealdad de los suburbios por supuesta, como los vientos de marzo y las nieblas de noviembre, no es, en realidad, igualmente inevitable. Si fuesen construidos por los municipios en lugar de serlo por empresas privadas, con calles planificadas y casas como salones de residencias, no hay razón para que no resulten un placer para los ojos. La fealdad, como la inquietud y la pobreza, es parte del precio que pagamos por ser esclavos de la meta del beneficio privado.

# El Midas moderno

(Escrito en 1932)

La historia del rey Midas y del Toque de Oro es familiar a todos aquellos que se educaron con los *Tanglewood Tales* de Hawthorne. Aquel digno monarca, anormalmente aficionado al oro, obtuvo de un dios el privilegio de trocar en oro cuanto tocaran sus manos. Al principio se sintió encantado, pero cuando comprobó que la comida que deseaba tomar se convertía en sólido metal antes de que pudiera tragarla, comenzó a sentirse inquieto; y cuando su hija quedó petrificada por un beso de él, se sintió horrorizado y pidió al dios que lo librara de su don. Desde aquel momento supo que el oro no es la única cosa de valor.

Esto es un simple cuento, pero para el mundo resulta muy difícil aprenderse la moraleja. Cuando los españoles, en el siglo XVI, se hicieron con el oro del Perú, consideraron deseable conservarlo en sus propias manos y pusieron toda clase de obstáculos para la exportación de los metales preciosos. La consecuencia fue que el oro dio lugar a la elevación de precios en todos los dominios españoles, sin que por ello España fuese más rica que antes en verdaderos bienes. Podría satisfacer el orgullo de un hombre el saber que tiene dos veces más dinero que antes; pero si con cada doblón sólo comprase la mitad de lo que solía comprar, la ventaja sería puramente metafísica y no le permitiría tener más alimentos y bebidas, ni una casa mejor, ni ninguna otra ventaja tangible. Los ingleses y los holandeses, menos poderosos que los españoles, se vieron obligados a contentarse con lo que hoy es el Este de los Estados Unidos, una región despreciada porque no tenía oro. Pero, como fuente de riqueza, esta región ha demostrado ser inconmensurablemente más productiva que las zonas auríferas del Nuevo Mundo, que todas las naciones envidiaban en los tiempos de Isabel.

Aunque, como asunto histórico, éste ha llegado a ser un lugar común, su aplicación a los problemas actuales parece estar más allá de la capacidad mental de los gobiernos. Los temas económicos siempre han sido considerados de un modo enrevesado, y esto es más cierto ahora que en cualquier época anterior. Lo que ocurrió al terminar la guerra, en este terreno, es tan absurdo que cuesta creer que los gobiernos estuviesen formados por hombres adultos que no vivían en manicomios. Querían castigar a Alemania, y el modo de hacerlo, sancionado por la experiencia, era imponer una indemnización. De modo que impusieron una indemnización. Hasta aquí todo fue bien. Pero la suma que quisieron que Alemania pagara superaba con mucho el valor de todo el oro de Alemania, y aun el de todo el mundo. Era, por tanto, matemáticamente imposible para los alemanes pagar, excepto en mercancías: los alemanes debían pagar en productos o no pagar en absoluto.

En este punto, los gobiernos recordaron de pronto que tenían la costumbre de medir la prosperidad de una nación por el excedente de sus exportaciones sobre sus importaciones. Cuando un país exporta más de lo que importa, se dice que tiene una balanza comercial favorable; en el caso contrario, se dice que su balanza es desfavorable. Pero al imponer a Alemania una

indemnización mayor de la que podía pagar en oro, habían decretado que, en el comercio con los aliados, Alemania iba a tener una balanza favorable y los aliados una balanza desfavorable. Para su horror descubrieron que, sin proponérselo, habían estado haciendo a Alemania lo que consideraban un beneficio, al estimular su comercio de exportación. A este argumento general fueron añadidos otros más específicos. Alemania no produce nada que no puedan producir los aliados, y la amenaza de la competencia alemana se sintió en todas partes. Los ingleses no querían carbón alemán cuando su propia industria extractiva del carbón estaba en crisis. Los franceses no querían manufacturas de hierro y acero alemanas cuando se habían propuesto incrementar la propia producción de hierro y acero con la ayuda de los recién adquiridos yacimientos loreneses. Y así sucesivamente. Los aliados, por tanto, a la vez que seguían decididos a castigar a Alemania haciéndola pagar, estaban igualmente decididos a no consentir que pagara en ninguna forma particular.

Para esta loca situación hallóse un loco remedio. Se decidió prestar a Alemania todo lo que Alemania tenía que pagar. Los aliados dijeron, en efecto: «No podemos dispensaros la indemnización, porque ella es un justo castigo a vuestra maldad; por otra parte, no podemos dejar que nos paguéis, porque ello arruinaría nuestras industrias; entonces, os prestaremos el dinero y vosotros nos pagaréis lo que os prestemos. De este modo, la cuestión de principio quedará salvada sin daño para nosotros. En cuanto al daño que hemos de haceros, esperamos que solamente quede pospuesto».

Pero esta solución, evidentemente, sólo podía ser temporal. Los suscriptores de los préstamos a Alemania querían sus intereses, y se planteaba con respecto al pago de los intereses el mismo dilema que se había planteado en relación con el pago de la indemnización. Los alemanes no podían pagar los intereses en oro, y las naciones aliadas no querían que se les pagase en productos. De modo que se hizo necesario prestarles el dinero con que pagar los intereses. Es obvio que, más tarde o más temprano, la gente llegaría a cansarse de este juego. Cuando la gente se cansa de prestar a una nación sin obtener nada a cambio, se dice que el crédito de tal país ya no es bueno. Cuando esto sucede, la gente comienza a exigir que se le pague realmente lo que se le debe. Pero, como hemos visto, esto era imposible para los alemanes. De aquí que se produjeran numerosas quiebras, primero en Alemania, después entre aquellos a quienes los alemanes en quiebra debían dinero, más tarde entre aquellos a quienes estos últimos debían dinero, y así sucesivamente. Resultado: depresión universal, miseria, hambre, ruina y toda la cadena de desastres que el mundo ha estado sufriendo.

No quiero insinuar que la indemnización de los alemanes haya sido la única causa de nuestras calamidades. Las deudas de los aliados a Norteamérica contribuyeron, así como también, en grado menor, todas las deudas, públicas o privadas, en las que el deudor y el acreedor estaban separados por un alto muro arancelario, que hiciera difícil el pago en productos. La indemnización alemana, si bien de ningún modo es el origen exclusivo de las dificultades, es, sin embargo, uno de los más claros ejemplos de la confusión de ideas que ha hecho tan difícil remediar el estropicio.

La confusión de ideas que ha dado lugar a nuestras desgracias es la confusión entre el punto de vista del consumidor y el del productor, o, más exactamente, del productor en un sistema de

competencia. Cuando fueron impuestas las indemnizaciones, los aliados se consideraron consumidores; creyeron que sería agradable tener a los alemanes para que trabajaran por ellos como esclavos temporales, y poder consumir, sin trabajar, lo que produjeran aquéllos. Entonces, después de concluido el tratado de Versalles, recordaron súbitamente que ellos también eran productores y que el influjo de los productos alemanes que habían estado pidiendo arruinaría sus industrias. Quedaron tan perplejos que comenzaron a rascarse la cabeza, pero ello no sirvió de nada, aunque lo hicieron en una reunión y la calificaron de Conferencia Internacional. El hecho simple es que las clases gobernantes del mundo son demasiado ignorantes y estúpidas para resolver un problema así, y demasiado engreídas para pedir consejo a quienes podrían ayudarlas.

Para simplificar nuestro problema, supongamos que una de las naciones aliadas estuviese formada por un solo individuo, un Robinson Crusoe que viviera en una isla desierta. Los alemanes estarían obligados, según el tratado de Versalles, a ofrecerle todos los artículos de primera necesidad a cambio de nada. Pero si él actuara como actuaron las potencias, diría: «No; no me traigáis carbón, que ello arruinaría mi industria de leñador; no me traigáis pan, que ello arruinaría mi agricultura y mi ingenioso aunque primitivo aparato de moler; no me traigáis ropas, porque tengo una naciente industria de confección de vestidos con pieles de animales. No me importa que me traigáis oro, porque ello no puede hacerme daño; lo pondré en una cueva y no volveré a hacer uso de él. Pero de ningún modo estoy dispuesto a aceptar el pago en especies que puedan servirme de algo». Si nuestro imaginario Robinson Crusoe dijera esto, pensaríamos que la soledad ha alterado sus facultades mentales. Sin embargo, esto es exactamente lo que las naciones rectoras han dicho a los alemanes. Cuando una nación, en lugar de un individuo, es atacada de locura, se piensa de ella que está exhibiendo una notable sabiduría industrial.

La única diferencia notable entre Robinson Crusoe y una nación entera es que Robinson Crusoe organiza su tiempo cuerdamente y la nación no lo hace. Si un individuo consigue sus ropas sin dar nada a cambio, no pierde su tiempo confeccionándolas. Pero las naciones creen que deben producir todo lo que necesitan, excepto cuando hay algún obstáculo natural, como el clima. Si las naciones tuvieran sentido común, acordarían, por tratado internacional, qué cosas habría de producir cada nación, y dejarían de hacer más esfuerzos de los que hacen los individuos para producirlo todo. Ningún individuo intenta hacerse sus propias ropas, sus propios zapatos, su propia comida, su propia casa, etc.; sabe perfectamente que, si lo hiciera, tendría que contentarse con un muy bajo nivel de bienestar. Pero las naciones todavía no han comprendido el principio de la división del trabajo. Si lo comprendieran, podían haber permitido que Alemania pagase en ciertas clases de bienes, que ellas hubieran dejado de producir por su parte. Los hombres que hubiesen quedado sin trabajo podrían haber aprendido otro oficio a costa del estado. Pero esto hubiese requerido organizar la producción, lo cual es contrario a la ortodoxia empresarial.

Las supersticiones acerca del oro están curiosamente arraigadas, no solamente en quienes se benefician de ellas, sino aun en aquellos a quienes traen desgracia. En el otoño de 1931, cuando los franceses obligaron a los ingleses a abandonar el patrón oro, creyeron estar causándoles un mal, y los ingleses, en su mayor parte, coincidieron con ellos. Una especie de vergüenza, un sentimiento como de humillación nacional pasó por Inglaterra. Sin embargo, los mejores

economistas habían estado insistiendo en el abandono del patrón oro, y la experiencia subsiguiente ha demostrado que tenían razón. Tan ignorantes son los hombres en el manejo práctico de las finanzas, que el gobierno británico tuvo que ser compelido por la fuerza a hacer lo que más convenía a los intereses ingleses, y sólo la hostilidad de los franceses llevó a Francia a otorgar este involuntario beneficio a los ingleses.

De todas las ocupaciones que se suponen útiles, casi la más absurda es la minería de oro. El oro se extrae de la tierra en Sudáfrica y es transportado, con infinitas precauciones contra robos y accidentes, a Londres, París o Nueva York, donde nuevamente es colocado bajo tierra en las cámaras acorazadas de los bancos. Podría haber continuado bajo tierra en Sudáfrica. Posiblemente, las reservas bancarias hayan tenido alguna utilidad mientras se sostuvo que, llegada la ocasión, podrían utilizarse, pero tan pronto como se adoptó la política de no permitir que nunca descendieran por debajo de cierto mínimo, pasaron a representar lo mismo que si no existieran. Si yo digo que guardaré cien libras para un día lluvioso, tal vez sea sabio. Pero si digo que, por muy pobre que llegue a ser, nunca gastaré las cien libras, éstas dejan de ser una parte efectiva de mi fortuna, y daría lo mismo que las hubiese regalado. Ésta es, precisamente, la situación de las reservas bancarias si no han de consumirse en ninguna circunstancia. Por supuesto, no es más que una reliquia de la barbarie el que determinada parte del crédito nacional haya de basarse todavía en verdadero oro. En las transacciones privadas dentro de un país, el oro ha desaparecido. Antes de la guerra aún se empleaba en pequeñas cantidades, pero los que han crecido después de la guerra difícilmente conozcan el aspecto de una moneda de oro. Sin embargo, todavía se supone que, por cierto misterioso artificio, la estabilidad financiera de todos depende de un montón de oro en el banco central del país. Durante la guerra, cuando los submarinos hacían peligroso el transporte de oro, la ficción se llevó más lejos. Del oro que se extraía en Sudáfrica, una parte se consideraba en los Estados Unidos, otra parte en Inglaterra y otra en Francia, etc.; pero, de hecho, todo se quedaba en Sudáfrica. ¿Por qué no llevar la ficción un paso más allá y considerar que el oro ha sido extraído, dejándolo tranquilamente en la tierra?

La ventaja del oro, en teoría, es que proporciona una salvaguardia contra la deshonestidad de los gobiernos. Esto estaría muy bien si hubiese alguna forma de obligar a los gobiernos a observar el patrón oro durante una crisis; pero, de hecho, lo abandonan cada vez que les viene en gana. Todos los países europeos que tomaron parte en la última guerra depreciaron sus monedas, y al hacerlo cancelaron una parte de sus deudas. Alemania y Austria cancelaron la totalidad de su deuda interna con la inflación. Francia redujo el franco a un quinto de su primitivo valor, cancelando con ello cuatro quintas partes de todas las deudas del gobierno reconocidas en francos. La libra esterlina solamente vale unas tres cuartas partes de su primitivo valor en oro. Los rusos dijeron francamente que no pagarían sus deudas, pero ello se juzgó inicuo: la cancelación respetable requiere una cierta etiqueta.

El hecho es que los gobiernos, como otras gentes, pagan sus deudas si les interesa hacerlo, pero no de otro modo. Una garantía puramente legal, tal como el patrón oro, es inútil en tiempos de crisis, e inútil en otros períodos. Un individuo encuentra conveniente ser honesto en tanto quiera poder pedir nuevos préstamos y obtenerlos; pero, cuando ha agotado su crédito, le puede

resultar más ventajoso escaparse. Un gobierno está, respecto de sus súbditos, en una posición distinta de aquella en que se halla respecto de otros países. Sus súbditos están a su merced, y, por tanto, no tiene motivos para ser honesto con ellos, a menos que desee volver a pedirles prestado. Cuando, como ocurrió en Alemania después de la guerra, ya no hay más esperanzas de préstamo interno, el permitir que la moneda se devalúe, enjugando así toda la deuda interna, compensa a un país. Pero la deuda exterior es harina de otro costal. Los rusos, cuando cancelaron sus deudas con otros países, tuvieron que enfrentarse a una guerra contra el mundo civilizado, combinada con una feroz propaganda hostil. Son pocas las naciones en condiciones de enfrentar cosas de este tipo y, por lo tanto, la mayoría de países es prudente en lo tocante a la deuda externa. Es esto, y no el patrón oro, lo que determina con cuánta seguridad se puede prestar dinero a los gobiernos. La seguridad es escasa, pero no puede ser mayor hasta que exista un gobierno internacional.

No se suele comprender hasta qué punto las transacciones económicas dependen de las fuerzas armadas. La propiedad de riquezas se adquiere, en parte, por medio de la habilidad en los negocios; pero tal habilidad sólo es posible en el marco de una gran capacidad militar o naval. Fue por el empleo de la fuerza armada que los holandeses tomaron Nueva York a los indios, los ingleses a los holandeses y los norteamericanos a los ingleses. Cuando se encontró petróleo en los Estados Unidos, pertenecía a los ciudadanos norteamericanos; pero cuando se encuentra en algún país menos poderoso, la propiedad del petróleo pasa, de grado o por la fuerza, a los ciudadanos de una u otra de las grandes potencias. El proceso mediante el cual se efectúa este tránsito, por lo general, queda disimulado, pero en el fondo acecha la amenaza de guerra, y es esta amenaza latente la que fuerza las negociaciones.

Lo que decimos del petróleo es igualmente aplicable a la moneda y a las deudas. Cuando interesa a un gobierno envilecer su moneda o cancelar sus deudas, lo hace. Algunas naciones, es cierto, hacen gran alboroto en torno de la importancia moral de pagar las deudas, pero son naciones acreedoras. Y el que las naciones deudoras las escuchen se debe a su fuerza, y no a una convicción ética. Por tanto, hay un solo camino para asegurar una moneda estable, y es tener, de hecho, si no de derecho, un gobierno mundial único, en posesión de las únicas fuerzas armadas efectivas. Un gobierno así tendría interés en una moneda estable, y podría decretar un poder adquisitivo constante en relación con el promedio de las mercancías. Ésta es la única estabilidad verdadera, y el oro no la posee. En tiempos de crisis, las naciones soberanas no se comprometen ni siquiera con el oro. El argumento de que el oro asegura una moneda estable es, por tanto, falaz desde cualquier punto de vista.

Personas que se tenían a sí mismas por tercamente realistas, me han comunicado, en repetidas ocasiones, que el hombre, en los negocios, normalmente desea hacerse rico. La observación me ha convencido de que quienes me dieron tal seguridad, lejos de ser realistas, eran idealistas sentimentales, totalmente ciegos para los hechos más evidentes del mundo en que viven. Si los hombres de negocios realmente desearan hacerse ricos con más ardor del que ponen en mantener pobres a los demás, el mundo pronto se convertiría en un paraíso. Las finanzas y la moneda nos proporcionan un ejemplo admirable. Es obvio que en el interés general del conjunto de la comunidad empresarial está el tener una moneda estable y seguridad en el crédito. Evidentemente,

el garantizar en la realidad estas dos supremas aspiraciones requiere que haya un solo banco central en el mundo y solamente una moneda, que debe ser un papel moneda, controlado de modo de conservar los precios medios todo lo constantes que sea posible. Tal moneda no necesita el respaldo de una reserva de oro, sino el crédito del gobierno mundial, cuyo organismo financiero es el único banco central. Todo esto es tan ostensible que cualquier niño puede verlo. Sin embargo, los hombres de negocios no abogan por nada parecido. ¿Por qué? Por nacionalismo, es decir, porque están más ansiosos por mantener pobres a los extranjeros que por hacerse ricos ellos mismos.

Otra razón es la psicología del productor. Parece ser un tópico que el dinero solamente es útil porque puede cambiarse por mercancías, y, sin embargo, hay pocas personas para las que esto sea cierto, tanto emocional como racionalmente. En casi todas las transacciones, el vendedor queda más satisfecho que el comprador. Si compráis un par de zapatos todo el aparato de la venta se descarga sobre vosotros, y el vendedor de los zapatos se siente como si hubiese obtenido una pequeña victoria. Vosotros, por otra parte, no os decís: «¡Qué gusto verme libre de esos mugrientos y repugnantes pedazos de papel, que no podía comerme ni emplear como vestido, y tener, en cambio, este magnífico par de zapatos nuevos!». Consideramos nuestras compras sin importancia en comparación con nuestras ventas. Las únicas excepciones son los casos en que las existencias son limitadas. El hombre que compra un cuadro de un antiguo maestro queda más satisfecho que el hombre que lo vende; pero no cabe duda de que, cuando el antiguo maestro estaba vivo, se sentía más satisfecho al vender sus cuadros que sus protectores al comprárselos. La causa psicológica última de nuestra preferencia por el vender sobre el comprar es que preferimos el poder al placer. Esta característica no es universal: hay manirrotos que prefieren una vida corta y feliz. Pero sí es la característica de los individuos prósperos y enérgicos que dan el tono en una época de competencia. Cuando la mayor parte de la riqueza era heredada, la psicología del productor era menos dominante que hoy. Y es la psicología del productor lo que determina que los hombres estén más ansiosos por vender que por comprar, y que los gobiernos se den al risible intento de crear un mundo en el que todas las naciones vendan y ninguna nación compre.

La psicología del productor se complica por una circunstancia que distingue las relaciones económicas de la mayor parte de las otras. Si producís y vendéis algún artículo, hay dos clases de personas especialmente importantes para vosotros: vuestros competidores y vuestros clientes. Vuestros competidores os perjudican y vuestros clientes os benefician. Vuestros competidores son, evidente y comparativamente, pocos, en tanto que vuestros clientes están diseminados y, en gran parte, os son desconocidos. Tendéis, por tanto, a ser más conscientes de vuestros competidores que de vuestros clientes. Tal vez no sea éste el caso dentro de vuestro propio grupo, pero es casi seguro que será el caso en lo tocante a un grupo extranjero, de modo que venimos a atribuir a los grupos extranjeros intereses económicos contrarios a los nuestros.

La fe en las tarifas proteccionistas nace de ello. Consideramos a las naciones extranjeras más como competidoras en la producción que como posibles clientes, de modo que los hombres están dispuestos a perder los mercados extranjeros con tal de evitarse la competencia extranjera. Hubo una vez en un pueblecito un carnicero que se enfurecía con los demás carniceros que le quitaban la



clientela. Para arruinarlos, convirtió a todo el pueblo al vegetarianismo, y se sorprendió al ver que, como consecuencia, también él se arruinaba. La locura de este hombre parece increíble, y, sin embargo, no es mayor que la de las potencias. Todas han observado que el comercio exterior enriquece a otras naciones, y todas han establecido aranceles para destruir el comercio exterior. Todas se han asombrado al descubrir que resultaban tan perjudicadas como sus competidoras. Ninguna ha recordado que el comercio es recíproco y que una nación extranjera que vende a la propia nación, también le compra, directa o indirectamente. La razón por la que no lo han recordado es que el odio a las otras naciones las ha incapacitado para pensar con claridad en materias de comercio exterior.

En Gran Bretaña, el conflicto entre ricos y pobres, que ha sido la base de la división en partidos desde que terminó la guerra, ha incapacitado a la mayor parte de los industriales para comprender cuestiones monetarias. Puesto que las finanzas representan la riqueza, hay una tendencia en los ricos a seguir la dirección de los banqueros y financieros. Pero, en realidad, los intereses de los banqueros son opuestos a los intereses de los industriales: la deflación convenía a los banqueros, pero paralizaba la industria británica. No dudo que, si los asalariados no hubiesen tenido voto, la política británica desde la guerra hubiera consistido en una lucha encarnizada entre los financieros y los industriales. Tal y como estaban las cosas, sin embargo, los financieros y los industriales se pusieron de acuerdo contra los trabajadores, los industriales apoyaron a los financieros y el país fue llevado al borde de la ruina. Se salvó solamente por el hecho de que los financieros fueran derrotados por los franceses.

En todo el mundo, no solamente en Gran Bretaña, los intereses de las finanzas, en los años recientes, han sido opuestos a los intereses públicos en general. No es probable que este estado de cosas cambie por sí solo. No es probable que una comunidad moderna prospere si sus asuntos financieros son conducidos teniendo en cuenta únicamente los intereses de los financieros, sin considerar los efectos sobre el resto de la población. Cuando éste es el caso, no es prudente dejar que los financieros persigan desenfrenadamente su beneficio privado. Con el mismo criterio, podríamos explotar un museo en beneficio del conservador, dejándolo en libertad de vender el contenido tantas veces como le ofrecieran un buen precio. Hay algunas actividades en las cuales la búsqueda del beneficio privado conduce, en conjunto, a la promoción del interés general, y otras en las que no ocurre así. Como quiera que estuviesen en el pasado, las finanzas están ahora, definitivamente, en este último caso. El resultado es una creciente necesidad de interferencia gubernamental en las finanzas. Sería necesario considerar las finanzas y la industria como formando un conjunto y tratar de alcanzar el mayor beneficio posible para tal conjunto, y no separadamente para las finanzas. Las finanzas son más poderosas que la industria cuando ambas son independientes, pero los intereses de la industria se aproximan más a los de la comunidad que los intereses de las finanzas. Ésta es la razón por la que el mundo ha llegado a tal extremo: el excesivo poder de las finanzas.

Dondequiera que los menos han adquirido poder sobre los más, se han apoyado en alguna superstición que ha dominado a los más. Los antiguos sacerdotes egipcios descubrieron la forma de predecir los eclipses, que todavía eran considerados con terror por el populacho; del tal modo,

fueron capaces de arrancarle donativos y poderes que no hubieran podido obtener de otra manera. Se suponía que los reyes eran seres divinos, y se tuvo a Cromwell por sacrílego cuando cortó la cabeza de Carlos I. En nuestros días, los financieros dependen de la supersticiosa reverencia hacia el oro. El ciudadano ordinario se queda mudo de espanto cuando le hablan de reservas en oro, emisión de billetes, inflación, deflación, reflación y todo el resto de la jerga. Siente que cualquiera que pueda hablar con sospechosa facilidad de tales materias debe de ser muy sabio, y no se atreve a preguntar qué dice. No comprende lo poco que representa verdaderamente el oro en las modernas transacciones, aunque quedaría sin saber qué decir si hubiera de explicar cuáles son sus funciones. Siente vagamente que es probable que su país sea más seguro cuando guarda gran cantidad de oro, y así se alegra cuando las reservas aumentan y se entristece cuando disminuyen.

Esta situación de incomprensivo respeto por parte del público en general es exactamente lo que necesita el financiero para que la democracia no le ate las manos. Tiene, por supuesto, muchas otras ventajas en sus relaciones con la opinión. Siendo inmensamente rico, puede fundar universidades y asegurarse de que la parte más influyente de la opinión académica le esté sometida. A la cabeza de la plutocracia, es el jefe natural de todos aquellos cuyo pensamiento político esté dominado por el miedo al comunismo. Poseedor del poder económico, puede distribuir la prosperidad o la ruina a naciones enteras, según se le antoje. Pero dudo que alguna de esas armas resulte eficaz sin ayuda de la superstición. Es un hecho notable que, a pesar de la importancia de la economía para cualquier hombre, mujer o niño, la materia casi nunca se enseña en las escuelas, y aún en las universidades la estudia solamente una minoría. Además, esta minoría no aprende estas cuestiones como las aprendería si no hubiese intereses políticos en juego. Hay unas pocas instituciones en que se enseña sin finalidad plutocrática, pero son muy pocas; en general, el tema se enseña siempre para mayor gloria del *statu quo* económico. Todo esto, imagino, está relacionado con el hecho de que la superstición y el misterio son eficaces para los que detentan el poder financiero.

En las finanzas, como en la guerra, se da el hecho de que casi todos aquellos que tienen capacidad técnica, tienen también propensiones contrarias a los intereses de la comunidad. Cuando tienen lugar conferencias de desarme, los expertos navales y militares son el obstáculo principal para su buen éxito. No es que tales hombres sean deshonestos, sino que sus preocupaciones habituales les impiden ver cuestiones relativas a armamentos en su perspectiva justa. Exactamente lo mismo ocurre con las finanzas. Casi nadie sabe nada acerca de ellas, excepto quienes se dedican a obtener dinero del actual sistema, y que, naturalmente, no pueden adoptar puntos de vista completamente imparciales. Sería necesario, para resolver esta situación, que las democracias del mundo tomaran conciencia de la importancia de las finanzas y buscaran la manera de simplificar sus principios para que fueran ampliamente comprendidos. Hay que admitir que ello no es fácil, pero no creo que sea imposible. Uno de los impedimentos para el éxito de la democracia en nuestra época es la complejidad del mundo moderno, que hace cada vez más difícil para el hombre y la mujer ordinarios formarse una opinión inteligente sobre cuestiones políticas, y aun decidir quién es la persona cuyo juicio experto merece el mayor respeto. El remedio de este mal está en mejorar la educación y en dar con modos de explicar la estructura de la sociedad más

fáciles de entender que los empleados actualmente. Todo creyente en la democracia efectiva debe estar a favor de esta reforma. Pero quizá no queden creyentes en la democracia, como no sea en Siam y en las regiones más remotas de Mongolia.

# La ascendencia del fascismo

Cuando comparamos nuestra época con la de Jorge I, por ejemplo, adquirimos conciencia de un cambio profundo en el tono intelectual, que ha sido seguido de un cambio correspondiente en el tono de la política. En cierto sentido, la actitud de hace doscientos años podía llamarse *racional*, y lo que resulta más característico de nuestro tiempo podría llamarse *antirracional*. Pero quiero emplear estas palabras sin que se infiera la aceptación completa de una actitud ni el rechazo absoluto de otra. Además, es importante recordar que los acontecimientos políticos toman su color muy frecuentemente de las teorizaciones de tiempos anteriores: suele haber un intervalo considerable entre la promulgación de una teoría y su repercusión práctica. La política inglesa en 1860 estaba dominada por las ideas expresadas en 1776 por Adam Smith; la política alemana de hoy es la realización de las teorías establecidas por Fichte en 1807; la política rusa desde 1917 ha dado cuerpo a las doctrinas del *Manifiesto Comunista*, que data de 1848. Para comprender la época presente, por tanto, es necesario retroceder hasta un tiempo considerablemente anterior.

Una doctrina política ampliamente difundida tiene, por regla general, dos clases de causas muy diferentes. De un lado, hay antecedentes intelectuales: hombres que tienen teorías avanzadas elaboradas, por desarrollo o por reacción, a partir de teorías previas. De otro lado, hay circunstancias políticas y económicas que predisponen a la gente a aceptar opiniones que contribuyen a ciertos estados de ánimo. Estas circunstancias por sí solas no dan una explicación completa cuando, como sucede muy a menudo, no se tienen en cuenta los antecedentes intelectuales. En el caso particular que nos ocupa, diversos sectores de opinión del mundo de posguerra han tenido determinados motivos de descontento que les han hecho simpatizar con una cierta filosofía general creada en una fecha muy anterior. Me propongo considerar primero esta filosofía y tocar después las razones de su actual popularidad.

La rebelión contra la razón comenzó como una rebelión contra el *razonamiento*. En la primera mitad del siglo XVIII, mientras Newton imperaba en la mente de los hombres, estaba extendida la idea de que el camino al conocimiento consistía en el descubrimiento de leyes generales simples, de las que pudieran sacarse conclusiones por razonamiento deductivo. Mucha gente olvidó que la ley de la gravitación de Newton era producto de un siglo de cuidadosa observación, y supuso que las leyes generales podían ser descubiertas a la luz de la naturaleza. Había religión natural, ley natural, moral natural, y así sucesivamente. Se presumía que estos temas consistían en ingerencias demostrativas elaboradas a partir de axiomas evidentes, al estilo de Euclides. La consecuencia política de este punto de vista fue la doctrina de los derechos del hombre, según se predicó durante las revoluciones americana y francesa.

Pero en el mismo momento en que la construcción del Templo de la Razón parecía estar a punto de terminarse, fue colocada una bomba que, al fin, hizo volar hasta el cielo todo el edificio. El hombre que colocó la bomba fue David Hume. Su *Tratado de la naturaleza humana*, publicado en 1739, lleva por subtítulo «Intento de introducir el método experimental de razonamiento en los temas morales». Ello expresa por entero su intención, pero sólo la mitad de sus logros. Su intención era sustituir la observación y la inducción por la deducción a partir de axiomas

nominalmente evidentes. Por su naturaleza intelectual, fue un racionalista completo, aunque más de la variedad baconiana que de la aristotélica. Pero su combinación, casi sin par, de agudeza y honestidad intelectual lo condujo a ciertas conclusiones devastadoras: la de que la inducción es un hábito sin justificación lógica y la de que la fe en la causalidad es poco más que superstición. Se seguía de ello que la ciencia, así como la teología, habían de ser relegadas al limbo de las esperanzas ilusorias y de las convicciones irracionales.

En Hume, el racionalismo y el escepticismo convivían pacíficamente. El escepticismo era solamente para el estudio y había de ser olvidado en los asuntos de la vida práctica. Además, la vida práctica había de ser gobernada, en lo posible, por los mismos métodos científicos que su escepticismo impugnaba. Tal compromiso sólo era posible para un individuo que era, a partes iguales, filósofo y hombre de mundo; hay también un aroma de aristocrático conservadurismo en la reserva de una incredulidad esotérica para los iniciados. El mundo, en general, se negó a aceptar en su integridad las doctrinas de Hume. Sus sucesores rechazaban su escepticismo, mientras que sus adversarios alemanes ponían el acento sobre él, como inevitable consecuencia de una postura meramente científica y racional. Así, debido a sus enseñanzas, la filosofía inglesa se hizo superficial, mientras la filosofía alemana se hacía antirrational —en ambos casos por temor a un agnosticismo intolerable. El pensamiento europeo jamás recobró su entusiasmo anterior; entre los sucesores de Hume, sin excepción, cordura ha significado superficialidad, y profundidad ha significado cierto grado de locura. En las discusiones más recientes acerca de la filosofía más adecuada a la física cuántica, siguen su curso los viejos debates provocados por Hume.

La filosofía que ha sido distintiva de Alemania comienza con Kant, y comienza como reacción contra Hume. Kant estaba decidido a creer en la causalidad, en Dios, en la inmortalidad, en la ley moral, y así sucesivamente; pero comprendió que la filosofía de Hume hacía todo esto muy difícil. Inventó, por tanto, una distinción entre razón pura y razón *práctica*. La razón pura correspondía a lo que se podía probar, que no era mucho; la razón práctica se ocupaba de lo necesario para la virtud, que era una buena cosa. Desde luego, resulta obvio que la razón pura era simplemente la razón, mientras que la razón *práctica* era el prejuicio. Así, Kant reintrodujo en la filosofía el recurso a algo reconocido como exterior a la esfera de la racionalidad teórica, que se había proscrito de las escuelas desde el auge del escolasticismo.

Aún más importante que Kant, desde nuestro punto de vista, fue su sucesor inmediato, Fichte, quien, al pasar de la filosofía a la política, inauguró el movimiento que dio origen a lo que hoy es el nacionalsocialismo. Pero antes de hablar de él, hay algo más que decir acerca del concepto de razón.

En vista del fracaso en la búsqueda de una respuesta a Hume, ya no es posible considerar la razón como algo absoluto, todas cuyas desviaciones deban ser condenadas en el terreno teórico. Sin embargo, hay una diferencia evidente, e importante, entre la disposición mental de los radicales filosóficos, digamos, y la de gentes tales como los fanáticos mahometanos primitivos. Si llamamos racional a la primera tendencia e irracional a la segunda, está claro que en los tiempos recientes ha habido un incremento de la irracionalidad.

Creo que lo que en la práctica entendemos por razón puede ser definido por tres

características. En primer lugar, confía más en la persuasión que en la fuerza; en segundo lugar, trata de persuadir por medio de argumentos en cuya completa validez cree el hombre que los emplea; y en tercer lugar, en la formación de opiniones, utiliza la observación y la inducción en todo lo posible, y la intuición lo menos posible. La primera de tales características excluye la Inquisición; la segunda excluye métodos tales como los empleados en la propaganda británica de guerra, que Hitler elogia fundándose en que la propaganda «debe reducir su nivel intelectual en proporción a las dimensiones de la masa a la que tiene que atrapar»; la tercera prohíbe el uso de grandes afirmaciones, tales como la del presidente Andrew Jackson a propósito del Mississippi: «El Dios del universo trazó este gran valle para que perteneciera a una sola nación», lo cual era evidente para él y para sus oyentes, pero nada fácil de demostrar a quien lo hubiese puesto en duda.

La confianza en la razón, tal y como la hemos definido, supone una cierta comunidad de intereses y de perspectiva entre uno y su auditorio. Es cierto que la señora Bond la puso a prueba con sus patos al gritar: «Venid a que os mate, pues habéis de ser guisados, y mis clientes han de hartarse»; pero, en general, el recurso a la razón se tiene por ineficaz con aquellos a quienes tratamos de devorar. Los que creen en la alimentación carnívora no tratan de encontrar argumentos que puedan parecer válidos al cordero, y Nietzsche no trata de persuadir a las masas, a las que califica de conjunto de «contrahechos y remendados». Ni trata Marx de obtener el apoyo de los capitalistas. Como demuestran estos ejemplos, el recurso a la razón es más fácil cuando el poder está incuestionablemente limitado a una oligarquía. En la Inglaterra del siglo XVIII solamente las opiniones de los aristócratas y las de sus amigos eran importantes y siempre podían ser expuestas en forma racional a otros aristócratas. A medida que la parroquia política se hace más grande y más heterogénea, el recurso a la razón se hace más difícil, ya que existen pocos supuestos universalmente aceptados a partir de los cuales pueda buscarse acuerdo. Cuando no se encuentran tales supuestos, los hombres tienden a confiar en sus propias intuiciones; y puesto que las intuiciones de los distintos grupos difieren, la confianza en ellas conduce a la lucha y al poder políticos.

Las rebeliones contra la razón, en este sentido, son un fenómeno recurrente en la historia. El budismo primitivo fue racional; sus formas posteriores, y el hinduismo, que lo reemplazó en la India, no lo fueron. En la antigua Grecia, los órficos estaban en rebelión contra la racionalidad homérica. De Sócrates a Marco Aurelio, los hombres prominentes del mundo antiguo fueron, en lo fundamental, racionales; después de Marco Aurelio, aun los conservadores neoplatónicos estuvieron llenos de supersticiones. Excepto en el mundo mahometano, los derechos de la razón estuvieron suspendidos hasta el siglo XI; después, con el escolasticismo el Renacimiento y la ciencia, fueron ganando terreno. Tuvo lugar una reacción con Rousseau y Wesley, pero fue contenida por los triunfos de la ciencia y la técnica del siglo XIX. La fe en la razón alcanzó su punto más alto en la década de 1860 a 1870; desde entonces ha disminuido gradualmente y continúa disminuyendo. Racionalismo y antirracionalismo han existido desde el comienzo de la civilización griega; y, cada vez que pareció probable que una de las dos posturas llegara a ser completamente dominante, se produjo, por reacción, un resurgimiento de la opuesta.

La rebelión moderna contra la razón difiere en un importante aspecto de la mayoría de las que la precedieron. Desde los órficos en adelante, el objetivo habitual, en el pasado, era la salvación —un complejo concepto que abarca bondad y felicidad y que se alcanza, por regla general, por medio de alguna extrema renuncia. Los irracionistas de nuestro tiempo no persiguen la salvación, sino el poder. Y así desarrollan una ética opuesta a la del cristianismo y el budismo; y a causa de su afán de poder, necesariamente, se mezclan en la política. Su genealogía, entre los escritores, es Fichte, Carlyle, Mazzini, Nietzsche, con defensores como Treitschke, Rudyard Kipling, Houston Chamberlain y Bergson. Opuestos a este movimiento podemos considerar a los benthamitas y a los socialistas como dos alas de un mismo partido; tanto los unos como los otros son cosmopolitas, son democráticos, condenan el interés económico privado. Las diferencias *inter se* sólo afectan a los medios, no a los fines, en tanto que el nuevo movimiento, que culmina (hasta ahora) en Hitler, difiere de uno y de otro en cuanto a los fines, y difiere aun de la tradición toda de la civilización cristiana.

La finalidad que deben perseguir los hombres de estado, según la conciben casi todos los irracionistas a partir de los cuales se ha desarrollado el fascismo, fue claramente establecida por Nietzsche. En oposición consciente al cristianismo, así como al utilitarismo, Nietzsche rechaza las doctrinas de Bentham en lo tocante a la felicidad y *al mayor número*. «La humanidad —dice— es mucho más un medio que un fin... La humanidad no es más que el material experimental». La finalidad que propone es la grandeza de individuos excepcionales: «El objeto es alcanzar esa enorme *energía de grandeza* que puede modelar al hombre del futuro por medio de la disciplina y también por medio de la aniquilación de millones de contrahechos y remendados, los cuales pueden, sin embargo, librarse de *la perdición*, a la vista del sufrimiento *creado de este modo*, nada semejante al cual se ha visto jamás». Debemos observar que esta concepción de los fines no puede ser considerada en sí misma como contraria a la razón, ya que las cuestiones relacionadas con los fines no pueden ser objeto de argumentación racional. Puede *desagradarnos* —a mí me desagradaba—, pero no podemos probar nada en contra de ella, como nada puede probar Nietzsche en su favor. Hay, sin embargo, una conexión natural con la irracionalidad, ya que la razón requiere imparcialidad, en tanto que el culto al superhombre siempre tiene como premisa menor la afirmación: «Yo soy un superhombre».

Los fundadores de la escuela de pensamiento de la cual surgió el fascismo tienen todos ciertas características comunes. Buscan el bien en la *voluntad*, más que en el sentimiento o en el conocimiento; valoran más el poder que la felicidad; prefieren la fuerza al argumento, la guerra a la paz, la aristocracia a la democracia, la propaganda a la imparcialidad científica. Abogan por una forma de austeridad espartana, como opuesta a la cristiana; es decir, consideran la austeridad como un medio para obtener dominio sobre los demás, no como una autodisciplina que ayuda a alcanzar la virtud y, sólo en el otro mundo, la felicidad. Los últimos de entre ellos están imbuidos de darwinismo vulgar y consideran la lucha por la vida como el origen de especies superiores; pero se trata más de una lucha entre razas que de una lucha entre individuos, como la que defendían los apóstoles de la libre competencia. Placer y conocimiento, concebidos como fines, se les antojan demasiado pasivos. Sustituyen el placer por la gloria, y el conocimiento por la

afirmación pragmática de que lo que ellos desean es la verdad. En Fichte, Carlyle y Mazzini, estas doctrinas están todavía envueltas en un manto de hipocresía moral convencional; en Nietzsche, avanzan por primera vez desnudas y sin vergüenza.

Fichte ha recibido menos reconocimiento del que le corresponde en la iniciación de este gran movimiento. Comenzó como metafísico abstracto, pero ya entonces mostró cierta arbitraria y egocéntrica disposición. Toda su filosofía parte de la proposición «Yo soy Yo», respecto de lo cual dice: «El ego se *postula a sí mismo* y es como consecuencia de este mero postularse a sí mismo; es al mismo tiempo el agente y el resultado de la acción, lo activo y lo que es producido por la actividad; Yo soy expresa un hecho (*Thathandlung*). El ego es porque se ha postulado a sí mismo».

El ego, de acuerdo con esta teoría, existe por voluntad de existir. Poco después vemos que el no-ego también existe porque el ego así lo quiere; pero un no-ego así generado nunca llega a ser verdaderamente externo al ego que decide postularlo. Luis XIV dijo: *L'état c'est moi*; Fichte dijo: «El universo soy yo». Como hizo notar Heine al cotejar a Kant con Robespierre, «en comparación con nosotros los alemanes, vosotros los franceses sois sumisos y moderados».

Fichte, es cierto, explica al cabo de un rato que cuando dice *Yo* quiere decir *Dios*; pero el lector ya no recobra por entero la tranquilidad.

Cuando, como resultado de la batalla de Jena, Fichte tuvo que huir de Berlín, empezó a pensar que había venido postulando demasiado vigorosamente el no-ego en forma de Napoleón. A su regreso, en 1807, pronunció sus famosos *Discursos a la nación alemana*, en los que, por primera vez, se expuso íntegramente el credo del nacionalismo. Estos discursos se inician con la explicación de que el alemán es superior a todos los demás pueblos modernos, porque solamente él tiene una lengua pura. (Los rusos, los turcos, los chinos, por no mencionar a los esquimales y a los hotentotes, también tienen lenguas puras, pero no fueron mencionados en los libros de historia de Fichte). La pureza de la lengua alemana hace que solamente los alemanes sean capaces de profundidad; concluye que «tener carácter y ser alemán indudablemente es lo mismo». Pero si el carácter alemán ha de ser preservado de las corruptoras influencias extranjeras, y si la nación alemana ha de ser capaz de actuar como un todo, tiene que haber una nueva clase de educación, que ha de «moldear a los alemanes en un cuerpo colectivo». La nueva educación, dice, «debe consistir esencialmente en esto: en destruir completamente el libre albedrío». Añade que la voluntad «es la verdadera raíz del hombre».

No debe haber comercio exterior más allá de lo absolutamente inevitable. Debe haber servicio militar universal: todo el mundo ha de ser obligado a luchar, no por el bienestar material, no por la libertad, no en defensa de la constitución, sino bajo el impulso de «la llama devoradora del más alto patriotismo, que envuelve a la nación como la vestidura de lo eterno, por la cual los nobles de espíritu se sacrifican gozosos, y los innobles, que solamente existen por los demás, deben sacrificarse igualmente».

Esta doctrina, la de que el hombre *noble* es el propósito de la humanidad y de que el *innoble* no tiene derechos propios, es la esencia del moderno ataque a la democracia. El cristianismo enseñó que todo ser humano tiene un alma inmortal, y que, a este respecto, todos los hombres son



iguales; los *derechos del hombre* fueron tan sólo un desarrollo de la doctrina cristiana. El utilitarismo, en tanto que no concedía *derechos* absolutos al individuo, daba el mismo valor a la felicidad de un hombre que a la felicidad de otro; y así, conducía a la democracia del mismo modo que la doctrina de los derechos naturales. Pero Fichte, como una especie de Calvino político, tomó a ciertos hombres por elegidos y rechazó a todos los demás como a seres sin importancia.

La dificultad, por supuesto, está en saber quiénes son los elegidos. En un mundo en el que la doctrina de Fichte fuese aceptada universalmente, todo hombre se consideraría *noble* y se uniría a algún partido de gentes lo bastante similares a él como para dar la impresión de compartir algo de su nobleza. Estas gentes podrían ser su propia nación, como en el caso de Fichte, o su propia clase, como en el de un comunista proletario, o su propia familia, como en el de Napoleón. No existe criterio objetivo de *nobleza* con excepción del éxito en la guerra; consecuentemente, la guerra es el resultado necesario de este credo.

La visión de la vida de Carlyle se origina, en lo fundamental, en la de Fichte, el individuo que más fuertemente influyó en sus opiniones. Pero Carlyle añadió algo que ha sido característico de la escuela desde entonces: una especie de socialismo y una preocupación por el proletariado que, en realidad, no es sino rechazo del industrialismo y del *nouveau riche*. Carlyle lo hizo tan bien que engañó incluso a Engels, quien, en su obra sobre la clase obrera inglesa en 1844, lo menciona muy elogiosamente. En vista de esto, poco ha de extrañarnos el que muchas gentes fuesen atraídas por la fachada socialista del nacionalsocialismo.

Carlyle, en efecto, todavía encuentra incautos. Su «Culto a los héroes» parece algo muy elevado; no necesitamos, dice, parlamentos electos, sino «héroes-reyes y todo un mundo no antiheroico». Para comprender esto, debemos estudiar su traducción en hechos. Carlyle, en *Past and Present*, presenta como modelo al abate Sansón, del siglo XII; pero quienquiera que no acepte a este personaje bajo palabra, y que, en cambio, lea la *Chronicle of Jocelin of Brakelonde*, hallará que el abate era un rufián sin escrúpulos, en el que se combinaban los vicios de un terrateniente tiránico con los de un abogado embrollón. Los demás héroes de Carlyle son, por lo menos, igualmente discutibles. Las matanzas de Cromwell en Irlanda le sugieren el comentario: «Pero en tiempos de Oliverio, como digo, todavía se creía en los juicios de Dios; en los tiempos de Oliverio todavía no existía esa jerga insensata de “abolir las Penas Capitales”, de Juan Jacobo Filantropía, ni la universal agua de rosas en este mundo todavía tan lleno de pecado... Solamente en las decadentes generaciones posteriores... puede tal indiscriminado amasijo de Bien y de Mal, en una melaza universal... tener lugar sobre nuestro planeta». De muchos de sus restantes héroes, tales como Federico el Grande, el doctor Francia y el gobernador Eyre, todo lo que necesitamos decir es que su característica común fue la sed de sangre.

Los que todavía piensen que Carlyle fue en algún sentido más o menos liberal, deben leer su capítulo sobre la democracia en *Past and Present*. En su mayor parte está dedicado al elogio de Guillermo el Conquistador y a la descripción de la amable existencia que disfrutaban los siervos de su tiempo. Después hay una definición de la libertad: «La verdadera libertad del hombre, diríamos, consiste en descubrir, o en ser obligado a descubrir, el camino recto, y en seguirlo» (pág. 263). Pasa luego a declarar que la democracia «representa la desesperanza de encontrar

héroes que os gobiernen, y la resignada conformidad con la falta de ellos». El capítulo termina estableciendo, en elocuente lenguaje profético, que cuando la democracia haya finalizado su curso, el problema que quedará es «el de dar con el gobierno de vuestros Verdaderos Superiores». ¿Hay en todo esto una sola palabra que no suscribiera Hitler?

Mazzini fue un hombre más moderado que Carlyle, del que disentía en cuanto se refiere al culto de los héroes. No el gran hombre individual, sino la nación, fue el objeto de su culto; y, mientras situaba a Italia en el lugar más prominente, concedía un papel a cada nación europea, excepto Irlanda. Creía, sin embargo, como Carlyle, que el deber había de anteponerse a la felicidad, incluso a la felicidad colectiva. Pensaba que Dios había revelado a cada conciencia humana lo que es justo, y que todo lo que hacía falta era que todo el mundo obedeciese la ley moral como la sintiera en su corazón. No comprendió jamás que personas distintas pueden diferir esencialmente en cuanto a lo que la ley moral ordena, ni que, en realidad, lo que estaba pidiendo era que los demás actuaran de acuerdo con la revelación de él. Puso la moral por sobre la democracia, diciendo: «El simple voto de una mayoría no constituye soberanía si contradice de un modo evidente los preceptos morales supremos... La voluntad del pueblo es sagrada cuando interpreta y aplica la ley moral; nula e impotente, cuando se disocia de la ley y sólo representa el capricho». Ésta es también la opinión de Mussolini.

Sólo un elemento importante se ha añadido desde entonces a las doctrinas de esta escuela, a saber: la fe pseudodarwiniana en la «raza». (Fichte hacía de la superioridad alemana una cuestión de lengua, no de herencia biológica). Nietzsche, que, a diferencia de sus seguidores, no es nacionalista ni antisemita, aplica la doctrina únicamente entre diferentes individuos: quiere que se impida la reproducción del desadaptado y confía en producir, con los métodos de cruce de los criadores de perros, una raza de superhombres que tenga todo el poder y en cuyo solo beneficio exista el resto de la humanidad. Pero escritores posteriores de similar visión han tratado de demostrar que toda excelencia corresponde a su propia raza. Los profesores irlandeses escriben libros para probar que Homero fue irlandés; los antropólogos franceses presentan evidencia arqueológica de que los celtas y no los teutones fueron la fuente de la civilización en la Europa septentrional; Houston Chamberlain expone por extenso que Dante fue alemán y que Cristo no fue judío. El acento puesto en la raza ha sido universal entre los angloindios, que infectaron a la Inglaterra imperialista por medio de Rudyard Kipling. Sin embargo, el elemento antisemita nunca ha sido importante en Inglaterra, aunque un inglés, Houston Chamberlain, fue principal responsable de que se le diera una falsa base histórica en Alemania, donde ha persistido desde la Edad Media.

En relación con la raza, si la política no interviniera, bastaría con decir que no se conoce nada políticamente importante. Puede tomarse como probable que existan diferencias mentales genéticas entre razas; pero lo cierto es que todavía no sabemos cuáles puedan ser tales diferencias. En el hombre adulto, los efectos del medio ambiente enmascaran los de la herencia. Además, las diferencias raciales entre los diversos europeos son menos definidas que las existentes entre los blancos, los amarillos y los negros; no hay características físicas bien definidas que permitan diferenciar con certeza a los miembros de las distintas naciones europeas modernas, puesto que

todas son producto de la mezcla de linajes diversos. Cuando se trata de la superioridad mental, todas las naciones civilizadas pueden expresar una pretensión plausible, lo que prueba que las pretensiones de todos son igualmente vanas. Es *posible* que los judíos sean inferiores a los alemanes, pero es igualmente posible que los alemanes sean inferiores a los judíos. Toda la tarea de introducir en tal cuestión la jerga pseudo-darwiniana es totalmente acientífica. Sea lo que fuere lo que lleguemos a conocer desde ahora en adelante, hasta el momento presente no tenemos ningún terreno firme en que fundamentar el deseo de hacer prevalecer una raza en detrimento de otra.

Todo el movimiento, desde Fichte en adelante, es un método para reforzar la autoestima y el afán de poder por medio de creencias que nada tienen en su favor con excepción del ser halagadoras. Fichte necesitaba una doctrina que le hiciera sentirse superior a Napoleón; Carlyle y Nietzsche buscaron en el mundo de la imaginación algo que les compensase de los males que padecieron; el imperialismo británico de la época de Rudyard Kipling fue debido a la vergüenza de haber perdido la supremacía industrial; y la locura hitleriana de nuestro tiempo es un manto de mitos con el que el ego germánico quiere abrigarse de las ráfagas heladas de Versalles. Ningún hombre piensa cuerdamente cuando su autoestima ha sufrido una herida mortal, y los que humillan deliberadamente a una nación sólo deben agradecerse a sí mismos el que se convierta en una nación de locos.

Esto me lleva a las razones por las que se llegó a la amplia aceptación de la irracional y aun antirracional doctrina que hemos estado considerando. En casi todas las épocas, toda clase de profetas predicaban toda clase de doctrinas, pero las que llegan a ser populares han de tener un especial atractivo para el estado de ánimo propio de las circunstancias del período. Las doctrinas características de los modernos irracionistas son ahora, como hemos visto: acento puesto sobre la *voluntad*, en oposición al pensamiento y al sentimiento; glorificación del poder; creencia en el intuitivo «postular» proposiciones, en oposición a la prueba inductiva y a la observación. Esta disposición mental es la natural reacción de aquellos que tienen la costumbre de manejar mecanismos modernos, como aeroplanos, y también la de aquellos que tienen menos poder que antes, pero son incapaces de hallar un terreno racional en el que restaurar su primitiva preponderancia. El industrialismo y la guerra, a la vez que crearon el hábito de la fuerza mecánica, causaron un profundo cambio en el poder político y económico, y dejaron, en consecuencia, a grandes grupos predispuestos a la autoafirmación pragmática. De aquí el desarrollo del fascismo.

Comparando el mundo de 1920 con el de 1820, vemos que ha habido un gran aumento del poder de: grandes industriales, asalariados, mujeres, herejes y judíos. (Por *herejes* entiendo aquellos cuya religión no es la del gobierno de su país). Correlativamente, ha habido una disminución del poder de: monarcas, aristocracias, eclesiásticos, clases medias bajas y varones, en oposición a las mujeres. Los grandes industriales, si bien más fuertes que en ningún otro período anterior, se sintieron inseguros a causa de la amenaza del socialismo y, más particularmente, por miedo a Moscú. Los intereses belicistas —generales, almirantes, aviadores, fabricantes de armamento— se hallaban en el mismo caso: fuertes por el momento, pero amenazados por la horda pestilente de bolcheviques y pacifistas. Los grupos sociales ya vencidos —los reyes y

nobles, los pequeños comerciantes, los hombres que por temperamento se oponían a la tolerancia religiosa, y los que añoraban los días de la dominación masculina sobre las mujeres— parecían estar definitivamente hundidos y acabados; los acontecimientos económicos y culturales, se pensaba, no habían dejado lugar para ellos en el mundo moderno. Naturalmente, estaban descontentos y, colectivamente, eran numerosos. La filosofía nietzscheana estaba psicológicamente adaptada a sus necesidades mentales, y, muy inteligentemente, los industriales y militaristas se valieron de ella para aglutinar a los grupos vencidos en un partido que sirviera de base a una reacción medieval en todos los terrenos, excepto en la industria y la guerra. En relación con la industria y la guerra, había de darse todo lo que fuera moderno en el campo de la técnica, pero no en el reparto de poder ni en los esfuerzos por la paz que hacían a los socialistas peligrosos para los magnates existentes.

Así, los elementos irracionales de la filosofía nazi se deben, políticamente hablando, a la necesidad de ganar el apoyo de sectores que ya no tenían *raison d'être*, mientras que los elementos comparativamente sanos se deben a los industrialistas y militaristas. Los primeros elementos son «irracionales» porque es escasamente posible que el pequeño comerciante, por ejemplo, pueda ver realizadas sus esperanzas, y las creencias fantásticas son su único refugio contra la desesperación; *per contra*, las esperanzas de los industrialistas y militaristas pueden ser realizadas por medio del fascismo, pero difícilmente de cualquier otro modo. El hecho de que sus esperanzas sólo puedan cumplirse con la ruina de la civilización no los hace irracionales, sino únicamente satánicos. Estos hombres constituyen, intelectualmente, el mejor elemento y, moralmente, el peor; el resto, deslumbrado por la visión de la gloria, del heroísmo y del autosacrificio, se ha quedado ciego para sus verdaderos intereses, y en una ráfaga de emoción ha consentido en ser utilizado para propósitos que no son los suyos propios. Ésta es la psicopatología del nazismo.

Hay otra razón por la que el moderno culto de lo irracional, en Alemania o en cualquier otra parte, es incompatible con cualquier forma tradicional de cristianismo. Inspirado por el judaísmo, el cristianismo adoptó la noción de verdad, con la virtud correlativa de la fe. La noción y la virtud sobrevivieron en la «duda sincera», del mismo modo en que se mantuvieron todas las virtudes cristianas entre los librepensadores victorianos. Pero, gradualmente, la influencia del escepticismo y de la propaganda hizo que el descubrimiento de la verdad pareciera imposible, afirmar la falsedad aparentaba ser algo muy provechoso. La probidad intelectual fue así destruida. Hitler, explicando el programa nazi, dice:

«El estado nacional considerará la ciencia como un medio para incrementar el orgullo nacional. No sólo la historia del mundo, sino también la historia de la civilización, deben ser enseñadas desde este punto de vista. El inventor ha de aparecer como un gran hombre, no solamente como inventor, sino, aún más, como un conciudadano. La admiración por cualquier gran hazaña debe combinarse con el orgullo de que el afortunado que la realice sea miembro de nuestra nación. Debemos elegir a los más grandes entre la masa de grandes nombres de la historia de Alemania y mostrarlos a la juventud de una manera tan impresionante que se conviertan en los pilares de un inquebrantable sentimiento nacionalista».

El concepto de ciencia como búsqueda de la verdad ha desaparecido tan completamente del pensamiento de Hitler, que ni siquiera lo discute. Como sabemos, se ha llegado a considerar nociva la teoría de la relatividad por haber sido concebida por un judío. La Inquisición rechazó la doctrina de Galileo por considerarla falsa; pero Hitler acepta o rechaza doctrinas por motivos políticos, sin traer a colación la idea de verdad o falsedad. El pobre William James, que ideó esta concepción, quedaría horrorizado si viese el empleo que de ella se hace; pero una vez que se abandona el concepto de verdad objetiva, está claro que la pregunta «¿en qué creeré?» ha de quedar contestada, como escribí en 1907, por «el recurso a la fuerza y la puesta a punto de los grandes batallones», no por métodos teológicos ni científicos. Los estados cuya política se basa en la rebelión contra la razón han de verse, por tanto, en conflicto no solamente con el conocimiento científico, sino también con las iglesias, dondequiera que sobreviva un cristianismo verdadero.

Un elemento importante en el origen de la rebelión contra la razón es que muchos hombres capaces y enérgicos no hallan salida para su afán de poder, y en consecuencia se hacen subversivos. Los pequeños estados, antiguamente, daban poder político a mayor número de hombres, y los pequeños negocios daban poder económico a mayor número de hombres. Considerad la enorme población que duerme en los suburbios y trabaja en las grandes ciudades. Entrando a Londres por ferrocarril, se atraviesan extensas zonas ocupadas por pequeñas villas, habitadas por familias que no sienten ninguna solidaridad con la clase obrera; el hombre de la familia no toma parte en los asuntos locales, puesto que se encuentra ausente durante todo el día, sometido a las órdenes de sus patronos; la única salida para su iniciativa es el cultivo del jardín durante el fin de semana. Políticamente, se siente envidioso de todo lo que se hace por la clase trabajadora; pero, aunque se siente pobre, su servilismo le impide adoptar los métodos del socialismo y del tradeunionismo. El suburbio en que vive puede ser tan populoso como muchas famosas ciudades de la antigüedad, pero su vida colectiva languidece, y él no tiene tiempo para interesarse por ella. Para un hombre tal, si tiene bastante espíritu para sentirse descontento, un movimiento fascista puede parecerle una liberación.

La decadencia de la razón en política es un producto de dos factores: por una parte, hay clases y tipos de individuos para los que el mundo, tal como es, no ofrece perspectivas, pero que no ven esperanzas en el socialismo porque no son asalariados; por otra parte, hay hombres inteligentes y poderosos cuyos intereses se oponen a los de la comunidad en general, y que, por tanto, pueden conservar mejor su influencia promoviendo varios géneros de histeria. El anticomunismo, el miedo a los armamentos extranjeros y el odio a la competencia exterior son los fantasmas más importantes. No quiero decir que ningún hombre racional pueda tener estos sentimientos; digo que se los emplea para impedir la consideración inteligente de asuntos prácticos. Las dos cosas que más necesita el mundo son el socialismo y la paz, pero ambos son contrarios a los intereses de los hombres más poderosos de nuestro tiempo. No es difícil dar los pasos conducentes a hacer *aparecer* las dos cosas como contrarias a los intereses de grandes sectores de la población, y el modo más fácil de hacerlo es generando histeria en las masas. Cuanto mayor es el peligro de socialismo y paz, tanto más los gobiernos corrompen la vida mental de sus súbditos; y cuanto mayores son las dificultades económicas del presente, tanto más predispuestos están los que las

padecen a dejarse seducir, abandonando la sobriedad intelectual en favor de algún engañoso fuego fatuo.

La fiebre del nacionalismo, que ha venido elevándose desde 1848, es una forma del culto a lo irracional. La idea de una verdad universal ha sido abandonada: hay verdad inglesa, verdad francesa, verdad alemana, verdad montenegrina y verdad del principado de Mónaco. Igualmente, hay una verdad para el asalariado y una verdad para el capitalista. Entre esas «verdades» diferentes, si se desespera de la persuasión racional, la única alternativa posible es la guerra y la rivalidad en la locura propagandística. Hasta que los profundos conflictos entre naciones y clases que infectan nuestro mundo hayan sido resueltos, difícilmente podemos esperar que la humanidad retorne al hábito mental racional. La dificultad radica en que, mientras prevalezca lo irracional, sólo por casualidad podrá alcanzarse una solución de nuestras calamidades; porque así como la razón, por ser impersonal, hace posible la cooperación universal, lo irracional, al representar las pasiones privadas, hace inevitable la pelea. Es por esto que el racionalismo, en tanto búsqueda de un nivel de verdad universal e impersonal, es de importancia suprema para el bienestar de la especie humana, no solamente en las épocas en que prevalece fácilmente, sino también, y aún más, en los tiempos menos afortunados en los que es despreciado y rechazado como el vano sueño de hombres carentes de la virilidad necesaria para matar cuando no pueden ponerse de acuerdo.

# Scila y Caribdis, o comunismo y fascismo

En nuestros días, muchos dicen que el comunismo y el fascismo son las únicas alternativas prácticas en política, y que quienquiera que no apoya al uno, apoya, de hecho, al otro. Yo me siento opuesto a ambos, y no puedo aceptar una de las dos alternativas con más facilidad de la que, de haber vivido en el siglo XVI, hubiese encontrado en ser protestante o católico. Voy a exponer, tan brevemente como pueda, mis objeciones, primero al comunismo, después al fascismo, y más tarde a lo que tienen en común.

Cuando hablo de un *comunista* pienso en una persona que acepta las doctrinas de la Tercera Internacional. En cierto sentido, los primeros cristianos fueron comunistas, y también lo fueron algunas sectas medievales; pero tal sentido está hoy anticuado. Voy a exponer mis razones para no ser comunista *punto por punto*:

1º No puedo aceptar la filosofía de Marx, y menos aún la de *Materialismo y empiriocriticismo*, de Lenin. No soy materialista, aunque me haya alejado del idealismo mucho más que algunos materialistas. No creo que haya ninguna necesidad dialéctica en el cambio histórico; esta noción fue tomada por Marx de Hegel, sin su única base lógica, a saber: la primacía de la idea. Marx creía que el próximo estadio del desarrollo humano *debe* ser en cierto sentido un progreso; yo no veo razón para esta creencia.

2º No puedo aceptar la teoría del valor de Marx ni tampoco, en su forma, la teoría de la plusvalía. La teoría de que el valor de cambio de un producto es proporcional al trabajo requerido en su producción, tomada por Marx de Ricardo, se demuestra falsa por la teoría de la renta del propio Ricardo, y hace ya tiempo que ha sido abandonada por todos los economistas no marxistas. La teoría de la plusvalía descansa sobre la teoría de la población de Malthus, que Marx rechaza en otro lugar. La economía de Marx no forma un todo lógicamente coherente, sino que está construida con la aceptación y el rechazo alternados de doctrinas más antiguas, según acomoda a su conveniencia al formular el proceso contra los capitalistas.

3º Es peligroso tener a cualquier hombre por infalible; la consecuencia es, necesariamente, una excesiva simplificación. La tradición de la inspiración verbal de la Biblia ha hecho a los hombres demasiado predispuestos a buscar un libro sagrado. Pero esta adoración a la autoridad es contraria al espíritu científico.

4º El comunismo no es democrático. Lo que llama «dictadura del proletariado» es, en realidad, la dictadura de una pequeña minoría, que se convierte en una clase gobernante oligárquica. La historia toda demuestra que el gobierno siempre es manejado en interés de la clase gobernante, excepto en la medida en que ésta pueda verse influida por el temor a perder el poder. Ésta es la enseñanza, no solamente de la historia, sino de Marx. La clase gobernante en un estado comunista tiene todavía más poder que la clase capitalista en un estado «democrático». En tanto conserve la lealtad de las fuerzas armadas, puede usar del poder en conseguir para sí ventajas tan perjudiciales como las de los capitalistas. Suponer que ha de actuar siempre para el bien general es mero idealismo estúpido, contrario a la psicología política marxista.

5º El comunismo restringe la libertad, particularmente la libertad intelectual, más que

cualquier otro sistema, salvo el fascismo. La completa unificación de los poderes económico y político da lugar a un terrorífico mecanismo de opresión, en el que no hay escapatoria para excepciones. Bajo tal sistema, el progreso pronto se hace imposible, ya que está en la naturaleza de los burócratas oponerse a todo cambio, a menos que incremente su propio poder. Toda innovación sería sólo resulta posible por algún accidente que permita sobrevivir a personas impopulares. Kepler vivió de la astrología. Darwin, de los bienes heredados. Marx, de la «explotación» por Engels del proletariado de Manchester. Tales oportunidades de sobrevivir a pesar de la impopularidad serían imposibles bajo el comunismo.

6° Hay en Marx, y en el pensamiento comunista corriente, una indebida glorificación del trabajador manual en tanto opuesto al trabajador intelectual. Como resultado, se ha logrado el antagonismo de muchos trabajadores intelectuales que, de otro modo, podrían haber visto la necesidad del socialismo y sin cuya ayuda difícilmente sea posible la organización de un estado socialista. Los marxistas llevan la división de clases, en la práctica mucho más que en teoría, a un nivel demasiado bajo en la escala social.

7° La prédica de la lucha de clases hace probable que ésta estalle en un momento en que las fuerzas en oposición están más o menos equilibradas, o aun cuando la hegemonía esté del lado de los capitalistas. Si las fuerzas capitalistas predominan, el resultado es una época de reacción. Si las fuerzas de los dos lados son aproximadamente iguales, el resultado, dados los modernos métodos de guerra, probablemente sea la destrucción de la civilización, que llevaría aparejada la desaparición tanto del capitalismo como del comunismo. Yo creo que, donde hay democracia, los socialistas debieran confiar en la persuasión y emplear la fuerza solamente para repeler un uso ilegal de la fuerza por sus oponentes. Por este método sería posible a los socialistas adquirir una preponderancia tan grande que determinaría que la guerra final fuese breve y no lo bastante grave como para destruir la civilización.

8° Hay tanto odio en Marx y en el comunismo, que difícilmente podemos esperar que los comunistas, victoriosos, establezcan un régimen que no depare oportunidades para la malevolencia. En consecuencia, los argumentos en favor de la opresión seguramente habrán de parecer a los vencedores más fuertes de lo que son, especialmente si la victoria es resultado de una enconada y dudosa guerra. Después de una guerra tal, no es probable que el partido victorioso se encuentre de humor para una sana reconstrucción. Los marxistas tienden a olvidar con demasiada frecuencia que la guerra tiene su propia psicología, que resulta del miedo, y que es independiente de la causa original de la contienda.

El punto de vista de que la única elección prácticamente posible ha de hacerse entre el comunismo y el fascismo me parece definitivamente equivocado por lo que se refiere a los Estados Unidos, Inglaterra y Francia, y probablemente también a Italia y Alemania. Inglaterra tuvo un período de fascismo bajo Cromwell, y Francia bajo Napoleón; pero en ninguno de los dos casos fue aquél una barrera para la democracia que siguió. Las naciones políticamente inmaduras no son las mejores guías para el futuro político.

Mis objeciones al fascismo son más simples que mis objeciones al comunismo, y, en cierto sentido, más fundamentales. El propósito del comunismo es un propósito con el cual, en conjunto,



estoy de acuerdo; mi desacuerdo se refiere a los medios más que a los fines. Pero en el caso del fascismo me disgustan los fines tanto como los medios.

El fascismo es un movimiento complejo; sus formas alemana e italiana difieren ampliamente, y en otros países, si se extiende, puede adoptar otras formas todavía. Tiene, sin embargo, ciertos elementos esenciales, sin los cuales dejaría de ser fascismo. Es antidemocrático, es nacionalista, es capitalista, y busca ganar a aquellos sectores de la clase media que sufren a consecuencia de la evolución moderna y esperan sufrir aún más si se establece el socialismo o el comunismo. El comunismo también es antidemocrático, pero sólo durante algún tiempo, al menos en cuanto sus fundamentos teóricos puedan ser aceptados como determinantes de su política real; por añadidura, su objetivo es servir los intereses de los asalariados, que son mayoría en los países adelantados, y que el comunismo se propone aumentar en número hasta que constituyan la población completa. El fascismo es antidemocrático en un sentido más fundamental. No acepta la mayor felicidad del mayor número como principio justo de gobierno, sino que elige ciertos individuos, ciertas naciones, ciertas clases, como «los mejores» y como únicos merecedores de consideración. Los demás están para que se les obligue por la fuerza a servir los intereses de los elegidos.

Mientras el fascismo está empeñado en la lucha para hacerse con el poder, tiene que acudir a un considerable sector de la población. Tanto en Alemania como en Italia surgió del socialismo, rechazando todo aquello que el programa ortodoxo tenía de antinacionalista. Tomó del socialismo la idea de planificación económica y de incremento del poder del estado; pero la planificación, en lugar de hacerse en beneficio de todo el mundo, se haría en interés de las clases altas y medias de un solo país. Y trata de asegurar tales intereses, no tanto mediante el aumento de la eficiencia, como mediante el aumento de la opresión, tanto de los asalariados como de los sectores antipopulares de la misma clase media. En relación con las clases que quedan fuera del horizonte de su benevolencia, puede, en el mejor de los casos, alcanzar la clase de éxito que puede hallarse en una prisión bien dirigida; algo más que eso, ni siquiera se lo propone.

La objeción radical al fascismo es su selección de una porción del género humano como única importante. Los poseedores del poder han hecho, sin duda, tal selección en la práctica desde que el gobernar fue instituido; pero el cristianismo, en teoría, siempre ha reconocido a cada alma humana como un fin en sí misma, y no como un simple medio para la gloria de otros. La fuerza de la democracia moderna tiene su origen en los ideales morales del cristianismo y ha hecho mucho para apartar a los gobiernos de la preocupación exclusiva por los intereses de los ricos y los poderosos. El fascismo es, a este respecto, un retorno a lo que de peor tenía el antiguo paganismo.

Si el fascismo pudiese triunfar, no haría nada por remediar los males del capitalismo; por el contrario, los haría peores. Los trabajos manuales habrían de realizarse por trabajadores forzados mantenidos al nivel de la mera subsistencia; los hombres que llevaran a cabo tales trabajos no tendrían derechos políticos, ni libertad de residencia, ni elección de lugar de trabajo, y probablemente ni siquiera una permanente vida de familia; serían, de hecho, esclavos. Todo esto puede verse ya en sus inicios en el sistema alemán de tratar la cuestión del paro; ciertamente, es el resultado inevitable del capitalismo falto de la fiscalización de la democracia, y las condiciones similares del trabajo forzado en Rusia sugieren que es el resultado inevitable de cualquier

dictadura. En el pasado, el absolutismo ha sido acompañado siempre por alguna forma de esclavitud o servidumbre.

Todo esto ocurriría si el fascismo hubiese de triunfar, pero difícilmente pueda triunfar y estabilizarse, porque no puede resolver el problema del nacionalismo económico. La fuerza más poderosa del lado de los nazis ha sido la industria pesada, especialmente la del acero y la de productos químicos. La industria pesada, organizada nacionalmente, es, hoy, el mayor inductor de la guerra. Si todo país civilizado tuviese un gobierno al servicio de los intereses de la industria pesada —como ya es el caso en una medida considerable—, la guerra, antes de mucho, sería inevitable. Cada nueva victoria del fascismo aproxima la guerra; y la guerra, cuando viene, tiene muchas probabilidades de barrer con el fascismo junto con la mayor parte de las cosas existentes en el momento de su estallido.

El fascismo no es una serie ordenada de opiniones como *el laissez-faire*, o el socialismo, o el comunismo; es, esencialmente, una protesta emocional, en parte de los miembros de la clase media (como los pequeños comerciantes) que sufren las consecuencias del moderno desarrollo económico, en parte de los anárquicos magnates industriales, cuyo amor al poder se ha convertido en megalomanía. Es irracional en el sentido de que no puede conseguir lo que sus defensores desean; no hay filosofía del fascismo, sino solamente un psicoanálisis. Si triunfara, el resultado sería una extendida miseria; pero su incapacidad para hallar una solución al problema de la guerra hace imposible su éxito, más allá de un breve momento.

No creo que Inglaterra y Estados Unidos estén dispuestas a adoptar el fascismo, porque la tradición de gobierno representativo es demasiado fuerte en ambos países para permitir tal evolución. El ciudadano ordinario tiene el sentimiento de que los asuntos públicos le conciernen, y no querría perder el derecho a expresar sus opiniones políticas. Las elecciones generales y las elecciones presidenciales son acontecimientos deportivos, como el Derby, y la vida parecería más insípida sin ellos. Con respecto a Francia, es imposible sentir idéntica confianza. Pero yo me sorprendería si Francia adoptara el fascismo, excepto quizá temporalmente, durante una guerra.

Hay algunas objeciones —y son las más concluyentes, a mi entender— que convienen igualmente al comunismo y al fascismo. Los dos son intentos de una minoría para moldear un pueblo por la violencia de acuerdo con una pauta preconcebida. Ambos consideran al pueblo del modo en que un hombre considera los materiales con que intenta construir una máquina: los materiales son sometidos a grandes alteraciones, pero según los propósitos del hombre en cuestión, no según ley alguna de desarrollo a ellos inherente. Cuando se trata de seres vivos, y sobre todo en el caso de seres humanos, el crecimiento espontáneo tiende a producir ciertos resultados, en tanto que otros pueden producirse tan sólo por medio de cierta compulsión y esfuerzo. Los embriólogos pueden producir animales de dos cabezas, o con una nariz donde habría de haber un pie; pero tales monstruosidades no encuentran la vida muy agradable. Del mismo modo, los fascistas y los comunistas, con una imagen en su mente de la sociedad en conjunto, deforman a los individuos hasta que se ajusten a un modelo; a aquellos que no pueden ser deformados adecuadamente, se les mata o se les encierra en campos de concentración. No creo que tal actitud, que ignora totalmente los impulsos espontáneos del individuo, sea justificable

éticamente, ni que llegue a ser, a la larga, políticamente fructuosa. Es posible recortar arbustos dándoles forma de pavo real, y por medio de una violencia semejante puede infligirse una deformación semejante a los seres humanos. Pero el arbusto permanece pasivo, en tanto que el hombre, sea lo que fuere lo que el dictador desee, permanece activo, si no en una esfera, en otra. El arbusto no puede transmitir la lección que el jardinero ha estado explicando acerca del empleo de la podadera, pero el ser humano deformado siempre puede encontrar seres humanos más humildes contra los cuales esgrimir tijeras más pequeñas. Los inevitables efectos de un moldeo artificial sobre el individuo son la crueldad o la indiferencia, quizá las dos cosas alternativamente. Y de un pueblo con estas características, nada bueno cabe esperar.

El efecto moral sobre el dictador es otro asunto al que ni el comunismo ni el fascismo prestan la necesaria atención. Si el dictador es, para empezar, un hombre con escasa simpatía humana, será, desde el principio, indebidamente despiadado, y en la persecución de sus fines impersonales no se detendrá ante ninguna crueldad. Si, inicialmente, padece, por simpatía, con los sufrimientos que la teoría le obliga a infligir, o bien tendrá que dejar paso a un sucesor de materia más rígida, o tendrá que sofocar sus sentimientos humanitarios, en cuyo caso es probable que llegue a ser aún más sádico que el hombre que no ha pasado por tal conflicto interior. En cualquiera de los dos casos, el gobierno estará en manos de hombres implacables, en los que el afán de poder podrá ser disfrazado de anhelo de un determinado tipo de sociedad. Pero, por la inevitable lógica del despotismo, aquello que de bueno haya podido haber en los propósitos originales de la dictadura, desaparecerá gradualmente de la vista, y la preservación del poder del dictador emergerá cada vez más como el escueto propósito de la máquina del estado.

La preocupación por las máquinas ha producido lo que podríamos llamar la falacia del manipulador, que consiste en tratar a los individuos y a las sociedades como si fueran inanimados y como si los manipuladores fuesen seres divinos. Los seres humanos cambian según el tratamiento a que se les somete, y los mismos operadores cambian como resultado del efecto que las operaciones tienen sobre ellos. La dinámica social es, pues, una ciencia muy difícil, acerca de la cual se sabe mucho menos de lo que sería necesario para garantizar una dictadura. En el manipulador típico está atrofiado todo sentimiento respecto del desarrollo natural de su paciente; el resultado no es, como él espera, una adaptación pasiva al lugar preconcebido en el esquema, sino un desarrollo enfermizo y deformado, conducente a otro esquema grotesco y macabro. El argumento psicológico último en pro de la democracia y de la paciencia es que es esencial un elemento de libre desarrollo, de «haz-como-quieras» y de indisciplinado y natural vivir, si los hombres no han de convertirse en monstruos deformes. En todo caso, creyendo, como yo creo, que las dictaduras comunistas y fascistas son igualmente indeseables, deploro la tendencia a considerarlas como únicas alternativas y a tratar la democracia como algo obsoleto. Si los hombres las tienen por únicas alternativas, se convertirán en lo que corresponda; si los hombres piensan de otro modo, no será así.

# La coyuntura del socialismo

La inmensa mayoría de los socialistas de nuestros días son discípulos de Carlos Marx, con quien comparten la idea de que la única fuerza política capaz de instaurar el socialismo es la indignación que siente el proletariado desposeído contra los propietarios de los medios de producción. Por una reacción inevitable, aquellos que no son proletarios han decidido, con comparativamente pocas excepciones, que el socialismo es algo a lo que hay que resistirse; y cuando oyen a los que se proclaman a sí mismos sus enemigos predicar la guerra de clases, se sienten naturalmente inclinados a empezar ellos la guerra mientras todavía tienen el poder. El fascismo es una réplica al comunismo, y una réplica formidable. En tanto el socialismo se predica en términos marxistas, provoca tan poderoso antagonismo que su éxito en los países occidentales desarrollados se hace cada día más improbable. Por supuesto que, en cualquier caso, hubiese provocado la oposición de los ricos; pero tal oposición hubiese sido menos feroz y menos extendida.

Por mi parte, aun cuando soy un socialista tan convencido como el más ardoroso marxista, no considero el socialismo como un evangelio de la venganza proletaria, ni aun, primordialmente, como un medio para asegurar la justicia económica. Lo considero, en principio, como un ajuste a la producción mecanizada exigido por consideraciones de sentido común y calculado para incrementar la felicidad no sólo de los proletarios, sino de todos, excepto una exigua minoría de la raza humana. El que ello no pueda realizarse ahora sin un violento cataclismo, ha de atribuirse, en gran parte, a la violencia de sus defensores. Pero todavía tengo cierta esperanza de que una defensa más prudente ablande a la oposición y haga posible una transición menos catastrófica.

Empecemos por una definición del socialismo. La definición debe comprender dos partes: la económica y la política. La parte económica consiste en la propiedad estatal del poder económico fundamental, que abarca, como mínimo, la tierra y los minerales, el capital, la banca, el crédito y el comercio exterior. La parte política requiere que el poder político fundamental sea democrático. El mismo Marx, y prácticamente todos los socialistas antes de 1918, hubieran estado de acuerdo, sin discutirlo, con esta parte de la definición; pero desde que los bolcheviques disolvieron la asamblea constituyente rusa se ha desarrollado una doctrina diferente, según la cual, cuando un gobierno socialista ha llegado al poder por medio de una revolución, solamente sus más ardientes defensores han de tener el poder político. Hemos de admitir, desde luego, que tras una guerra civil no siempre es posible conceder el derecho al voto a los vencidos inmediatamente; pero, en tanto sea éste el caso, no es posible establecer inmediatamente el socialismo. Un gobierno socialista que ha puesto en práctica la parte económica del socialismo no habrá completado su tarea hasta que haya conseguido suficiente apoyo popular para que resulte posible un gobierno democrático. La necesidad de democracia es evidente si tomamos un caso extremo: un déspota oriental puede decretar que todos los recursos naturales de su territorio han de ser suyos; pero no está, al hacer esto, estableciendo un régimen socialista; ni puede aceptarse como modelo a imitar el régimen de Leopoldo II en el Congo. A menos que exista fiscalización popular, no hay razón para esperar que el estado conduzca sus empresas económicas con miras a algo distinto de su propio enriquecimiento, y, en consecuencia, la explotación simplemente tomará otra forma. La

democracia, por tanto, debe ser aceptada como una parte de la definición del régimen socialista.

Con respecto a la parte económica de la definición, se hace necesaria cierta elucidación más amplia, ya que existen formas de empresa privada que algunos considerarían compatibles con el socialismo y otros no. ¿Deberíamos permitir a un colonizador que edificase por sí mismo una choza en un trozo de terreno alquilado al estado? Sí; pero de ello no se sigue que debiéramos permitir a todo individuo que construya rascacielos en Nueva York. De modo semejante, un hombre puede prestar un chelín a un amigo; pero un financiero no puede prestar diez millones a una compañía o a un gobierno extranjero. La cuestión es de grado, y es fácil de ajustar, ya que en las grandes transacciones son necesarias varias formalidades legales, pero no en las pequeñas. Cuando tales formalidades son indispensables, procuran al estado oportunidad de ejercer un control. Para tomar otro ejemplo: las joyas no son capital, en el sentido económico, ya que no son un medio de producción; pero, tal y como son las cosas, un hombre que posee diamantes puede venderlos y comprar acciones. Bajo el régimen socialista podrá continuar poseyendo diamantes, pero no podrá venderlos para comprar acciones, puesto que no habrá acciones que comprar. No será necesario prohibir legalmente la riqueza privada, sino solamente la inversión privada, con el resultado de que, al no recibir nadie intereses, la riqueza privada se disolverá gradualmente, excepto en lo que se refiere a una cantidad razonable de posesiones personales. El poder económico sobre otros seres humanos no debe pertenecer a individuos, pero la propiedad privada que no confiere poder económico puede sobrevivir.

Las ventajas que pueden esperarse del establecimiento del socialismo, suponiendo que esto sea posible sin una devastadora guerra revolucionaria, son de muy distintos tipos, y en modo alguno se limitan a las clases asalariadas. Estoy muy lejos de confiar en que todas o alguna de tales ventajas resulten de la victoria de un partido socialista tras un largo y difícil conflicto de clases, que exacerbaría los ánimos, daría protagonismo a un tipo militarista cruel, aniquilaría por la muerte, el exilio o la prisión los talentos de muchos expertos de valía y daría al gobierno victorioso una mentalidad de cuartel. Todos los méritos que voy a reivindicar para el socialismo presuponen que éste haya triunfado por la persuasión y que toda la fuerza que pueda resultar necesaria sirva solamente para neutralizar pequeñas bandas de descontentos. Estoy convencido de que si la propaganda socialista se llevara a efecto con menos odio y acritud, haciendo un llamamiento, no a la envidia, sino a la evidente necesidad de organización económica, la tarea de persuasión se facilitaría enormemente y la necesidad de fuerza disminuiría en proporción. Desapruebo el recurso a la fuerza, excepto en defensa de lo que, por medio de la persuasión, haya llegado a establecerse legalmente, porque: a) se puede fracasar, b) la lucha ha de ser desastrosamente destructiva, y c) es posible que los vencedores, tras una lucha obstinada, hayan olvidado sus propósitos originales e instituyan algo completamente distinto, probablemente una tiranía militar.

Doy por supuesta, en consecuencia, como condición para un socialismo venturoso, la persuasión pacífica de una mayoría para la aceptación de sus doctrinas.

Voy a exponer nueve argumentos en favor del socialismo, ninguno de ellos nuevo, y no todos de la misma importancia. La lista podría alargarse indefinidamente, pero creo que estos nueve son

suficientes para mostrar que el socialismo no es el evangelio de una sola clase:

## 1. LA QUIEBRA DEL BENEFICIO COMO MOTIVACION

El beneficio, como categoría económica aislada, sólo se hace claro en cierto estadio del desarrollo industrial. Su germen, sin embargo, puede verse en las relaciones de Robinson Crusoe con su criado Viernes. Supongamos que, en el otoño, Robinson Crusoe, por medio de su rifle, ha adquirido el control de toda la provisión de alimentos de su isla. Se hallará entonces en situación de obligar a Viernes a trabajar en la preparación de la cosecha del año siguiente, en el entendimiento de que Viernes se mantendrá con vida mientras todo el excedente vaya a su patrono. Lo que Robinson Crusoe recibe de acuerdo con este contrato puede ser considerado como interés sobre su capital, constituido éste por sus escasas herramientas y el alimento almacenado que posee. Pero el beneficio, tal y como se produce en condiciones más civilizadas, implica la circunstancia más avanzada del intercambio. Un fabricante de algodón, por ejemplo, no hace algodón para él y para su familia solamente; el algodón no es lo único que necesita, y tiene que vender el grueso de su producción para satisfacer sus restantes necesidades. Pero antes de poder fabricar algodón tiene que comprar otras cosas: algodón en bruto, maquinaria, mano de obra y energía. Su beneficio consiste en la diferencia entre lo que paga por todas esas cosas y lo que recibe por el producto terminado. Pero si dirige su fábrica por sí mismo, hemos de deducir lo que habría de representar el salario de un director contratado para hacer el mismo trabajo; es decir, el beneficio del fabricante consiste en sus ganancias totales, menos el sueldo del hipotético director. En las grandes empresas, donde los accionistas no se ocupan de la dirección, lo que reciben es el beneficio de la empresa. Los que tienen dinero para invertir son impulsados por la expectativa del beneficio, que es, por tanto, el móvil determinante por el que nuevas empresas han de ponerse en funcionamiento y las antiguas han de expansionarse. Suponen los defensores de nuestro sistema actual, que la expectativa de beneficio conducirá, en general, a que se produzcan los artículos que verdaderamente se necesitan y en la cantidad que se necesitan. En alguna medida, esto ha sido cierto en el pasado, pero ya no lo es.

Ello es el resultado del carácter complejo de la producción moderna. Si yo soy un anticuado remendón de aldea y los vecinos me traen sus zapatos para que se los arregle, sé que el producto de mi trabajo será requerido; pero si soy un fabricante de zapatos en gran escala, que utiliza maquinaria costosa, tengo que conjeturar cuántos pares de zapatos seré capaz de vender, y es fácil que mi conjetura sea errada. Otro fabricante puede disponer de mejor maquinaria y estar en condiciones de vender zapatos más baratos; o mis antiguos clientes pueden haber empobrecido y haber aprendido a hacer durar más sus viejos zapatos; o puede cambiar la moda, y la gente puede pedir una clase de zapatos que mis máquinas son incapaces de fabricar. Si ocurre alguna de estas cosas, no solamente dejaré de obtener beneficios, sino que mis máquinas permanecerán inactivas y mis empleados quedarán sin trabajo. El trabajo empleado en la construcción de mis máquinas fracasó en la producción de artículos útiles, y fue tan absolutamente baldío como si hubiera consistido en arrojar arena al mar. Los hombres que quedan sin trabajo dejan de crear cosas que

servan a las necesidades humanas, y la comunidad se empobrece en la medida de lo que se gaste para salvarlos de morir de hambre. Los hombres al pasar a depender de los subsidios de paro en lugar de depender de sus salarios, gastan mucho menos que antes y, en consecuencia, generan paro entre los que fabricaban los productos que ellos compraban. Y así, el mal cálculo original acerca del número de zapatos que se podía vender con beneficio produce círculos cada vez más amplios de paro, con la consiguiente disminución de la demanda. En cuanto a mí, estoy atado a mi costosa maquinaria, que probablemente haya absorbido todo mi capital y mi crédito; ello me impide cambiar de pronto la fabricación de zapatos por alguna otra industria más próspera.

O tomemos otro negocio más lucrativo: la construcción de barcos. Durante la guerra, y hasta algún tiempo después, había una inmensa demanda de barcos. Como nadie sabía cuánto podía durar la guerra ni cuánto éxito podrían tener los submarinos, se hicieron preparativos enormemente elaborados para construir un número de barcos sin precedentes. En 1920, las pérdidas de guerra habían sido compensadas, y la necesidad de barcos, a causa de la disminución del comercio marítimo, se había hecho súbitamente mucho menor. Casi todas las instalaciones de astilleros quedaron inútiles y la gran mayoría de los hombres empleados quedaron sin trabajo. No se puede decir que merecieran esta desgracia, puesto que el gobierno les había instado frenéticamente a que construyeran barcos tan de prisa como pudieran. Pero bajo nuestro sistema de empresa privada, el gobierno no reconoció responsabilidad alguna para con aquellos que se habían sumido en la indigencia. E inevitablemente, la miseria se extendió. Había menos demanda de acero, y, en consecuencia, las industrias del hierro y del acero también sufrieron. Hubo menos demanda de carne australiana y argentina, porque los obreros en paro hubieron de contentarse con una dieta frugal. Como resultado, hubo menos demanda para las manufacturas que Australia y Argentina tomaban a cambio de su carne. Y así sucesivamente hasta el infinito.

Pero hay una razón aún más importante para el fracaso del beneficio como móvil en los tiempos actuales, y es el fracaso de la escasez. Suele ocurrir que artículos de ciertas clases puedan producirse en enormes cantidades más baratos que en escala más modesta. En este caso, podría ser que el sistema de producción más económico consistiera en tener una sola fábrica en todo el mundo para cada una de estas clases de productos. Pero como a este estado de cosas se ha ido llegando gradualmente, hay, de hecho, muchas fábricas. Cada una sabe que si fuera la única en el mundo, podría suministrar a todos y conseguir un gran beneficio; pero, en la realidad, existen competidores, ninguno trabaja a plena capacidad y, por consiguiente, ninguno obtiene un beneficio seguro. Esto conduce al imperialismo económico, puesto que la única posibilidad de beneficio radica en el control exclusivo de algún inmenso mercado. Entre tanto, los competidores más débiles se hunden, y cuanto más importante es cada uno de ellos, mayor es la dislocación que se produce cuando alguno quiebra. La competencia conduce a una producción tan excesiva, que no se puede vender con beneficio; pero la reducción de la oferta es excesivamente lenta, ya que donde hay maquinaria muy costosa puede resultar menos desastroso producir durante años con pérdidas que no producir en absoluto.

Todas estas confusiones y dislocaciones resultan de permitir que la moderna industria a gran escala esté dirigida al beneficio privado como principal finalidad.

En un régimen capitalista, el costo que determina el que un producto sea o no fabricado por determinada firma es el costo para tal firma, no para la comunidad. Ilustremos la diferencia con un ejemplo imaginario. Supongamos que alguien —digamos Henry Ford— encuentra el modo de fabricar automóviles tan baratos que ningún otro pueda competir, con el resultado de que todas las demás firmas dedicadas a la fabricación de automóviles quiebren. Para calcular el costo para la comunidad de uno de los nuevos coches baratos, habríamos de añadir a lo que el señor Ford tiene que pagar, la parte proporcional del costo de todas las instalaciones, ahora inútiles, pertenecientes a las demás firmas y del costo de la preparación y educación de los trabajadores y directores antes empleados por otras firmas, pero que ahora están en paro. (Algunos encontrarían trabajo con Henry Ford, pero probablemente no todos, puesto que el nuevo proceso es más barato y requiere, por tanto, menos mano de obra). Muy bien puede haber también otros gastos para la comunidad —litigios laborales, huelgas, motines, policía suplementaria, procesos y encarcelamientos. Cuando todas estas partidas se toman en cuenta, pueden resultar que el costo de los nuevos automóviles para la comunidad sea, para empezar, considerablemente mayor que el de los antiguos. Ahora bien: es el costo para la comunidad lo que determina qué es lo socialmente ventajoso, en tanto que es el costo para el fabricante individual lo que determina, en nuestro sistema, lo que verdaderamente ocurre.

Más adelante explicaré cómo el socialismo trataría este problema.

## 2. LA POSIBILIDAD DE OCIO<sup>[2]</sup>

Debido a la productividad de las máquinas, se necesita ahora mucho menos trabajo que antes para mantener un tolerable nivel de bienestar para la raza humana. Algunos escritores ahorrativos sostienen que una hora de trabajo al día bastaría, pero quizá esta estimación no tenga en cuenta en la medida necesaria al Asia. Voy a suponer, con el objeto de estar completamente seguro, que cuatro horas de trabajo diario por parte de todos los adultos serían suficientes para producir tanto bienestar material como una persona razonable podría desear.

Actualmente, sin embargo, debido a la intervención del beneficio como móvil, el ocio no puede distribuirse equitativamente: unos trabajan demasiado, mientras otros se hallan en paro. Ello ocurre de la siguiente manera: el valor del asalariado para el patrono depende de la cantidad de trabajo que hace, la cual, en cuanto las horas no excedan de siete u ocho, supone el patrono, es proporcional a la duración de la jornada de trabajo. El asalariado, por su parte, prefiere un día de trabajo más bien largo con un buen salario que una jornada corta con jornales más bajos. De aquí se sigue que conviene a las dos partes una jornada larga, aunque los que, como consecuencia de ella, se hallan en paro mueran de hambre o hayan de ser atendidos por las instituciones públicas a costa del erario público.

Puesto que la raza humana no alcanza, en nuestros días, un razonable nivel de bienestar material, un promedio de menos de cuatro horas de trabajo al día inteligentemente dirigido sería suficiente para producir lo que hoy se produce en artículos de primera necesidad y comodidades primarias. Esto quiere decir que si el promedio de la jornada de trabajo para los que tienen trabajo



es de ocho horas, más de la mitad de los trabajadores estarían parados si no fuese por ciertas formas de ineficiencia y de producción innecesaria. Para hablar primero de la ineficiencia: ya hemos visto el derroche a que da lugar la competencia, pero hemos de añadir a ello todo lo que se gasta en publicidad y todo el trabajo especializado que se consume en el comercio. El nacionalismo implica otra clase de derroche: los fabricantes norteamericanos de automóviles, por ejemplo, creen necesario, a causa de los aranceles, establecer fábricas en los principales países europeos, siendo así que habría un evidente ahorro de trabajo si pudieran producir todos sus automóviles en una enorme planta en los Estados Unidos. Luego está el dispendio que suponen los armamentos y el entrenamiento militar, que abarca a toda la población masculina dondequiera que exista el servicio militar obligatorio. Gracias a estas y a otras formas de despilfarro, unidas a los lujos de los ricos, más de la mitad de la población tiene todavía empleo. Pero en tanto dure nuestro actual sistema, no se puede dar un solo paso hacia la eliminación de gastos superfluos sin hacer aún peor la ya apurada situación de los asalariados.

### 3. INSEGURIDAD ECONÓMICA

En el actual estado del mundo, no solamente hay muchas personas sin empleo, sino que la mayoría de las que lo tienen se ven perseguidas por un perfectamente razonable temor de perderlo en cualquier momento. Los asalariados viven en el constante peligro del paro: saben que la firma donde trabajan puede quebrar o verse en la necesidad de reducir sus plantillas; los hombres de negocios, incluso aquellos que tienen fama de ser muy ricos, saben que la pérdida de todo su dinero no es en absoluto improbable.

Los profesionales han de luchar duramente. Tras hacer grandes sacrificios para la educación de sus hijos e hijas, se encuentran con que no existen las salidas que solía haber para aquellos que poseían la preparación adquirida por sus hijos. Si son abogados, descubren que las gentes ya no pueden permitirse el lujo de pleitear, aunque grandes injusticias queden sin remediar; si son médicos, se dan cuenta de que sus otrora lucrativos pacientes hipocondríacos ya no pueden costearse la enfermedad, mientras que muchos verdaderos pacientes han de privarse del tratamiento médico más necesario. Encontramos hombres y mujeres con títulos universitarios trabajando tras los mostradores de las tiendas, lo cual puede salvarlos del paro, pero sólo a costa de aquellos que antes hubiesen tenido ese empleo. En todas las clases, desde la más baja hasta casi la más alta, el miedo económico gobierna los pensamientos del hombre durante el día y sus sueños durante la noche, determinando que su trabajo agote sus nervios y que no descansa en su tiempo libre. Este terror omnipresente es, creo, la causa principal del clima de locura que se ha extendido por grandes zonas del mundo civilizado.

El afán de riqueza se debe, en muchos casos, al deseo de seguridad. Los hombres ahorran dinero y lo invierten con la esperanza de tener algo con que vivir cuando estén viejos y enfermos, y de poder evitar que sus hijos se hundan en la escala social. En tiempos pasados, esta esperanza era racional, puesto que había cosas tales como inversiones seguras. Pero ahora la seguridad se ha hecho inalcanzable: las más grandes empresas fracasan, los estados quiebran y todo lo que queda

corre el riesgo de ser barrido en la próxima guerra. El resultado, excepto para aquellos que continúan viviendo en el limbo, es un estado de desgraciada temeridad que hace muy difícil una cuerda consideración de los posibles remedios.

La seguridad económica haría más por el aumento de la felicidad de las comunidades civilizadas que cualquier otro cambio que pueda imaginarse, excepto el evitar la guerra. El trabajo —en la medida en que pueda ser socialmente necesario— debería ser legalmente obligatorio para todos los adultos sanos, pero los ingresos correspondientes deberían depender tan sólo de su deseo de trabajar, y no cesar cuando, por cualquier razón, sus servicios resultasen temporalmente innecesarios. Un médico, por ejemplo, debería recibir un salario hasta su muerte, aunque no esperaríamos de él que trabajara pasada cierta edad. Debería estar seguro de que sus hijos tuviesen una buena educación. Si la salud de la comunidad mejorara tanto que los servicios médicos directos de todos los titulados dejasen de ser necesarios, algunos de ellos deberían ser empleados en la investigación médica o sanitaria, o en la promoción de una dieta más adecuada. No creo pueda dudarse que la gran mayoría de los médicos serían más felices con tal sistema que con el presente aun cuando aquél supusiera una disminución en la recompensa de los pocos que alcanzan un éxito eminente.

El deseo de riquezas excepcionales no es, de ningún modo, un estímulo necesario para el trabajo. Actualmente, la mayor parte de los hombres trabajan, no para hacerse ricos, sino para no morir de hambre. Un cartero no espera ser más rico que otro cartero, ni un soldado ni un marinero esperan amasar una fortuna sirviendo a su país. Hay unos cuantos hombres, es cierto —y suelen ser hombres de excepcional energía y personalidad— para los que la consecución de un gran éxito financiero es el móvil dominante. Algunos hacen mucho bien, otros hacen mucho daño; algunos hacen o adoptan una invención útil, otros manipulan la bolsa o corrompen a los políticos. Pero principalmente lo que desean es el éxito, del cual el dinero es el símbolo. Si el éxito solamente pudiera obtenerse por otros medios, tales como los honores o los puestos administrativos importantes, hallarían en ello un incentivo suficiente y verían más necesario el trabajo útil para la comunidad. El deseo de riqueza en sí mismo, como opuesto al deseo de éxito, no es un móvil socialmente más útil que el deseo de comer o beber en exceso. Un sistema social no es, por tanto, peor porque no dé salida a este deseo. Por otra parte, un sistema que aboliera la inseguridad acabaría con la mayor parte de la histeria de la vida moderna.

#### 4. LOS RICOS SIN TRABAJO

Los males del paro entre los asalariados son reconocidos por todo el mundo. Los sufrimientos de los afectados, la pérdida de su trabajo para la comunidad y el efecto desmoralizador del fracaso prolongado en la búsqueda de empleo son temas tan familiares, que resulta innecesario extenderse sobre ellos.

Los ricos sin trabajo constituyen un mal de distinta especie. El mundo está lleno de personas ociosas, principalmente mujeres, que tienen poca educación, mucho dinero y, consecuentemente, mucha confianza en sí mismas. En razón de su riqueza, están en situación de requerir mucho

trabajo destinado a su comodidad. Aunque rara vez poseen una verdadera cultura, son los principales protectores del arte, que sólo es probable que les agrade si es malo. Su inutilidad los conduce a un sentimentalismo ilusorio, que les lleva a rechazar la sinceridad vigorosa y a ejercer una deplorable influencia sobre la cultura. Especialmente en los Estados Unidos, donde los hombres que ganan dinero están, en su mayor parte, demasiado ocupados para gastarlo en sí mismos, la cultura está en gran medida dominada por las mujeres, cuyo único blasón se deriva del hecho de que sus maridos dominan el arte de hacerse ricos. Hay quienes sostienen que el capitalismo es más favorable para el arte de lo que podría serlo el socialismo, pero creo que, al hacerlo, recuerdan las aristocracias del pasado y olvidan las plutocracias del presente.

La existencia de ricos ociosos tiene otro resultado desgraciado. Aunque en las industrias más importantes la tendencia moderna se dirige más hacia la constitución de unas pocas grandes empresas que a la de muchas pequeñas, todavía hay muchas excepciones a esta regla. Consideremos, por ejemplo, el número de pequeñas tiendas innecesarias en Londres. Allí donde las mujeres ricas hacen sus compras hay por todas partes innumerables sombrererías, generalmente establecidas por condesas rusas, cada una de las cuales pretende ser un punto más exquisita que cualquiera de las otras. Sus clientes pasan de una a otra, consumiendo horas en una compra que debería ser cuestión de minutos. El trabajo de los que sirven en las tiendas y el tiempo de los que compran en ellas se desperdicia de igual manera. A lo cual hay que agregar el mal que supone el que un número de personas se ganen la vida en una actividad estrechamente relacionada con la futilidad. El poder adquisitivo de los muy ricos determina el que tengan una gran cantidad de parásitos, los que, por muy alejados que estén por sí de la riqueza, temen, sin embargo, quedarse sin sustento si no hay ricos ociosos que compren su mercancía. Toda esta gente sufre moral, intelectual y artísticamente a causa de su dependencia del indefendible poder de los necios.

## 5. EDUCACIÓN

La educación superior está limitada, en nuestros tiempos, principalmente, si no de un modo completo, a los hijos de la gente pudiente. Ocorre algunas veces, es cierto, que los muchachos o muchachas de las clases trabajadoras llegan a la universidad por medio de becas; pero, por regla general, tienen que trabajar tan duramente en el proceso, que quedan agotados y no satisfacen las primeras expectativas. Como resultado de nuestro sistema tiene lugar un gran despilfarro de preparaciones; un muchacho o una muchacha nacidos de padres obreros pueden tener una capacidad de primer orden en matemáticas, o en música, o en ciencias, pero es muy improbable que tengan oportunidad de ejercitar sus talentos. Además, la educación, al menos en Inglaterra, todavía está infectada de arriba abajo por la presunción; en las escuelas privadas y elementales, a los alumnos se les imbuye de conciencia de clase en cada uno de los momentos de su vida escolar. Y como la educación está controlada en lo principal por el estado, éste tiene que defender el *statu quo*, y, por tanto, embotar en lo posible las facultades críticas de los jóvenes y preservarles de los «pensamientos peligrosos». Todo esto, hemos de admitirlo, es inevitable en cualquier régimen inseguro, y es peor en Rusia que en Inglaterra o en los Estados Unidos. Pero, mientras que un

régimen socialista podría, en su momento, llegar a ser lo bastante seguro como para no temer a la crítica, hoy ya es difícil que ello pueda ocurrirle a un régimen capitalista, a menos que se establezca un estado de esclavos en el cual los trabajadores no reciban educación alguna. No cabe esperar, por tanto, que los actuales defectos del sistema educativo puedan ser remediados hasta que el sistema económico haya sido transformado.

## 6. LA EMANCIPACIÓN DE LA MUJER Y EL BIENESTAR DE LOS NIÑOS

A pesar de todo lo que se ha hecho en tiempos recientes para mejorar la situación de la mujer, la gran mayoría de las esposas siguen dependiendo económicamente de sus maridos. Esta dependencia es peor, en varios aspectos, que la del asalariado respecto de su patrono. Un empleado puede abandonar su empleo, pero para una esposa esto es difícil; es más: por mucho que tenga que trabajar en sus labores de casa, no puede pedir retribución en dinero. En tanto persista tal estado de cosas, no puede decirse que las mujeres estén en situación siquiera aproximada a la igualdad económica con los hombres. Sin embargo, es difícil ver cómo puede resolverse el asunto sin el establecimiento del socialismo. Es necesario que el gasto de los hijos sea soportado por el estado antes que por el marido, y que las mujeres casadas, excepto durante la lactancia y el último período del embarazo, se ganen la vida trabajando fuera de casa. Esto requiere ciertas reformas arquitectónicas (consideradas en un ensayo anterior del presente libro) y el establecimiento de escuelas-guardería para los niños muy pequeños. Para los niños, como para las madres, esto sería muy beneficioso, ya que los niños requieren unas condiciones de espacio, de luz y de dieta imposibles en la casa de un asalariado, pero que les pueden ser proporcionadas con poco gasto en las escuelas-guardería.

Una reforma de esta clase en la situación de las mujeres y en la crianza de los niños puede ser posible sin socialismo completo, y aun ha sido llevada a cabo aquí y allá en pequeña escala y de modo incompleto. Pero no puede lograrse adecuada y completamente si no como parte de una transformación económica general de la sociedad.

## 7. ARTE

Del progreso que cabe esperar en arquitectura al introducirse el socialismo ya he hablado. La pintura, antiguamente, acompañaba y adornaba las arquitecturas espaciosas, y puede volver a hacerlo cuando la escuálida vida privada engendrada por nuestro miedo competitivo hacia el vecino haya sido reemplazada por un deseo común de belleza. El moderno arte del cine tiene inmensas posibilidades, que no podrán desarrollarse mientras el móvil de los productores sea comercial; de hecho, muchos son de la opinión de que la URSS se ha acercado más a la realización de tales posibilidades. Cuánto sufre la literatura a causa del interés comercial, lo sabe cualquier escritor; casi todo escrito vigoroso ofende a algún grupo y, por tanto, reduce las ventas. Es difícil para un escritor no medir su propio mérito por sus derechos, y cuando obras malas producen grandes recompensas pecuniarias, se requiere una firmeza de carácter inusitada para trabajar bien y permanecer pobre.

Ha de admitirse que el socialismo podría hacer las cosas todavía peor. Desde el momento en que la edición sea un monopolio del estado, será fácil para el estado ejercer una censura poco liberal. Mientras haya oposición violenta al nuevo régimen, ello será casi inevitable. Pero cuando el período de transición pase, se puede confiar en que los libros que el estado no quiera aceptar por sus méritos podrán ser publicados si el autor cree que merece la pena sufragar el gasto trabajando durante más tiempo. Puesto que las horas de labor serán pocas, no resultará excesivamente penoso; pero ello bastará para desalentar a los autores que no estén seriamente convencidos de que sus libros contienen algo de valor. Es importante que sea *posible* publicar un libro, pero que no resultara muy fácil. Actualmente sobran libros en cantidad, así como escasean en calidad.

## 8. SERVICIOS PÚBLICOS IMPRODUCTIVOS

Desde la aparición de gobiernos civilizados se ha reconocido que hay algunas cosas que deben hacerse, pero que no pueden dejarse a la azarosa influencia del beneficio como motivación. La más importante ha sido la guerra; ni siquiera los más convencidos de la ineficiencia de la empresa del estado sugieren que la defensa nacional se arriende a contratistas privados. Pero hay otras muchas cosas de las que las autoridades públicas han juzgado necesario tomar a su cargo, tales como la construcción de carreteras, puertos, faros, parques urbanos, etc. Un sector importante de la actividad socializada, que se ha desarrollado durante los últimos cien años, es la salud pública. Al principio, los partidarios fanáticos del *laisser-faire* se oponían, pero los argumentos prácticos fueron abrumadores. De habernos adherido a la teoría de la empresa privada, toda clase de nuevos sistemas de hacer fortuna hubiese sido posible. Un hombre afectado por la peste podría haber recurrido a un agente de publicidad para enviar circulares a las compañías de ferrocarriles, a los teatros, etc., en las que se comunicara la intención del enfermo de morir en sus locales, a menos que se pagase una fuerte suma a su viuda. Pero se decidió que ni la cuarentena ni el aislamiento quedaran librados a la voluntad, ya que el beneficio era general y la pérdida individual.

El número y la complejidad crecientes de los servicios públicos ha sido uno de los rasgos característicos del siglo pasado. El más importante de tales servicios es la educación. Antes de que el estado la impusiera universalmente, había varios motivos para que existiesen escuelas y universidades. Había fundaciones piadosas que databan de la Edad Media, y fundaciones seculares, tales como el Colegio de Francia, hechas por monarcas renacentistas esclarecidos; y había escuelas de caridad para los pobres intelectualmente dotados. Ninguna de estas instituciones tenía por finalidad el beneficio. Había, sin embargo, escuelas que sí perseguían ese objetivo; son ejemplos de ello Dotheboys Hall y Salem House. Todavía existen escuelas concebidas comercialmente, y aunque la existencia de las autoridades educativas impide copiar el modelo de Dotheboys Hall, tienden a poner el acento sobre la elegancia más que sobre un elevado nivel de logros docentes. En general, el móvil del beneficio ha tenido poca influencia en la educación; y esta poca influencia ha sido mala.

Aun cuando las autoridades públicas no lleven a cabo por sí mismas los trabajos, creen necesario controlarlos. La iluminación de las calles puede ser hecha por una compañía privada,

pero ha de hacerse, sea o no remuneradora. Las casas pueden ser construidas por empresas privadas, pero la construcción es regulada por reglamentos. En esta cuestión, se suele reconocer que sería de desear una regulación mucho más estricta. La planificación urbana unitaria, tal como la proyectada por Sir Christopher Wren para Londres después del gran incendio, podría terminar con el horror y la miseria de los barrios marginales y de los suburbios y hacer las ciudades modernas bellas, sanas y agradables. Este ejemplo ilustra otro de los argumentos contra la empresa privada en nuestro muy cambiante mundo. Las zonas que podrían considerarse como unidades son demasiado grandes aun para los mayores plutócratas. Londres, por ejemplo, debería considerarse como un conjunto, puesto que un alto porcentaje de sus habitantes duermen en una parte y trabajan en otra. Algunas importantes cuestiones, tales como el canal de San Lorenzo, implican vastos intereses localizados en diferentes lugares de dos países; en tales casos, ni siquiera basta un solo gobierno para cubrir un área suficiente. Las personas, las mercancías y la energía se pueden transportar mucho más fácilmente que en el pasado, con el resultado de que las localidades pequeñas tienen menos autarquía que cuando el caballo era el medio de locomoción más rápido. Las centrales eléctricas están adquiriendo tal importancia que, si se dejaran en manos privadas, se haría posible una nueva clase de tiranía, comparable a la del barón medieval en su castillo. Es obvio que una comunidad que depende de una central eléctrica no puede tener una seguridad económica mínima si la central es libre de explotar al completo sus ventajas monopolísticas. El transporte de mercancías determina todavía el que se dependa del ferrocarril; el de las personas ha vuelto a depender parcialmente de la carretera. Los trenes y los automóviles han hecho de la separación entre pueblos algo obsoleto, y los aviones tienen el mismo efecto sobre las fronteras nacionales. De esta forma, el progreso técnico hace cada vez más necesario el control público de zonas cada vez más extensas.

## 9. GUERRA

Llego ahora al último y más sólido argumento en pro del socialismo; es decir, a la necesidad de evitar la guerra. No voy a perder tiempo hablando de la probabilidad de la guerra ni de su perniciosidad, ya que cabe darlas por supuestas. Voy a limitarme a dos cuestiones: 1º ¿Hasta qué punto está ligado, en nuestros días, el peligro de guerra con el capitalismo? 2º ¿Hasta qué punto haría desaparecer el peligro la instauración del socialismo?

La guerra es una antigua institución, a la que originalmente no dio el ser el capitalismo, aunque sus causas fueron siempre principalmente económicas. En el pasado tenía dos causas fundamentales: las ambiciones personales de los monarcas y el expansivo espíritu emprendedor de tribus o naciones vigorosas. Conflictos tales como la guerra de los Siete Años presentan los dos aspectos: en Europa fue dinástico, mientras que en América y en India fue un conflicto entre naciones. Las conquistas de los romanos se debieron, en gran parte, a motivos pecuniarios directamente personales por parte de los generales y sus legionarios. Pueblos de pastores, como los árabes, los hunos y los mogoles, se han lanzado repetidamente a una carrera de conquistas a causa de la insuficiencia de sus primitivas zonas de pastos. Y en todos los tiempos, excepto

cuando un monarca podía imponer su voluntad (como en el Imperio chino y en el Bajo Imperio romano), la guerra se vio favorecida por el hecho de que los machos vigorosos, seguros de su victoria, gustaban de ella, mientras que sus hembras los admiraban por sus hazañas. Aunque la guerra se ha alejado muchísimo de sus primitivos orígenes, estos antiguos motivos sobreviven y deben ser recordados por los que quieren que la guerra desaparezca. Solamente el socialismo internacional puede proporcionar una salvaguarda *completa* contra la guerra, pero el socialismo nacional en todos los países civilizados más importantes podría, como trataré de demostrar, hacer disminuir enormemente sus probabilidades.

Mientras que los temerarios impulsos hacia la guerra existen todavía en una parte de la población de los países civilizados, los motivos que determinan el deseo de paz son mucho más sólidos que en tiempo alguno durante los últimos siglos. La gente sabe por amarga experiencia que la última guerra no trajo prosperidad ni siquiera para los vencedores. Se da cuenta de que es probable que la próxima guerra produzca una cantidad de bajas en la población civil con la que nada ha habido de magnitud comparable en tiempo alguno, ni de parecida intensidad desde la guerra de los Treinta Años, y de que no es en manera alguna probable que quede limitada a una de las partes. Teme que las ciudades importantes sean destruidas y que todo un continente se pierda para la civilización. Los ingleses, en particular, tienen conciencia de que han perdido su inmemorial inmunidad contra la invasión. Estas consideraciones han producido en Gran Bretaña un apasionado deseo de paz, y en la mayor parte de los restantes países un sentimiento de la misma índole, aunque quizá menos intenso.

¿Por qué, a pesar de todo esto, existe un inminente peligro de guerra? La causa inmediata, por supuesto, es el rigor del tratado de Versalles, con el consiguiente desarrollo del nacionalismo alemán militante. Pero probablemente una nueva guerra sólo diera lugar a un tratado aún más severo que el de 1919, conducente a una reacción aún más virulenta por parte de los vencidos. Una paz permanente no puede surgir de este infinito vaivén, sino únicamente de la eliminación de las causas de enemistad entre las naciones. Hoy, estas causas han de buscarse, principalmente, en los intereses económicos de ciertos grupos, y, por tanto, sólo pueden ser abolidos por una reconstrucción económica fundamental.

Tomemos la industria del hierro y del acero como el ejemplo más importante de la forma en que las fuerzas económicas promueven la guerra. El hecho esencial es que, con la técnica moderna, el costo de producción por tonelada es menor si se produce una gran cantidad que si el rendimiento es más pequeño. En consecuencia, hay beneficio si el mercado es lo bastante grande, pero no de otro modo. La industria norteamericana del acero, al tener un mercado interno que excede, con mucho, a todos los demás, ha tenido hasta ahora escasa necesidad de preocuparse por política más allá de interferir, cuando resultó imprescindible, los proyectos de desarme naval. Pero las industrias del acero alemana, francesa e inglesa tienen todas un mercado menor que el exigido por sus necesidades técnicas. Podrían, por supuesto, asegurarse ciertas ventajas, pero también para esto hay objeciones económicas. Una gran parte de la demanda de acero está relacionada con los preparativos de guerra, y, por lo tanto, la industria del acero, en conjunto, se beneficia con el nacionalismo y con el incremento del material bélico nacional. Por añadidura,

tanto el Comité des Forges como el *trust* alemán del acero confían en machacar a sus rivales en lugar de tener que repartirse los beneficios con ellos; y como los gastos de guerra recaerán principalmente sobre otros, estiman posible considerar el resultado financieramente ventajoso. Probablemente estén equivocados, pero el errar es algo natural en los hombres audaces y engreídos, intoxicados por el poder. El hecho de que el mineral lorenés, vitalmente importante, esté en territorio que antes fue alemán, pero que ahora es francés, aumenta la hostilidad de los dos grupos y sirve como constante recordación de lo que puede lograrse mediante la guerra. Y, naturalmente, los alemanes son los más agresivos, puesto que los franceses ya gozan de los despojos de la última guerra.

Por supuesto, sería imposible para la industria del acero, y para otras grandes industrias que tienen intereses similares, poner a las grandes naciones al servicio de sus propósitos si no existieran en la población impulsos con los que pudieran contar. En Francia e Inglaterra pueden recurrir al miedo; en Alemania, al resentimiento contra la injusticia; y tales motivos son perfectamente válidos, de una parte y de otra. Pero si se pudiera tomar el asunto en consideración con tranquilidad, resultaría obvio para las dos partes que un acuerdo equitativo haría más felices a todos. No hay ninguna buena razón por la cual los alemanes deban continuar sufriendo una injusticia, ni habría excusa razonable, si la injusticia desapareciera, para que se condujeran de modo de inspirar temor a sus vecinos. Pero siempre que se hace un esfuerzo para ser razonable y tomar las cosas con tranquilidad interviene la propaganda en forma de llamamientos al patriotismo y a la defensa del honor nacional. El mundo está en la situación de un borracho que desea reformarse, pero está rodeado de amigos amables que le ofrecen bebida y, en consecuencia, vuelve a caer perpetuamente en su vicio. En este caso, los amigos amables son hombres que obtienen dinero de su desdichada propensión, y el primer paso para su reforma debe consistir en deshacerse de ellos. Es solamente en este sentido que el capitalismo moderno puede ser considerado como promotor de la guerra; no es la única causa, pero proporciona un estímulo esencial a las otras causas. Si dejara de existir, la ausencia de este estímulo no tardaría en hacer ver a los hombres lo absurdo de la guerra ni en inducirles a buscar acuerdos equitativos que hicieran improbable su futuro acaecimiento.

La solución completa y definitiva del problema planteado por la industria del acero y otras con intereses similares sólo puede encontrarse en el socialismo internacional; es decir, en el manejo de aquéllas por una autoridad representativa de todos los gobiernos afectados. Pero es probable que la nacionalización en cada uno de los principales países industriales baste para hacer desaparecer el apremiante peligro de guerra. Porque si la dirección de la industria del acero estuviese en manos del gobierno, y el gobierno fuese democrático, su producción no estaría orientada al provecho de ningún particular, sino al provecho de la nación. En el balance de las finanzas públicas, los beneficios conseguidos por la industria del acero a expensas de otros sectores de la comunidad serían compensados por pérdidas en algún otro campo, y como ningún ingreso individual fluctuaría con las ganancias o pérdidas de una industria aislada, nadie tendría motivos para promover los intereses del acero a costa de la comunidad. La producción de acero incrementada a causa de un incremento en los armamentos, aparecería como una pérdida, puesto



que haría disminuir la provisión de artículos de consumo a distribuir entre la población. De este modo, los intereses públicos y los privados estarían en armonía y desaparecerían los motivos para propaganda engañosa.

Queda algo por decir acerca de la forma en que el socialismo remediaría otros males que hemos estado considerando.

En lugar de la búsqueda de beneficios como móvil conductor en la industria, habrá una planificación gubernamental. Si es cierto que el gobierno *puede* calcular erróneamente, ello es menos probable que en el caso de un individuo particular, porque aquél podrá tener un más completo conocimiento de causa. Cuando el precio del caucho era elevado, todo el que pudo plantó árboles de caucho, con el resultado de que, al cabo de unos pocos años, el precio cayó desastrosamente, y se vio la necesidad de establecer un acuerdo que restringiera la producción de caucho. Una autoridad central que posee todas las estadísticas puede impedir errores de esta clase. No obstante, causas imprevistas, como son los nuevos inventos, pueden falsear hasta los más cuidadosos cálculos. En tales casos, la comunidad en su conjunto se beneficia haciendo la transición a nuevos procesos de un modo gradual. Con respecto a los que en cualquier momento se quedan sin trabajo, será posible, bajo el socialismo, adoptar medidas que hoy resultan imposibles a causa del temor al paro y al mutuo recelo entre patronos y obreros. Cuando una industria decae y otra se desarrolla, los hombres más jóvenes pueden ser trasladados y preparados técnicamente para trabajar en la que progresa. La mayor parte del paro puede evitarse reduciendo las horas de trabajo. Cuando no se encuentre trabajo para un hombre, éste recibirá, sin embargo, su salario completo, ya que se le pagará su *voluntad* de trabajar. En la medida en que el trabajo haya de imponerse, se impondrá por la ley penal, y no mediante sanciones económicas.

Quedará en manos de los que hagan la planificación, y por tanto, en definitiva, sujeto al voto popular, el dar con un equilibrio entre comodidades y tiempo libre. Si todos trabajan cuatro horas diarias, habrá menos comodidades que si trabajan cinco. Cabe esperar que los progresos técnicos serán utilizados, en parte, para procurar más comodidad, y, en parte, para proporcionar más ocio.

La inseguridad económica ya no existirá (excepto en la medida en que persista el peligro de guerra), ya que todo el mundo recibirá un salario, a menos que sea un criminal, y el gasto de los niños será soportado por el estado. Las mujeres no dependerán de los maridos, ni se permitirá que los niños sufran gravemente a causa de los defectos de sus padres. No habrá dependencia económica entre unos individuos y otros, sino entre todos los individuos y el estado.

Mientras el socialismo exista en unos países civilizados pero no en otros, perdurará una posibilidad de guerra y no serán realizables todas las ventajas del sistema. Pero creo que se puede suponer con seguridad que todos los países que adopten el socialismo dejarán de ser agresivamente militaristas y se limitarán realmente a prevenir la agresión de los otros. Es probable que, cuando el socialismo se universalice en el mundo civilizado, los motivos que llevan a las guerras en gran escala ya no tengan fuerza suficiente para superar las muy obvias razones que existen para preferir la paz.

El socialismo, repito, no es una doctrina solamente para el proletariado. Al evitar la inseguridad económica, se estima que ha de incrementar la felicidad de todos, excepto la de un

grupo de personas de las más ricas; y si, como yo creo firmemente, puede evitar las guerras de importancia, incrementará inconmensurablemente el bienestar de todo el mundo, porque la convicción de ciertos magnates de la industria de poder beneficiarse con otra guerra mundial, a pesar del argumento económico que puede hacer verosímil su punto de vista, no es sino una loca ilusión de megalómanos.

¿Es el caso, realmente, como sostienen los comunistas, que el socialismo, un sistema tan universalmente beneficioso y tan fácil de comprender; un sistema recomendado, además, por la quiebra evidente del actual régimen económico y por el peligro acuciante de un desastre universal producido por la guerra; es el caso, realmente, que este sistema no pueda ser presentado de un modo persuasivo sino a los proletarios y a un puñado de intelectuales, y que solamente pueda ser impuesto por medio de una guerra de clases, sangrienta, destructivo y de dudosos resultados? Por mi parte, me resulta imposible creerlo. El socialismo, en algunos aspectos, marcha en contra de antiguos hábitos y levanta, por tanto, una impulsiva oposición que sólo puede ser vencida de un modo gradual. En la mente de sus oponentes, ha quedado asociado al ateísmo y al reino del terror. Con la religión, el socialismo no tiene nada que ver. Es una doctrina económica, y un socialista puede ser cristiano o mahometano, budista o adorador de Brahma, sin inconsistencia lógica alguna. En cuanto al reino del terror, ha habido muchos reinos del terror en tiempos recientes, principalmente del lado de la reacción, y donde el socialismo llegue como rebelión contra alguno de ellos, es de temer que herede parte de la fiereza del régimen que lo antecedió. Pero en los países donde todavía se permite cierto grado de libertad de pensamiento y de palabra, creo que la causa del socialismo puede ser presentada, con una combinación de entusiasmo y paciencia, de modo de persuadir a mucho más de la mitad de la población. Si, cuando llegue la oportunidad, la minoría recurre a la fuerza ilegalmente, la mayoría habrá de emplear la fuerza, por supuesto, para neutralizar a los rebeldes. Pero si el trabajo previo de persuasión se ha llevado a cabo adecuadamente, la rebelión tendría que ser tan evidentemente desesperada, que ni siquiera los más reaccionarios la intentarían, o, si lo hicieran, serían vencidos tan fácil y rápidamente, que no habría ocasión para que se instalara un reinado del terror. Cuando la persuasión resulta posible y la mayoría aún no ha sido convencida, el recurso a la fuerza está fuera de lugar; cuando una mayoría ha sido persuadida, la cuestión puede dejarse a la función ordinaria del gobierno democrático, a menos que las personas fuera de la ley estimen oportuno provocar una insurrección. Impedir tal insurrección sería una medida semejante a la que cualquier gobierno puede adoptar, y los socialistas no tienen más motivo para recurrir a la fuerza que los que puedan tener otros partidos constitucionales en los países democráticos. Y si los socialistas han de tener alguna vez fuerzas bajo su mando, será solamente por persuasión previa que habrán podido adquirirlas.

Se acostumbra argüir en ciertos círculos que, si bien quizá en un tiempo el socialismo pudo haberse afirmado por los medios ordinarios de la propaganda política, el desarrollo del fascismo ha hecho imposible tal cosa. Por lo que se refiere a los países que tienen gobiernos fascistas, esto es cierto, desde luego, puesto que no es posible oposición constitucional alguna. Pero en Francia, en Gran Bretaña y en los Estados Unidos las cosas son de otro modo. En Francia y en Gran

Bretaña hay poderosos partidos socialistas; en Gran Bretaña y en los Estados Unidos, los comunistas son numéricamente desdeñables, y no hay síntomas de que estén ganando terreno. Han alcanzado exactamente para proporcionar a los reaccionarios una excusa para tomar medidas represivas suaves, pero éstas no han sido lo bastante terroríficas para impedir el resurgimiento del partido laborista o el avance del radicalismo en los Estados Unidos. Está lejos de ser improbable que los socialistas sean pronto mayoría en Gran Bretaña. Entonces, sin duda, encontrarán dificultades para llevar a efecto su política, y los más tímidos pueden tratar de hacer de tales dificultades una excusa para posponer las cosas; equivocadamente, porque mientras la persuasión es inevitablemente gradual, la transición final al socialismo debe ser rápida y súbita. Hasta ahora, sin embargo, no hay fundamento para suponer que los métodos constitucionales vayan a fracasar, y mucho menos para suponer que cualesquiera otros tengan más probabilidades de éxito. Por el contrario, cada llamamiento a la violencia inconstitucional favorece el desarrollo del fascismo. Cualesquiera que sean las flaquezas de la democracia, solamente por medio de ella y con la ayuda de la fe popular en él, podrá el socialismo tener alguna esperanza de triunfo en Gran Bretaña o en los Estados Unidos. Quienquiera que debilite el respeto a los gobiernos democráticos, está incrementando, intencionada o involuntariamente, las probabilidades del fascismo, y no las del socialismo o el comunismo.

# Civilización occidental

No es en modo alguno fácil ver la propia civilización en una perspectiva justa. Hay tres medios evidentes para alcanzar este fin: el viaje, la historia y la antropología, y lo que habré de decir es sugerido por cada uno de ellos; pero ninguno de los tres es ayuda tan grande para la objetividad como parecen ser. El viajero ve solamente lo que le interesa; por ejemplo, Marco Polo jamás reparó en los pequeños pies de las mujeres chinas. El historiador ordena los sucesos con arreglo a esquemas derivados de sus propias preocupaciones: la decadencia de Roma ha sido atribuida, en ocasiones diversas, al imperialismo, al cristianismo, a la malaria, al divorcio y a la inmigración — siendo estas dos últimas causas las favoritas en los Estados Unidos entre los clérigos y los políticos, respectivamente. El antropólogo selecciona e interpreta hechos de acuerdo con los prejuicios que prevalecen en su tiempo. ¿Qué sabemos de los salvajes, nosotros, que nos quedamos en casa? Los rousseauianos dicen que son nobles, los imperialistas dicen que son crueles; los antropólogos de mentalidad eclesiástica dicen que son unos virtuosos padres de familia, mientras que los defensores de la ley del divorcio dicen que practican el amor libre; Sir James Fraser dice que siempre están matando a su dios, mientras otros dicen que siempre están ocupados en ritos de iniciación. En una palabra: el salvaje es un chico servicial que hace todo lo necesario por las teorías de los antropólogos. Pero, a pesar de estas desventajas, el viaje, la historia y la antropología son los mejores medios, y debemos sacarles todo el partido posible.

Ante todo, ¿qué es civilización? Su primer carácter esencial, diría yo, es la *previsión*. Es ésta, ciertamente, la fundamental diferencia entre el hombre y las bestias, y entre el adulto y el niño. Pero la previsión, por ser una cuestión de grado, nos permite distinguir a las naciones o las épocas más o menos civilizadas, de acuerdo con la cantidad de ella que demuestran. Y la previsión es susceptible de ser medida casi con precisión. No diré que la capacidad media de previsión de una comunidad sea inversamente proporcional a la tasa de interés, aunque ésta sea una opinión defendible. Pero podemos decir que el grado de previsión implícita en cada acto se mide por tres factores: el dolor presente, el placer futuro y la extensión del intervalo entre ellos. Es decir, la previsión se obtiene dividiendo el dolor actual por el placer futuro y multiplicando después por el lapso comprendido entre ambos. Existe una diferencia entre la previsión colectiva y la individual. En una comunidad aristocrática o plutocrática, un hombre puede soportar el dolor actual mientras otro disfruta el futuro placer. Esto hace más fácil la previsión colectiva. Todos los trabajos característicos del industrialismo presentan un alto grado de previsión colectiva en este sentido: los que construyen ferrocarriles, o puertos, o barcos, hacen algo cuyos beneficios no se recogen hasta años más tarde.

Es cierto que en el mundo moderno nadie demuestra tanta previsión como los antiguos egipcios demostraban al embalsamar a sus muertos, lo que hacían con miras a su resurrección al cabo de unos diez mil años. Esto me recuerda otro elemento esencial a la civilización, que es *el conocimiento*. La previsión basada en la superstición no puede ser tomada por completamente civilizada, aunque puede aportar hábitos mentales esenciales para el desarrollo de la verdadera civilización. Por ejemplo, la costumbre puritana de posponer el placer para la otra vida facilitó,

sin duda, la acumulación de capital requerida por el industrialismo. Podemos, pues, definir la civilización como *el modo de vida que resulta de la combinación de conocimiento y previsión*.

La civilización, en este sentido, comienza con la agricultura y la domesticación de rumiantes. Hubo, hasta tiempos bastante recientes, una acusada separación entre pueblos agrícolas y pueblos pastores. Leemos en el *Génesis*, 46, 31-34, cómo los israelitas tuvieron que establecerse en la tierra de Gosen, más que en el mismo Egipto, porque los egipcios se oponían a la ocupación de los pastores: «José dijo a sus hermanos y a la familia de su padre: “Voy a subir a avisar a Faraón y a decirle: ‘Han venido a mí mis hermanos y la casa de mi padre que estaban en Canaán. Son pastores de ovejas, pues siempre fueron ganaderos, y han traído ovejas, vacadas y todo lo suyo’. Así, cuando os llame Faraón y os diga: ‘¿Cuál es vuestro oficio?’, le decís: ‘Ganaderos hemos sido tus siervos desde la mocedad hasta ahora, lo mismo que nuestros padres’. De esta suerte os quedaréis en el país de Gosen. Porque los egipcios detestan a todos los pastores de ovejas”». En los viajes de M. Huc hallamos una actitud similar de los chinos hacia los pastores mogoles. En conjunto, el tipo agricultor ha representado siempre la más avanzada civilización, y ha tenido más que ver con la religión. Pero los rebaños y los ganados de los patriarcas tuvieron una considerable influencia en la religión judía y, en consecuencia, sobre el cristianismo. La historia de Caín y Abel es un instrumento de propaganda dirigida a hacer ver que los pastores son más virtuosos que los labradores. Sin embargo, la civilización ha descansado principalmente sobre la agricultura hasta tiempos recientísimos.

Hasta ahora, no hemos considerado nada que distinga la civilización occidental de la de otras regiones, tales como la India, China, Japón y Méjico. De hecho, antes de que la ciencia comenzara a desarrollarse, la diferencia entre ellas fue mucho menor de lo que ha sido después. La ciencia y el industrialismo son actualmente las señales distintivas de la civilización occidental; pero antes quiero considerar lo que fue nuestra civilización antes de la revolución industrial.

Si nos remontamos a los orígenes de la civilización occidental, vemos que los elementos que heredó de Egipto y Babilonia son, en lo principal, característicos de todas las civilizaciones, y no especialmente distintivos de Occidente. El carácter distintivo occidental comienza con los griegos, que descubrieron el hábito de razonar deductivamente y la ciencia de la geometría. Sus méritos restantes no fueron distintivos o se perdieron en las Edades Oscuras. En arte y literatura habrán podido ser insuperables, pero no se distinguieron muy profundamente de otras varias naciones antiguas. En la ciencia experimental produjeron algunos hombres, especialmente Arquímedes, que anticiparon los métodos modernos; pero tales figuras no lograron establecer una escuela o tradición. Las únicas contribuciones distintivas sobresalientes de los griegos a la civilización fueron el razonamiento deductivo y las matemáticas puras.

Los griegos fueron, sin embargo, políticamente incompetentes, y probablemente su contribución a la civilización se hubiera perdido, a no ser por la capacidad de gobierno de los romanos. Los romanos dieron con un modo de llevar adelante el gobierno de un gran imperio por medio de la administración civil y un cuerpo legal. En los imperios anteriores todo había dependido de la energía del monarca, pero en el Imperio romano el emperador podía ser asesinado por la guardia pretoriana y el Imperio puesto en subasta con muy escaso entorpecimiento en la

máquina gubernamental —tan escaso, en realidad, como el que producen ahora unas elecciones generales. Parece ser que los romanos inventaron la virtud de la devoción al estado impersonal como opuesta a la lealtad personal al jefe. Los griegos, es cierto, hablaban de patriotismo, pero sus políticos estaban corrompidos, y casi todos ellos, en algún momento de su carrera, aceptaron el soborno de Persia. El concepto romano de la devoción al estado ha sido un elemento esencial en la producción de gobiernos estables en Occidente.

Algo más faltaba para completar la civilización occidental tal y como existía antes de los tiempos modernos, y ello es la peculiar relación entre el gobierno y la religión que vino con el cristianismo. Originalmente, el cristianismo era absolutamente apolítico, puesto que se extendió por el Imperio romano como un consuelo para los que habían perdido la libertad nacional y personal, y tomó del judaísmo una actitud de condena moral de los gobernantes del mundo. En los días anteriores a Constantino, el cristianismo desarrolló una organización a la que los cristianos debían una lealtad todavía mayor que la debida al estado. Cuando Roma cayó, la Iglesia conservó en una síntesis singular lo que se había demostrado más vital en las civilizaciones de los judíos, de los griegos y de los romanos. Del fervor moral de los judíos surgieron los preceptos éticos del cristianismo; del amor griego al razonamiento deductivo, la teología; del ejemplo del imperialismo y la jurisprudencia romanos, el gobierno centralizado de la Iglesia y el cuerpo de leyes canónicas.

Aunque estos elementos de elevada civilización se conservaran, en cierto sentido, a través de la Edad Media, durante largo tiempo permanecieron en un estado más o menos latente. Y la civilización occidental no fue en realidad la mejor entre las existentes en aquel tiempo: tanto los mahometanos como los chinos eran superiores a Occidente. Por qué Occidente había de iniciar una tan rápida carrera ascendente es, creo, en gran parte, un misterio. En nuestra época es costumbre hallar causas económicas para todo, pero las explicaciones basadas en esta práctica tienden a ser demasiado fáciles. Las solas causas económicas no explicarán, por ejemplo, la decadencia de España, más relacionada con la ignorancia y la estupidez. Tampoco explican el nacimiento de la ciencia. La regla general es que las civilizaciones decaen, salvo cuando entran en contacto con una civilización ajena superior. En la historia humana solamente ha habido unos pocos y muy raros períodos, y unas pocas regiones aisladas, en los que se haya producido un progreso espontáneo. Ha debido de haber progreso espontáneo en Egipto y Babilonia cuando desarrollaron la escritura y la agricultura; hubo progreso espontáneo en Grecia durante cerca de doscientos años, y ha habido progreso espontáneo en la Europa occidental desde el Renacimiento. Pero no creo que haya habido nada en las condiciones sociales generales de dichos períodos y lugares que los distinga de otros varios lugares y períodos en los que no se produjo progreso alguno. No puedo evitar concluir que las grandes épocas de progreso han dependido de un corto número de individuos de talento trascendental. Diversas condiciones sociales y políticas fueron, desde luego, *necesarias* para su concreción, pero no *suficientes*, porque las mismas condiciones se han dado muchas veces sin los individuos, y no se ha producido progreso. Si Kepler, Galileo y Newton hubiesen muerto siendo niños, el mundo en que vivimos sería muchísimo menos diferente de lo que es con respecto al mundo del siglo XVI. Esto lleva la moraleja de que no podemos

considerar el progreso como asegurado; si la cantidad de individuos eminentes llegara a disminuir, caeríamos, sin duda, en una situación de inmovilidad bizantina.

Hay algo muy importante que debemos a la Edad Media, y es el gobierno representativo. Esta institución es importante porque por vez primera permitió que el gobierno de un gran imperio apareciera a los gobernados como elegido por ellos mismos. Donde este sistema tiene éxito, da lugar a un alto grado de estabilidad política. Sin embargo, en tiempos recientes, se ha hecho evidente que el gobierno representativo no es una panacea aplicable a todas las partes de la superficie de la tierra. En efecto, su éxito parece quedar limitado principalmente a las naciones de habla inglesa y a los franceses.

La cohesión política, conseguida de un modo u otro, es lo que, no obstante, ha llegado a ser el signo distintivo de la civilización occidental, como opuesta a las civilizaciones de otras regiones. Ello se debe primordialmente al patriotismo, el cual, aunque tiene sus raíces en el particularismo judío y en la devoción romana al estado, es algo que ha surgido modernamente, comenzando con la resistencia inglesa a la Armada Invencible, y ha hallado su primera expresión literaria en Shakespeare. La cohesión política, basada esencialmente en el patriotismo, ha venido incrementándose constantemente en Occidente desde que acabaron las guerras de religión, y todavía continúa creciendo rápidamente. A este respecto, el Japón ha demostrado ser un discípulo extraordinariamente apto. En el antiguo Japón hubo turbulentos barones feudales, análogos a los que infectaban Inglaterra durante las guerras de las Rosas. Pero con ayuda de las armas de fuego y la pólvora, traídas al Japón por los barcos que transportaban a los misioneros cristianos, el Shogún estableció la paz interior, y desde 1868, por medio de la educación y de la religión shintoísta, el gobierno japonés ha conseguido formar una nación tan homogénea, resuelta y unida como cualquier nación de Occidente.

El mayor grado de cohesión social en el mundo moderno se debe, en gran parte, a cambios en el arte de la guerra, todos los cuales, desde la invención de la pólvora hasta aquí, han tendido a incrementar el poder de los gobiernos. Este proceso probablemente no haya terminado, en modo alguno; pero se ha complicado con un nuevo factor: como las fuerzas armadas se han hecho cada vez más dependientes de los trabajadores industriales para sus municiones, se ha hecho cada vez más imprescindible para los gobiernos asegurarse el apoyo de grandes sectores de la población. Éste es asunto que corresponde a la técnica de los medios de comunicación, en la que podemos suponer que los gobiernos harán rápidos progresos en el futuro próximo.

La historia de los últimos cuatrocientos años en Europa ha sido de crecimiento y decadencia simultáneos; decadencia de la antigua síntesis representada por la Iglesia católica, y crecimiento de una nueva síntesis, aunque todavía muy incompleta, basada hasta aquí en el patriotismo y la ciencia. No podemos suponer que una civilización científica trasplantada a regiones que no tienen nuestros antecedentes habrá de tener las mismas características que tiene entre nosotros. La ciencia, injertada en cristianismo y democracia, puede producir efectos completamente distintos de los que produce cuando se injerta en el culto a los antepasados y la monarquía absoluta. Debemos al cristianismo cierto respeto al individuo, pero éste es un sentimiento respecto del cual la ciencia es completamente neutral. La ciencia, por sí misma, no nos ofrece ninguna idea moral, y

cabe preguntarse qué ideas morales vendrán a reemplazar a las que debemos a la tradición. La tradición cambia lentamente, y nuestras ideas morales son todavía, en lo esencial, las que resultaron apropiadas para un régimen preindustrial; pero no debemos esperar que las cosas continúen así. Gradualmente, los hombres llegarán a tener pensamientos que estén de conformidad con sus hábitos físicos, e ideales que no se contradigan con su técnica industrial. El ritmo de los cambios en las formas de vivir se ha hecho mucho más rápido que en cualquier período precedente: el mundo ha cambiado más en los últimos ciento cincuenta años que en los cuatro mil anteriores. Si Pedro el Grande hubiera podido conversar con Hamurabi, se hubiesen entendido bastante bien; pero ninguno de los dos podría entender a un moderno magnate de las finanzas o de la industria. Es un hecho curioso que las nuevas ideas de los tiempos modernos hayan sido casi todas técnicas o científicas. La ciencia sólo últimamente ha comenzado a alentar el desarrollo de nuevas ideas morales, mediante la liberación de la benevolencia de los grilletes de las creencias éticas supersticiosas. Dondequiera que un código convencional prescribe la imposición de sufrimiento (por ejemplo, la prohibición del control de la natalidad), se piensa que una ética más benigna es inmoral; consecuentemente, los apóstoles de la ignorancia tienen por perversos a aquellos que permiten que el conocimiento influya sobre su moral. Es muy dudoso, sin embargo, que una civilización que tanto depende de la ciencia como la nuestra pueda, a la larga, prohibir con éxito las formas de conocimiento capaces de aumentar considerablemente la felicidad humana.

El hecho es que nuestras ideas morales tradicionales, o bien son puramente individualistas, como la idea de la santidad personal, o bien están adaptadas a grupos mucho más pequeños que los importantes en el mundo moderno. Uno de los efectos más dignos de ser notados de la técnica moderna sobre la vida social ha sido el alto grado de organización en grandes grupos de las actividades de los hombres, de modo que los actos de uno de ellos producen, muchas veces, grandes efectos sobre algún grupo de hombres completamente remoto, con el que tiene relaciones de cooperación o conflicto otro grupo al que él pertenece. Los pequeños grupos, tales como la familia, van perdiendo importancia, y hay un solo gran grupo, la nación o el estado, tenido en consideración por la moral tradicional. El resultado es que la religión efectiva de nuestros tiempos, en tanto que no es meramente tradicional, está constituida por el patriotismo. El hombre medio está dispuesto a sacrificar su vida al patriotismo, y siente su obligación moral tan imperativa, que ninguna rebelión le parece posible.

No parece improbable que el movimiento hacia la libertad individual que caracterizó todo el período comprendido entre el Renacimiento y el liberalismo del siglo XIX se haya detenido a causa de la organización creciente del industrialismo. La presión de la sociedad sobre el individuo puede llegar a ser, de una nueva forma, tan grande como en las comunidades bárbaras, y las naciones pueden dar, cada vez más, en enorgullecerse de sí mismas por sus éxitos colectivos más que por los individuales. Éste es ya el caso en los Estados Unidos: los hombres se enorgullecen de los rascacielos, de las estaciones de ferrocarril, de los puentes, más que de los poetas, de los artistas o de los hombres de ciencia. Esta misma actitud impregna la filosofía del gobierno soviético. Es cierto que en ambos países persiste el deseo de héroes individuales: en Rusia, la distinción



personal pertenece a Lenin; en Norteamérica, a los atletas, a los pugilistas y a las estrellas de cine. Pero en ambos casos los héroes están muertos o son triviales, y el trabajo serio del presente no se asocia con los nombres de individuos eminentes.

Es intelectualmente interesante considerar si se puede producir algo valioso con el esfuerzo colectivo más que con el individual, y si una civilización tal sería de la más alta calidad. No creo que esta pregunta pueda ser contestada sin reflexión. Es posible que tanto en materias de arte como en cuestiones intelectuales puedan alcanzarse mejores resultados con la cooperación que los alcanzados en el pasado por los individuos. En la ciencia, existe ya una tendencia a asociar el trabajo con un laboratorio más que con una persona, y probablemente sea bueno para la ciencia el que esta tendencia se haga más marcada, puesto que promovería la cooperación. Pero si el trabajo importante, de cualquier clase, ha de ser colectivo, necesariamente habrá de tener lugar una mutilación del individuo; no podrá continuar estando tan seguro de sí mismo como los hombres de genio lo han estado hasta ahora. La moral cristiana entra en este problema, pero en un sentido opuesto al que generalmente se supone. Usualmente se piensa que el cristianismo es antiindividualista, puesto que impulsa el altruismo y amor al prójimo. Sin embargo, esto es un error psicológico. El cristianismo apela al alma individual y da gran importancia a la salvación personal. Lo que un hombre hace por su prójimo, debe hacerlo porque corresponde que él lo haga, no porque forme *instintivamente* parte de un grupo. El cristianismo, en su origen, y aun en su esencia, no es político ni familiar, y, de acuerdo con ello, tiende a encerrar al individuo en sí mismo más de lo que la naturaleza lo hizo. En el pasado, la familia actuaba como un correctivo de este individualismo, pero la familia está en decadencia y no tiene sobre los instintos del hombre el dominio que solía tener. Lo que ha perdido la familia lo ha ganado la nación, porque la nación recurre a los instintos biológicos que tienen poco campo en un mundo industrial. Desde el punto de vista de la estabilidad, sin embargo, la nación es una unidad demasiado estrecha. Sería de desear que los instintos biológicos de los hombres se pusiesen al servicio de la raza humana, pero esto parece difícilmente factible desde un punto de vista psicológico a menos que la humanidad en su conjunto se vea amenazada por algún grave peligro exterior, tal como una nueva enfermedad o el hambre universal. Siendo esto poco probable, no veo ningún mecanismo psicológico que pueda conducirnos al gobierno mundial, excepto la conquista de todo el mundo por alguna nación o grupo de naciones. Esto parece estar por completo dentro de la línea natural de desarrollo de los acontecimientos, y puede producirse quizá dentro de los próximos cien o doscientos años. En la civilización occidental, tal y como es actualmente, la ciencia y la técnica industrial tienen mucha más importancia que todos los factores tradicionales reunidos. Y no debemos suponer que el efecto de estas novedades sobre la vida humana ha alcanzado, ni mucho menos, su más alto grado de desarrollo; las cosas se suceden más de prisa ahora que en épocas pasadas, pero no hasta ese punto. El último acontecimiento en el progreso humano comparable en importancia a la expansión del industrialismo, fue la invención de la agricultura, y ésta tardó muchos miles de años en extenderse sobre la superficie de la tierra, llevando consigo, a medida que se extendía, un sistema de ideas y un modo de vida. El modo de vida agrícola todavía no ha conquistado completamente a las aristocracias del mundo, las cuales, con su característico conservadurismo, han permanecido

largo tiempo en el estadio cazador, como ponen en evidencia nuestras leyes sobre este ejercicio. De un modo semejante, hemos de esperar que la concepción agrícola del mundo sobreviva por muchas eras en países y sectores de población atrasados.

Pero no es esta concepción del mundo lo característico de la civilización occidental, ni de la rama a que está dando nacimiento en Oriente. En los Estados Unidos hallamos aún a la agricultura asociada con una mentalidad semiindustrial, porque allí no hay un campesinado indígena. En Rusia y en China, el gobierno tiene un proyecto industrial, pero ha de contender con una vasta población de campesinos ignorantes. En relación con esto, sin embargo, es importante recordar que una población iletrada puede ser más rápidamente transformada por la acción gubernamental que una población como la que hallamos en la Europa occidental o en Norteamérica. Alfabetizando y haciendo la clase apropiada de propaganda, el estado puede llevar a la nueva generación a despreciar a sus mayores en una medida que asombraría a la muchacha americana más liberada; de este modo, puede producirse un cambio completo de mentalidad en el curso de una generación. En Rusia, este proceso está en plena operación; en China está comenzando. Cabe esperar, por tanto, que en estos dos países se desarrolle una mentalidad industrial no adulterada, libre de los elementos tradicionales que han sobrevivido en el más lentamente evolucionado Occidente.

La civilización occidental ha cambiado y está cambiando con tal rapidez, que muchos de los que sienten cariño por su pasado se encuentran viviendo en lo que les parece un mundo extraño. Pero el presente solamente hace surgir de un modo más claro elementos que han estado presentes en alguna medida desde los tiempos de Roma, y que siempre han distinguido a Europa de la India o de la China. Energía, intolerancia y pensamiento abstracto han distinguido las mejores épocas de Europa de las mejores épocas del Oriente. En arte y literatura, los griegos pueden haber sido insuperables; pero su superioridad sobre China no es más que una cuestión de grado. De la energía y de la inteligencia ya he dicho bastante; pero de la intolerancia es necesario decir algo más, ya que ha sido una característica europea más persistente de lo que muchos creen.

Los griegos, es cierto, fueron menos adictos a este vicio que sus sucesores. Sin embargo, hicieron morir a Sócrates; y Platón, a pesar de su admiración por Sócrates, sostuvo que el estado debía enseñar una religión que él mismo consideraba falsa, y que los hombres que expresaran dudas acerca de ella debían ser procesados. Los partidarios de Confucio, los taoístas y los budistas no hubiesen sancionado tal hitleriana doctrina. La caballerosa elegancia de Platón no fue típicamente europea; Europa ha sido guerrera e inteligente, más que urbana. Es más probable que la nota distintiva de la civilización occidental se encuentre en la relación que hizo Plutarco de la defensa de Siracusa con los artificios mecánicos inventados por Arquímedes.

Entre los griegos se dio muy bien una fuente de persecución: la envidia democrática. Arístides fue condenado al ostracismo porque su reputación de hombre justo era abrumadora. Heráclito de Éfeso, que no era un demócrata, exclamó: «Los efesios harían bien en ahorcarse, todos los hombres maduros, y dejar la ciudad a los mozalbetes imberbes, porque han desterrado a Hermodoro, el mejor de entre ellos, diciendo: “No queremos a nadie superior entre nosotros; si hay alguno, que lo sea en otra parte y entre otros”». Muchos de los aspectos desagradables de

nuestra época existían entre los griegos. Tenían fascismo, nacionalismo, militarismo, comunismo, patronos y políticos corruptos; vulgaridad agresiva y alguna persecución religiosa. Contaban con individuos capaces, pero tampoco nos faltan a nosotros; entonces, como ahora, un considerable porcentaje de los mejores hombres sufría el exilio, la prisión o la muerte. La civilización griega tuvo, es verdad, una superioridad muy evidente sobre la nuestra, y fue la ineficacia de su policía, que permitió escapar a una gran proporción de personas decentes.

La conversión de Constantino al cristianismo dio la primera ocasión para que se expresasen completamente los impulsos de persecución por los que Europa se ha distinguido de Asia. Durante los últimos ciento cincuenta años, ciertamente, ha existido un breve intervalo de liberalismo; pero ahora las razas blancas están volviendo al fanatismo teológico que los cristianos heredaron de los judíos. Los judíos fueron los creadores de la idea de que solamente una religión puede ser verdadera, pero no sentían deseos de convertir a todo el mundo, de modo que sólo perseguían a los otros judíos. Los cristianos, conservando la fe judía en una revelación especial, añadieron a ella el deseo romano de dominación universal y el gusto griego por las sutilezas metafísicas. La combinación produjo la religión más fieramente intolerante que el mundo ha conocido hasta la fecha. En el Japón y en la China, el budismo fue aceptado pacíficamente y se le permitió coexistir con el shintoísmo y el confucianismo; en el mundo musulmán, los cristianos y los judíos no eran molestados en tanto pagaran sus tributos; pero por toda la cristiandad la muerte ha sido la pena usual, incluso para la más nimia desviación de la ortodoxia.

No estoy en desacuerdo con aquellos a quienes disgusta la intolerancia del fascismo y del comunismo, a menos que la consideren como una desviación de la tradición europea. Quienes nos sentimos ahogados en una atmósfera de persecutoria ortodoxia gubernamental no lo hubiésemos pasado mucho mejor en épocas anteriores de Europa que en las modernas Rusia o Alemania. Si por arte de magia pudiéramos ser transportados a tiempos pretéritos, ¿hallaríamos que Esparta mejoraba en algo a estos dos países modernos? ¿Nos hubiese gustado vivir en sociedades que, como las de la Europa del siglo XVI, condenaban a los hombres a la muerte por creer en brujerías? ¿Hubiésemos podido soportar la Nueva Inglaterra de los primeros tiempos o admirar el trato que Pizarro dio a los incas? ¿Hubiéramos disfrutado en la Alemania del Renacimiento, donde fueron quemadas en un siglo cien mil brujas? ¿Nos habría agradado la Norteamérica del siglo XVIII, donde los principales teólogos de Boston atribuían los terremotos de Massachusetts a la impiedad de los pararrayos? En el siglo XIX, ¿hubiésemos simpatizado con el papa Pío IX cuando se negó a tener nada que ver con la Sociedad Protectora de Animales aduciendo que es herético creer que el hombre tiene obligaciones para con los animales inferiores? Mucho me temo que Europa, aunque inteligente, siempre ha sido un tanto horripilante, excepto en el breve período comprendido entre 1848 y 1914. Ahora, desgraciadamente, los europeos están retornando a su tipo característico.

# Sobre el cinismo de la juventud

(Escrito en 1929)

Cualquiera que visite las universidades del mundo occidental está expuesto a verse sorprendido por el hecho de que los jóvenes inteligentes de nuestros días son cínicos en mucha mayor medida que antes. Esto no es cierto en lo que respecta a Rusia, China, India o Japón; creo que no sucede así en Checoslovaquia, Yugoslavia y Polonia, ni, de ningún modo, es lo corriente en Alemania; pero es, sin duda, una característica notable de los jóvenes inteligentes de Inglaterra, Francia y Estados Unidos. Para comprender por qué es cínica la juventud occidental hemos de comprender también por qué no es cínica la del Este.

Los jóvenes en Rusia no son cínicos porque aceptan sin reservas la filosofía comunista y tienen un país inmenso, lleno de recursos naturales, en condiciones de ser explotado con el concurso de la inteligencia. Los jóvenes tienen, por tanto, una carrera ante ellos, que estiman merecedora de esfuerzo. No hay necesidad de considerar los fines de la vida cuando en el curso de la creación de Utopía estamos instalando un oleoducto, construyendo un ferrocarril o enseñando a los campesinos a emplear tractores Ford simultáneamente en un frente de cuatro millas. En consecuencia, los jóvenes rusos son vigorosos y están plenos de ardientes creencias.

En la India, los jóvenes serios creen fundamentalmente en la maldad de Inglaterra; de esta premisa, como de la existencia de Descartes, es posible deducir toda una filosofía. Del hecho de que Inglaterra sea cristiana, se sigue que el hinduismo o el islamismo, según el caso, es la única religión verdadera. Del hecho de que Inglaterra sea capitalista e industrial se sigue, de acuerdo con el temperamento del lógico interesado, o bien que todo el mundo debería hilar con una rueca, o que deberían imponerse aranceles proteccionistas para desarrollar el industrialismo y el capitalismo nacionales, como única arma para combatir a los ingleses. Del hecho de que Inglaterra domine en la India por la fuerza, se sigue que solamente la fuerza moral es admirable. La persecución de las actividades nacionalistas en la India alcanza exactamente para que éstas parezcan heroicas, y no triviales. De este modo, los angloindios salvan a la juventud inteligente de la India de la peste del cinismo.

En China, el odio a Inglaterra también ha representado su papel, pero en mucha menor medida que en la India, porque los ingleses nunca conquistaron el país. La juventud china combina el patriotismo con un genuino entusiasmo por el occidentalismo, en la forma que era común en el Japón hace cincuenta años. Quieren que el pueblo chino sea educado, libre y próspero, y tienen señalado su trabajo para conseguir este resultado. Sus ideales son, en general, los del siglo XIX, que en China todavía no han empezado a parecer anticuados. El cinismo en China estaba asociado a los oficiales del régimen imperial y sobrevivió entre los militaristas que han perturbado el país desde 1911, pero no tiene lugar en la mentalidad de los intelectuales modernos.

En el Japón, las perspectivas de la juventud intelectual no son muy distintas de las que prevalecieron en el continente europeo entre 1815 y 1848. Las consignas del liberalismo todavía

tienen fuerza: gobierno parlamentario; libertad individual, de pensamiento y de expresión. La lucha contra el feudalismo tradicional y la autocracia basta para mantener a los jóvenes ocupados y entusiasmados.

A la compleja juventud de Occidente, todo este ardor le parece un tanto tosco. Está firmemente convencida de que, habiéndolo estudiado todo con imparcialidad, ha visto al través de todas las cosas y ha descubierto que «no queda nada digno de atención bajo la efímera luna». Claro que hay muchas razones para ello en las enseñanzas de los viejos. No creo que estas razones lleguen a la raíz del asunto, porque, en otras circunstancias, los jóvenes reaccionan contra las enseñanzas de los viejos y establecen un evangelio propio. Si la juventud occidental de nuestros días reacciona únicamente con el cinismo, debe de haber alguna razón especial para ello. Los jóvenes no sólo son incapaces de creer lo que se les dice, sino que parecen incapaces de creer nada. Éste es un estado de cosas peculiar, que merece la pena investigar. Tomemos, ante todo, uno a uno, los viejos ideales y veamos por qué ya no inspiran las viejas lealtades. Podemos enumerar entre tales ideales la religión, la patria, el progreso, la belleza, la verdad. ¿Qué hay en ellos de equivocado a los ojos de los jóvenes?

*Religión:* El conflicto, aquí, es en parte intelectual y en parte social. Por razones intelectuales, pocos hombres capaces tienen hoy la misma intensidad de fe religiosa que pudo tener, digamos, Santo Tomás de Aquino. El Dios de la mayor parte de los modernos es un poco vago, y tiende a degenerar en una Fuerza Vital o en un «poder externo a nosotros que busca la virtud». Aun los creyentes están mucho menos preocupados por los efectos de la religión en este mundo que por ese otro mundo en el que declaran creer; no están, ni con mucho, tan seguros de que este mundo fuese creado para la gloria de Dios como de que Dios es una hipótesis útil para mejorar este mundo. Al subordinar a Dios a las necesidades de esta vida sublunar, arrojan sospechas sobre la autenticidad de su fe. Al parecer, piensan que Dios, como el sábado, fue hecho para el hombre. Hay también razones sociológicas para no aceptar las iglesias como base de un idealismo moderno. Las iglesias, a causa de sus riquezas, han llegado a identificarse con la defensa de la propiedad. Además, se las relaciona con una ética opresiva que condena muchos placeres que a los jóvenes les parecen inofensivos e inflige muchos tormentos que al escéptico le parecen innecesariamente crueles. He conocido jóvenes serios que aceptaban de todo corazón las enseñanzas de Cristo; se hallaban en oposición al cristianismo oficial, y estaban tan proscritos y perseguidos como si hubiesen sido ateos militantes.

*Patria.* El patriotismo ha sido, en muchos tiempos y lugares, una apasionada convicción que podían aceptar las mentes más selectas. Así fue en Inglaterra en tiempos de Shakespeare, en Alemania en tiempos de Fichte, en Italia en los de Mazzini. Así es todavía en Polonia, China y Mongolia exterior. En las naciones occidentales es todavía inmensamente poderoso: controla la política, el gasto público, los preparativos militares, y así sucesivamente. Pero los jóvenes inteligentes no pueden aceptarlo como un ideal adecuado; perciben que todo está muy bien por lo que se refiere a las naciones oprimidas, pero que, tan pronto como una nación oprimida se libera, el nacionalismo, que antes era heroico, se vuelve opresivo. Los polacos, que gozaron de la simpatía de los idealistas desde que María Teresa «lloró, pero triunfó», emplearon su libertad para

organizar la opresión de Ucrania. Los irlandeses, a quienes los británicos han impuesto una civilización durante ochocientos años, han empleado su libertad para dictar leyes que impiden la publicación de muchos libros buenos. El espectáculo de los polacos asesinando ucranianos, y el de los irlandeses asesinando la literatura, hacen aparecer el nacionalismo como un ideal más bien inadecuado, aun para las naciones pequeñas. Pero cuando se trata de naciones poderosas, el argumento es todavía más fuerte. El tratado de Versalles no fue muy alentador para aquellos que habían tenido la suerte de que no los mataran cuando defendían los ideales que sus dirigentes traicionaban. Los que durante la guerra aseveraban estar combatiendo el militarismo, se convirtieron, cuando aquélla terminó, en los principales militaristas de sus respectivos países. Tales hechos han hecho obvio para un joven inteligente que el patriotismo es la mayor maldición de nuestra época, que acabará con la civilización si no conseguimos mitigarlo.

*Progreso.* Es éste un ideal del siglo XIX con demasiado *Babbit* para nuestra racionalista juventud. El progreso susceptible de ser medido afecta necesariamente a cosas sin importancia, tales como el número de automóviles fabricados o el número de cacahuets consumidos. Las cosas verdaderamente importantes no son mensurables y resultan, por tanto, inadecuadas para los métodos de los propagandistas. Además, muchas invenciones modernas tienden a imbecilizar a la gente. Puedo poner el ejemplo de la radio, las películas habladas y los gases venenosos. Shakespeare medía la excelencia de una época por el estilo de su poesía (véase el Soneto XXXII), pero este modo de medir ha pasado de moda.

*Belleza.* Hay algo que suena anticuado en la belleza, aunque es difícil precisar qué. Un pintor moderno se indignaría si se le acusara de buscar la belleza. En nuestros días, la mayor parte de los artistas parecen inspirados por una especie de rabia contra el mundo, de modo que prefieren producir una significativa inquietud más bien que proporcionar una serena satisfacción. Además, muchas clases de belleza requieren que un hombre se tome a sí mismo más en serio de lo que resulta posible para una persona moderna e inteligente. Un ciudadano prominente de una pequeña ciudad-estado, como Atenas o Florencia, podía sentirse importante sin ninguna dificultad. La tierra era el centro del universo, el hombre era la finalidad de la creación, su propia ciudad lo mostraba en todo su esplendor, y él mismo estaba entre los mejores de su ciudad. En tales circunstancias, Esquilo o Dante podían tomar en serio sus propias penas o alegrías. Podían sentir que las emociones del individuo importaban y que los sucesos trágicos merecían ser recordados en versos inmortales. Pero el hombre moderno, cuando le asalta el infortunio, tiene conciencia de ser una unidad en el total estadístico; el pasado y el futuro se extienden ante él en una lúgubre procesión de triviales fracasos. El hombre mismo aparece como un vanidoso y ridículo animal, vociferando y alborotando durante un breve interludio entre silencios infinitos. «El hombre, sin las comodidades de la civilización, no es más que un pobre animal desnudo», dice el rey Lear, y la idea le conduce a la locura, porque no está habituado a ella. Pero esta misma idea es familiar para el hombre moderno, y lo conduce solamente a la trivialidad.

*Verdad.* En otros tiempos, la verdad era absoluta, eterna y superhumana. Yo mismo, cuando era joven, aceptaba este punto de vista, y dediqué una perdida juventud a la búsqueda de la verdad. Pero toda una hueste de enemigos se ha levantado para matarla: pragmatismo, conductismo,

psicologismo, física de la relatividad. Galileo y la Inquisición no estaban de acuerdo en cuanto a si la tierra daba vueltas alrededor del sol o el sol daba vueltas alrededor de la tierra. Ambos coincidían en que existe una gran diferencia entre esas dos opiniones. El punto sobre el que estaban de acuerdo es aquel en que los dos estaban equivocados: la única diferencia estaba en las palabras. Antaño, era posible adorar la verdad; efectivamente, la sinceridad de la adoración se demostraba por la práctica del sacrificio humano. Pero es difícil adorar una verdad meramente relativa y humana. La ley de gravitación según Eddinton, es sólo una convención práctica de medida. No es más verdadero que otras convenciones, del mismo modo que no es más verdadero el sistema métrico decimal que el de pies y yardas.

*La naturaleza y las leyes de la naturaleza yacen ocultas en la noche.*

*Dijo Dios: «Sea Newton», y facilitóse la medición.*<sup>[B]</sup>

Este sentimiento parece falto de sublimidad. Cuando Spinoza creía en algo, consideraba que estaba disfrutando del amor intelectual de Dios. El hombre moderno cree, o bien, con Marx, que está influido por motivos económicos, o bien, con Freud, que algún motivo sexual subyace a su fe en un teorema exponencial o en la distribución de la fauna en el mar Rojo. En ninguno de los dos casos puede disfrutar de la exaltación de Spinoza.

Hasta aquí, hemos estado considerando el cinismo moderno de una manera racionalista, como algo que obedece a causas intelectuales. Las creencias, sin embargo, como los psicólogos no se cansan de decirnos, rara vez están determinadas por motivos racionales, y lo mismo cabe decir respecto de la falta de creencias, aunque los escépticos olvidan a menudo este hecho. Es probable que las causas de cualquier escepticismo ampliamente extendido sean más sociológicas que intelectuales. La causa principal es siempre la concurrencia del bienestar con la falta de poder. Los dueños del poder no son cínicos porque son capaces de imponer sus ideas. Las víctimas de la opresión no son cínicas porque están llenas de odio, y el odio, como cualquier otra pasión intensa, implica una serie de creencias concomitantes. Hasta el advenimiento de la educación, de la democracia y de la producción en masa, los intelectuales tenían en todas partes una considerable influencia sobre la marcha de las cosas, que no disminuía en absoluto aunque les cortaran la cabeza. El intelectual moderno se encuentra en una situación completamente distinta. No le resulta nada difícil encontrar un buen empleo y grandes ingresos con tal de que esté dispuesto a vender sus servicios al estúpido rico, como propagandista o como bufón de corte. La consecuencia de la producción en masa y de la educación elemental es que la estupidez está más firmemente atrincherada que en ningún otro tiempo desde el comienzo de la civilización. Cuando el gobierno zarista mató al hermano de Lenin, no convirtió a Lenin en un cínico, porque el odio inspiró toda la actividad de una vida que finalmente alcanzó el éxito. Pero en los países más estables de Occidente rara vez se da una causa de odio tan poderosa, o tal ocasión de venganza espectacular. El trabajo de los intelectuales es ordenado y pagado por los gobiernos o por los ricos, cuyas aspiraciones parecen absurdas, si no perniciosas, a los intelectuales en cuestión. Pero una pizca de cinismo les permite ajustar sus conciencias a la situación. Existen, ciertamente, algunas

actividades en las cuales los poderes existentes desean una obra por completo admirable; la principal de ellas es la ciencia, y la segunda es la arquitectura pública en Norteamérica. Pero si la educación de un hombre ha sido literaria, como es todavía el caso muy a menudo, éste se encuentra, a los veintidós años, con una considerable preparación que no puede emplear de ninguna manera que le parezca importante. Los hombres de ciencia no son cínicos ni siquiera en Occidente, porque pueden emplear sus mejores dotes con entera aprobación de la comunidad; pero en esto son excepcionalmente afortunados entre los intelectuales modernos.

Si este diagnóstico es acertado, el cinismo moderno no se puede curar con la simple prédica, ni poniendo ante los jóvenes ideales mejores que aquellos que sus pastores y maestros pescan en la herrumbrosa armadura de las supersticiones gastadas. La cura se producirá solamente cuando los intelectuales logren dar con una ocupación que dé cuerpo a sus impulsos creadores. No veo otra prescripción sino la antigua, que preconizaba Disraeli: «Educar a nuestros maestros». Pero ha de haber para ello una educación más real que la que por lo común se da en nuestros días a los proletarios o a los plutócratas, y ha de haber una educación que tenga en cuenta los verdaderos valores culturales y no sólo el deseo utilitario de producir tantos artículos que nadie tenga tiempo de disfrutarlos. No se consiente a un hombre que practique la medicina a menos que sepa algo del cuerpo humano, pero se consiente a un financiero que opere libremente sin el menor conocimiento de los múltiples efectos de sus actividades, con la única excepción del efecto que tengan sobre su cuenta bancaria. ¡Qué agradable sería un mundo en el que no se permitiera a nadie operar en la bolsa a menos que hubiese pasado un examen de economía y poesía griega, y en el que los políticos estuviesen obligados a tener un sólido conocimiento de la historia y de la novela moderna! Imaginaos a un magnate enfrentado a la siguiente pregunta: «Si hubiera de establecer usted un monopolio triguero, ¿qué efectos tendría sobre la poesía alemana?». La causalidad en el mundo moderno es más compleja y remota en sus ramificaciones que nunca, debido al crecimiento de las grandes organizaciones; pero los que controlan estas organizaciones son hombres ignorantes que no conocen la centésima parte de las consecuencias de sus actos. Rabelais publicó su libro anónimamente por miedo a perder su puesto en la universidad. Un Rabelais moderno no escribiría jamás el libro, consciente de que su anonimato sería violado por los perfeccionados métodos de la publicidad. Los gobernantes del mundo siempre han sido estúpidos, pero nunca en el pasado fueron tan poderosos como lo son ahora. Por tanto, es más importante que nunca dar con algún sistema para asegurarnos de que sean más inteligentes. ¿Es insoluble este problema? No lo creo así, pero sería el último en sostener que la solución sea fácil.



# Homogeneidad moderna

(Escrito en 1930)

El viajero europeo que visita los Estados Unidos —al menos, si puedo juzgar por mí mismo— se sorprende por dos peculiaridades: primera, por la extrema similitud de puntos de vista en todas las partes de los Estados Unidos (excepto en el viejo Sur), y segunda, el apasionado deseo de cada localidad por demostrar que es peculiar y distinta de todas las demás. La segunda está determinada, desde luego, por la primera. Cada lugar desea tener una razón de orgullo local, y fomenta, por tanto, todo cuanto sea distintivo en el campo de la geografía, de la historia o de la tradición. Cuanto mayor es la uniformidad que en la realidad existe, más vehemente se hace la búsqueda de diferencias que puedan mitigarla. El viejo Sur es efectivamente distinto por completo del resto de la nación; tan distinto, que uno se siente como si hubiese llegado a un país diferente. Es agrícola, aristocrático y está volcado al pasado, en tanto que el resto de los Estados Unidos es industrial, democrático y mira al futuro. Cuando digo que los Estados Unidos, menos el Sur, es industrial, pienso inclusive en las zonas dedicadas casi por completo a la agricultura, porque la mentalidad del agricultor norteamericano es industrial. Emplea mucha maquinaria moderna; depende estrechamente del ferrocarril y del teléfono; tiene plena conciencia de los distantes mercados a los que llegan sus productos; de hecho, es un capitalista que muy bien podría dedicarse a otros negocios. Un labrador como los que existen en Europa y en Asia es algo prácticamente desconocido en los Estados Unidos. Esto es una gran bendición para el país, y quizá su más importante superioridad en comparación con el Viejo Mundo, porque el labrador es en todas partes cruel, avaricioso, conservador e ineficiente. He visto naranjales en Sicilia y naranjales en California; el contraste representa un período de unos dos mil años. Los naranjales sicilianos están alejados del ferrocarril y de los barcos; los árboles son viejos, nudosos y bellos; los métodos de cultivo, los de la antigüedad clásica. Los hombres son ignorantes y semisalvajes, descendientes mestizos de esclavos romanos y de invasores árabes; la inteligencia para con los árboles que les falta la compensan con la crueldad para los animales. Junto a su degradación moral y su incompetencia económica, aparece un sentido instintivo de la belleza que nos recuerda constantemente a Teócrito y el mito del jardín de las Hespérides. En un naranjal californiano, el jardín de las Hespérides parece muy remoto. Los árboles son todos exactamente iguales, están cuidadosamente atendidos y convenientemente distanciados. Las naranjas, es cierto, no son todas del mismo tamaño, pero una maquinaria minuciosa las selecciona de modo que automáticamente vengán a resultar exactamente iguales todas las de cada caja. Viajan sometidas a un tratamiento apropiado, realizado por máquinas apropiadas, situadas en lugares apropiados, hasta que son introducidas en un apropiado camión frigorífico, en el que son transportadas al mercado apropiado. La máquina estampa en ellas la palabra «Sunkist», pero de otro modo nada habría que sugiriera que la naturaleza hatenido parte en su producción. Aun el clima es artificial, porque cuando, de otro modo, hubiese de sufrir las heladas, el naranjal es mantenido artificialmente

caliente por una capa de humo. Los hombres dedicados a este tipo de agricultura no se consideran, como los agricultores de otros tiempos, resignados sirvientes de las fuerzas naturales; por el contrario, se sienten los amos, capaces de doblegar las fuerzas de la naturaleza a su voluntad. No existe, por tanto, en los Estados Unidos la misma diferencia que en el Viejo Mundo entre los puntos de vista de los industriales y los de los agricultores. La parte importante del ambiente en los Estados Unidos es la parte humana; por comparación, la parte no humana cae en la insignificancia. Me aseguraban constantemente en California del Sur que el clima había convertido en lotófagos a los habitantes, pero confieso que no vi muestras de ello. Me parecieron exactamente iguales a los habitantes de Minneapolis o Winnipeg, aunque el clima, el panorama y las condiciones naturales de las dos regiones fuesen todo lo distintos que cabe. Cuando consideramos la diferencia entre un noruego y un siciliano y la comparamos con la similitud entre un hombre de Dakota del Norte —digamos— y un hombre de la California meridional, nos damos cuenta de la inmensa revolución que ha producido en los asuntos humanos el hecho de que hombre haya llegado a ser el amo, y no el esclavo del medio físico. Tanto Noruega como Sicilia tienen viejas tradiciones; tenían antiguas religiones precristianas que encarnaban las reacciones del hombre ante el clima, y cuando vino el cristianismo, inevitablemente, tomó formas muy distintas en cada país. Los noruegos temían al hielo y a la nieve; los sicilianos temían a la lava y a los terremotos. El infierno fue inventado en un clima meridional; si hubiese sido inventado en Noruega, hubiese sido frío. Pero ni en Dakota del Norte ni en California del Sur es el infierno una condición climática; en un sitio y en otro es una dificultad en el mercado de dinero. Esto ilustra la poca importancia del clima en la vida moderna.

Los Estados Unidos son un mundo hecho por el hombre; más aún: un mundo que el hombre ha hecho con maquinaria. No me refiero solamente al medio físico, sino también y en la misma medida a las ideas y a las emociones. Consideremos un asesinato realmente sensacional; el asesino, es verdad, puede ser primitivo en sus métodos; pero los que divulgan el conocimiento de su fechoría lo hacen sirviéndose de los últimos avances de la ciencia. No solamente en las grandes ciudades, sino en las granjas más solitarias de la pradera y en los campos mineros de las Rocosas, la radio difunde las últimas informaciones, de modo que la mitad de los temas de conversación en un día determinado son los mismos en todos los hogares del país. Mientras cruzaba las llanuras en el tren, tratando de no oír un altavoz que bramaba anuncios de jabón, un viejo granjero de rostro radiante se me acercó y dijo: «Hoy, adondequiera que vayamos, no podemos alejarnos de la civilización». ¡Ay! ¡Cuánta verdad! Trataba de leer a Virginia Woolf, pero los anuncios ganaron la partida.

La uniformidad en el aparato físico de nuestras vidas no sería asunto grave, pero la uniformidad en materia de pensamiento y opinión es mucho más peligrosa. Es, sin embargo, un resultado completamente inevitable de las modernas invenciones. La producción es más barata cuando se unifica y se hace en gran escala que cuando se divide en cierto número de pequeñas unidades. Esto vale tanto para la producción de opiniones como para la producción de alfileres. Las principales fuentes de opinión en los tiempos actuales son las escuelas, las iglesias, la prensa, el cine y la radio. La enseñanza en las escuelas elementales ha de hacerse inevitablemente más y

más estandarizada cuanto mayor uso se haga de aparatos. Cabe suponer, creo, que tanto el cine como la radio representarán un papel rápidamente creciente en la educación escolar en el futuro próximo. Esto significa que las lecciones serán preparadas en un centro y serán exactamente las mismas allí donde el material preparado en este centro sea utilizado. Algunas iglesias, me dicen, envían todas las semanas un modelo de sermón a los menos educados de sus clérigos, quienes, si son gobernados por las leyes corrientes de la naturaleza humana, agradecerán, sin duda, el que se les evite la molestia de componer un sermón propio. Este sermón modelo, por supuesto, trata de algún tema candente del momento y tiene por finalidad levantar una ola de determinada emoción a todo lo largo y lo ancho del territorio. Lo mismo puede decirse, en más alto grado, de la prensa, que recibe en todas partes las mismas noticias telegráficas, y está en gran parte sindicada. Los juicios críticos acerca de mis obras, según he descubierto, son, excepto en los mejores periódicos, literalmente los mismos de Nueva York a San Francisco y de Maine a Tejas, salvo que se van haciendo más cortos a medida que nos desplazamos del nordeste al sudoeste.

Quizá el mayor de todos los poderes unificadores en el mundo moderno sea el cine, ya que su influencia no queda limitada a Norteamérica, sino que penetra en todas las partes del mundo, excepto en la Unión Soviética, que tiene, no obstante, su propia aunque distinta uniformidad. El cine da cuerpo en un sentido amplio, a la opinión de Hollywood acerca de lo que gusta en el Medio Oeste. Nuestras emociones en relación con el amor y el matrimonio, el nacimiento y la muerte, se van estandarizando de acuerdo con esta receta. Para los jóvenes de todos los países, Hollywood representa la última palabra en modernidad, que exhibe tanto los placeres de los ricos como los métodos a adoptar para adquirir riquezas. Supongo que las películas habladas nos llevarán en poco tiempo a la adopción de un lenguaje universal, que será el de Hollywood.

La uniformidad no se da en los Estados Unidos solamente entre los relativamente ignorantes. Lo mismo ocurre, aunque en un grado ligeramente menor, con la cultura. Visité librerías en todos los lugares del país, y en todas partes hallé los mismos libros de más venta expuestos en sitios destacados. Por lo que puedo juzgar, las señoras cultas de los Estados Unidos compran cada año alrededor de una docena de libros, la misma docena en todas partes. Para un autor, éste es un estado de cosas muy satisfactorio, con tal de que sea uno de los doce. Pero, ciertamente, ello señala una diferencia con respecto a Europa, donde hay muchos libros que se venden poco, antes que unos pocos que se venden mucho.

No se debe suponer que la tendencia a la uniformidad sea completamente buena ni completamente mala. Tiene grandes ventajas, y también grandes desventajas; su ventaja principal es, por supuesto, que crea una población capaz de cooperación pacífica; su gran desventaja es que crea una población inclinada a la persecución de minorías. Probablemente, este último defecto sea temporal, ya que cabe imaginar que dentro de poco ya no haya minorías. Depende, en gran medida, desde luego, de cómo se alcance la uniformidad. Tomemos, por ejemplo, lo que se hace en las escuelas con los italianos del sur. Los italianos meridionales se han distinguido a través de la historia por sus crímenes, sus estafas y su sensibilidad estética. Las escuelas públicas los curan, efectivamente, de la última de las tres cosas, y en este aspecto los asimilan a la población nativa de los Estados Unidos; pero, con respecto a las otras dos cualidades distintivas, sospecho que el

éxito de las escuelas es menos señalado. Esto ilustra los peligros de la uniformidad como objetivo: las buenas cualidades se destruyen más fácilmente que las malas, y, en consecuencia, es más fácil llegar a la uniformidad rebajando el nivel medio. Es claro que un país con una gran población extranjera debe tratar, por medio de sus escuelas, de asimilar a los hijos de los inmigrantes, y, por tanto, es inevitable un cierto grado de americanización. Es, sin embargo, de lamentar, el que una parte tan grande de este proceso haya de realizarse por medio de un nacionalismo algo agresivo. Los Estados Unidos son ya el país más poderoso del mundo, y su preponderancia crece constantemente. Este hecho inspira temor en Europa, naturalmente, y el temor se ve incrementado por todo lo que sugiere nacionalismo militante. Tal vez sea el destino de Norteamérica sea enseñar buen sentido político a Europa, pero mucho me temo que el alumno no deje de mostrarse refractario.

La tendencia norteamericana a la uniformidad va unida, a mi parecer, a una concepción equivocada de la democracia. Parece ser que en los Estados Unidos se sostiene, en general, que la democracia exige la igualdad de todos los hombres, y que si un hombre es distinto de otro en algún aspecto, se «exalta» como superior a aquel otro. Francia es tan completamente democrática como Estados Unidos, y, sin embargo, esta idea no existe en Francia. El médico, el abogado, el sacerdote, el funcionario público, son en Francia tipos distintos; cada profesión tiene sus tradiciones propias y sus propias características, y no por ello se estima superior a otras profesiones. En los Estados Unidos, todos los profesionales están asimilados al tipo del hombre de negocios. Es como si tuviésemos que decretar que una orquesta debe estar formada solamente por violines. No parece haber una comprensión justa del hecho de que la sociedad tiene que ser un sistema o un organismo en el que los distintos órganos desempeñen papeles diferentes. Imaginaos al ojo y al oído discutiendo si es mejor ver u oír y decidiendo ambos no hacer una cosa ni otra, ya que ninguno puede hacer las dos. Esto, me parece, sería la democracia tal como se la entiende en los Estados Unidos. Existe una extraña envidia por cualquier clase de excelencia que no pueda ser universal, excepto, por supuesto, en la esfera del atletismo y del deporte, donde la aristocracia es aclamada con entusiasmo. Parece que el norteamericano medio fuese más capaz de humildad en relación con sus músculos que en relación con su cerebro; quizá esto se deba a que su admiración por los músculos es más profunda y auténtica que su admiración por el cerebro. El diluvio de libros de divulgación científica en los Estados Unidos está inspirado, en parte, aunque, por supuesto, no en su totalidad, en la falta de predisposición a admitir que hay algo en la ciencia que sólo los expertos pueden entender. La idea de que pueda ser necesaria una preparación especial para comprender, digamos, la teoría de la relatividad, causa una especie de irritación, en tanto que a nadie irrita el hecho de que se requiera un entrenamiento especial para llegar a ser un jugador de fútbol de primera categoría.

La preeminencia lograda es quizá más admirada en los Estados Unidos que en ningún otro país, y, sin embargo, el camino que conduce a cierta clase de preeminencia se hace muy penoso para los jóvenes, porque la gente es intolerante con cualquier excentricidad o con cualquier cosa que pueda ser considerada como «autoexaltación», a menos que la persona afectada lleve ya la etiqueta de «eminente». Como consecuencia de ello, muchos de los triunfadores que más se

admiran son difíciles de producir y deben ser importados de Europa. Este hecho está estrechamente relacionado con la normalización y la uniformidad. El mérito excepcional, especialmente en el terreno artístico, está sentenciado a tropezar con grandes obstáculos en la juventud, puesto que se espera que todos sepan conformarse exteriormente a un modelo establecido por el ejecutivo con éxito.

La estandarización, aunque pueda tener desventajas para el individuo excepcional, probablemente aumente la felicidad del hombre medio, puesto que puede emitir sus opiniones con la certeza de que serán semejantes a las de su oyente. Por otra parte, facilita la cohesión nacional y hace a los políticos menos amargos y violentos que donde existen diferencias más señaladas. No creo posible formular un balance de pérdidas y ganancias, pero creo probable que la estandarización que hoy existe en los Estados Unidos exista en toda Europa cuando el mundo se mecanice más. Por tanto, los europeos que juzguen un defecto norteamericano tal uniformidad deberían darse cuenta de que están juzgando un defecto del futuro de sus propios países y de que se están oponiendo a una tendencia inevitable y universal de la civilización. Sin duda alguna, el internacionalismo se hará más fácil si las diferencias entre naciones se reducen, y si alguna vez se estableciera el internacionalismo, la cohesión social adquiriría una enorme importancia para la preservación de la paz interna. Hay cierto riesgo, que no se puede negar, de una inmovilidad análoga a la del Bajo Imperio romano. Pero, como contra ésta, podemos contar con las fuerzas revolucionarias de la ciencia y de la técnica modernas. A menos que se produzca una decadencia intelectual universal, estas fuerzas, que constituyen una nueva característica del mundo moderno, harán imposible la inmovilidad e impedirán ese estancamiento que hizo presa de los grandes imperios del pasado. Es peligroso aplicar al presente y al futuro los ejemplos históricos, habida cuenta del cambio total introducido por la ciencia. No veo, por tanto, razón alguna para un impropio pesimismo, a pesar de que la estandarización pueda ofender los gustos de aquellos que no están acostumbrados a ella.

# Hombres *versus* insectos

(Escrito en 1928)

En medio de guerras y rumores de guerra, mientras las propuestas de «desarme» y los pactos de no agresión amenazan a la raza humana con un desastre sin precedentes, otro conflicto, quizá más importante aún, recibe mucha menos atención de la que merece: me refiero al conflicto entre los hombres y los insectos.

Estamos acostumbrados a ser los amos de la creación; ya no tenemos oportunidad de sentir miedo, como los hombres de las cavernas, de leones y tigres, de mamuts y jabalíes. Pero, mientras los grandes animales han dejado de amenazar nuestra existencia, otra cosa sucede con los pequeños. Ya una vez en la historia de la vida sobre este planeta, los grandes animales cedieron el terreno a los pequeños. Durante varias edades, los dinosaurios vagaron, indiferentes, por bosques y pantanos, sin temer más que a sus congéneres, y sin poner en duda lo absoluto de su imperio. Pero desaparecieron, para dar paso a minúsculos mamíferos —ratones, pequeños erizos, caballos diminutos, no mayores que ratas, y otros por el estilo. No se sabe por qué desaparecieron los dinosaurios, pero se supone que tenían cerebros muy pequeños y se dedicaban a desarrollar armas ofensivas en forma de numerosos cuernos. Como quiera que fuese, no fue a través de su línea que se desarrolló la vida.

Los mamíferos, al alcanzar la supremacía, comenzaron a aumentar de tamaño. Pero el más grande de la tierra, el mamut, se extinguió, y los demás animales grandes se han hecho escasos, excepto el hombre y los que el hombre ha domesticado. El hombre, con su inteligencia, ha conseguido hallar alimento para una numerosa población, a pesar de su tamaño. Está a salvo, excepto por lo que se refiere a las pequeñas criaturas —los insectos y los microorganismos.

Los insectos tienen una ventaja inicial en su número. Un bosque pequeño puede contener tantas hormigas como seres humanos hay en todo el mundo. Tienen otra ventaja en el hecho de que se comen nuestros alimentos antes de que estén maduros para nosotros. Muchos insectos nocivos, que solían vivir sólo en algunas zonas relativamente reducidas, han sido transportados involuntariamente por el hombre a nuevos ambientes, donde han causado inmensos daños. Los viajes y el comercio son útiles a los insectos, así como a los microorganismos. La fiebre amarilla sólo existía en el África occidental al principio, pero se extendió a todo el hemisferio occidental con la trata de esclavos. Actualmente, a causa de las exploraciones en África, va avanzando gradualmente hacia el este a través del continente. Cuando alcance la costa oriental, se hará casi imposible evitar que invada la India y la China, donde cabe esperar que reduzca la población a la mitad. La enfermedad del sueño es un mal africano todavía más mortífero, que se va expandiendo por momentos.

Afortunadamente, la ciencia ha descubierto medios para mantener a raya las plagas de insectos. En su mayor parte, son propensos a tener parásitos que producen tal mortalidad entre ellos, que los supervivientes dejan de ser un problema serio, y los entomólogos se ocupan de

estudiar y criar tales parásitos. Los informes oficiales de sus actividades son fascinantes; están llenos de frases como ésta: «Salió para Brasil, a requerimiento de los plantadores de Trinidad, en busca de los enemigos naturales de la cochinilla harinosa de la caña de azúcar». Cabría pensar que la cochinilla harinosa de la caña de azúcar tiene pocas oportunidades en esta contienda. Desgraciadamente, en tanto la guerra continúe, todo conocimiento científico es un arma de dos filos. Por ejemplo, el profesor Fritz Haber, que acaba de fallecer, inventó un proceso para la fijación del nitrógeno. Él pensaba incrementar con ello la fertilidad del suelo, pero el gobierno alemán utilizó el descubrimiento para la fabricación de altos explosivos, y no hace mucho desterró al inventor porque prefería el abono a las bombas. En la próxima gran guerra, los científicos de cada lado fomentarán las pestes en las cosechas del otro, y puede que resulte difícilmente posible destruir las plagas cuando llegue la paz. Cuanto más sabemos, más daño podemos hacernos los unos a los otros. Si los seres humanos, en su furia contra sus semejantes, invocan la ayuda de los insectos y de los microorganismos, como harán, sin duda, si hay otra gran guerra, no es en modo alguno improbable que los insectos sean al cabo los únicos vencedores. Quizá, desde un punto de vista cósmico, no sea cosa de lamentar; pero, como ser humano, no puedo contener un suspiro por mi propia especie.

# Educación y disciplina

Toda teoría pedagógica seria debe constar de dos partes: un concepto de los fines de la vida y una ciencia de la dinámica psicológica; esto es, de las leyes que rigen los cambios mentales. Dos personas que disientan en cuanto a los fines de la vida no pueden esperar llegar a un acuerdo en cuanto a la educación. La maquinaria educacional, en toda la civilización occidental, está dominada por dos teorías éticas: la del cristianismo y la del nacionalismo. Y estas dos, cuando se consideran seriamente, son incompatibles, como se está haciendo evidente en Alemania. Por mi parte, sostengo que, donde difieren, es preferible el cristianismo, pero, donde coinciden, las dos están equivocadas. El concepto que yo sugeriría como propósito de la educación es el de civilización, un término que, como yo lo concibo, tiene una definición en parte individual y en parte social. Consiste, en el individuo, en cualidades tanto intelectuales como morales: intelectualmente, un cierto mínimo de conocimientos generales, capacidad técnica en la propia profesión y el hábito de opinar fundándose en la evidencia; moralmente, imparcialidad, amabilidad y algún dominio de sí mismo. Añadiría una cualidad que no es moral ni intelectual, sino quizá fisiológica: el entusiasmo y la alegría de vivir. En las comunidades, la civilización exige respeto por la ley, justicia entre los hombres, propósitos que no supongan un daño permanente para cualquier porción de la especie humana y adaptación inteligente de los medios a los fines.

Si éstos han de ser los propósitos de la educación, corresponde a la ciencia psicológica considerar la cuestión de lo que se puede hacer para alcanzarlos, y, en particular, qué grado de libertad es el más indicado para hacerlos efectivos.

Sobre el problema de la libertad en la educación existen actualmente tres principales escuelas, que se derivan en parte de las diferencias en cuanto a los fines y en parte de las diferencias en cuanto a las teorías psicológicas. Hay quienes dicen que los niños deberían ser completamente libres, por muy malos que pudieran ser; hay quienes dicen que deberían estar sometidos por completo a la autoridad, por muy buenos que sean; y hay quienes dicen que deberían ser libres, pero que, a pesar de la libertad, habrían de ser siempre buenos. Esta última escuela es mayor de lo que, en buena lógica, tendría derecho a ser; como los adultos, no todos los niños serán buenos si todos son libres. La convicción de que la libertad asegurará la perfección moral es una reliquia del rousseaunianismo, y no sobreviviría a un estudio de los animales y de los bebés. Quienes sostienen esta creencia piensan que la educación no debería tener propósito positivo alguno, sino limitarse a ofrecer un ambiente adecuado para el desarrollo espontáneo. No puedo estar de acuerdo con esta escuela, que me parece excesivamente individualista e indebidamente indiferente con respecto a la importancia del conocimiento. Vivimos en comunidades que exigen la cooperación, y sería utópico esperar que toda la cooperación necesaria resultara de impulsos espontáneos. La existencia de una gran población en un área limitada sólo es posible merced a la ciencia y a la técnica; la educación debe, por tanto, transmitir el mínimo necesario de éstas. Los educadores que conceden más libertad son hombres cuyo éxito depende de un grado de benevolencia, dominio de sí mismo e inteligencia entrenada que difícilmente puede generarse



donde todos los impulsos se liberen sin restricción; no es probable, por tanto, que sus méritos perduren, si sus métodos no pierden pureza. La educación, considerada desde un punto de vista social, debe ser algo más positivo que una mera oportunidad de desarrollo. Desde luego, ha de proporcionarla, pero ha de proporcionar, además, un bagaje mental y moral que los niños no pueden adquirir enteramente por sí mismos.

Los argumentos en favor de un alto grado de libertad en la educación no se derivan de la natural bondad del hombre, sino de los efectos de la autoridad, tanto sobre los que la sufren como sobre los que la ejercen. Los que están sujetos a la autoridad se hacen o sumisos o rebeldes, y ambas actitudes tienen sus desventajas.

Los sumisos pierden iniciativa, tanto de pensamiento como de acción; además, el odio generado por la sensación de frustración tiende a encontrar una salida en la mortificación de los más débiles. Es por ello que las instituciones tiránicas se perpetúan: lo que un hombre sufre de su padre, se lo hace sufrir a su hijo, y las humillaciones que recuerda haber padecido en la escuela pública las transfiere a los «nativos» cuando se convierte en un constructor de imperios. Así, una educación indebidamente autoritaria hace de los alumnos tímidos tiranos, incapaces tanto de buscar como de tolerar originalidad en las palabras y en los hechos. El efecto sobre los educadores es todavía peor: tienden a convertirse en ordenancistas sádicos, satisfechos de inspirar terror y contentos de no inspirar nada más. Como estos hombres representan el conocimiento, los alumnos adquieren un horror al conocimiento que, según creen los ingleses de clase alta, forma parte de la naturaleza humana, pero que en realidad forma parte de la perfectamente justificada aversión al pedagogo autoritario.

Los rebeldes, por otra parte, aunque puedan ser necesarios, difícilmente puedan ser justos con lo existente. Por otra parte, hay muchas maneras de rebelarse y sólo un reducido número de ellas es sabio. Galileo fue un rebelde y fue sabio; los que creen en la teoría de que la tierra es plana son igualmente rebeldes, pero son unos ignorantes. Hay un gran peligro en la tendencia a suponer que la oposición a la autoridad es esencialmente meritoria y que las opiniones no convencionales tienen que ser correctas; no se sirve a ningún propósito útil rompiendo faroles o sosteniendo que Shakespeare no es poeta. Y, sin embargo, esta rebeldía excesiva suele ser el efecto que un exceso de autoridad produce sobre los niños sensibles. Y cuando los rebeldes llegan a ser educadores, muchas veces alientan la rebeldía en sus alumnos, para los que, al mismo tiempo, tratan de formar un ambiente perfecto, aunque estos dos fines sean escasamente compatibles.

Lo deseable no es la sumisión ni la rebeldía, sino la afabilidad y, en general, la buena disposición, tanto para con las personas como para con las nuevas ideas. Estas cualidades se deben, en parte, a causas físicas, a las que los educadores de otros tiempos prestaban escasa atención; pero se deben en mayor grado a la ausencia del sentimiento de defraudada impotencia que surge cuando los impulsos vitales se frustran. Para que los jóvenes lleguen a ser adultos amables, es necesario, en la mayor parte de los casos, que se sientan en un ambiente amable. Ello requiere cierta comprensión hacia los deseos importantes del niño, y no simplemente la tentativa de utilizarlo para alguna finalidad abstracta como la gloria de Dios o la grandeza de la patria. Y al enseñar ha de intentarse todo para suscitar en el alumno el sentimiento de que merece la pena

saber lo que se le enseña —al menos cuando ello es cierto. Cuando el alumno coopera de buen grado, aprende dos veces más de prisa y con la mitad de fatiga. Todas estas razones abogan por un grado muy alto de libertad.

Es fácil, sin embargo, llevar el argumento demasiado lejos. No es deseable que los niños, por evitar los vicios del esclavo, adquieran los del aristócrata. La consideración hacia los demás, no solamente es asunto de importancia, sino también, en las pequeñas cosas de cada día, es un elemento esencial de civilización, sin el cual la vida social sería intolerable. No me refiero a las meras fórmulas de cortesía, tales como decir «por favor» o «gracias»; las buenas maneras están mucho más completamente desarrolladas entre los bárbaros y pierden entidad con cada avance de la cultura. Me refiero, por el contrario, a la buena disposición para realizar una parte justa del trabajo necesario, para ser servicial en cosas menudas que, en definitiva, evitan dificultades. La solidez, en sí misma, es una forma de cortesía, y no es bueno crear en los niños un sentimiento de omnipotencia o la convicción de que los adultos existen únicamente para proporcionar satisfacciones a los más jóvenes. Y los que desaprueban la existencia de los ricos ociosos, son escasamente consecuentes si educan a sus hijos sin el sentido de la necesidad del trabajo y sin los hábitos que hacen posible la constancia.

Hay otra consideración a la que conceden escasa importancia algunos defensores de la libertad. En una comunidad de niños en la que no intervienen los adultos surge la tiranía del más fuerte, que puede llegar a ser mucho más brutal que la tiranía de la mayoría de los adultos. Si dejamos jugar juntos a dos niños de dos o tres años, descubrirán, tras algunas peleas, cuál de los dos tiene que ser el vencedor, y el otro se convertirá en esclavo. Donde el número de niños es mayor, uno o dos de ellos llegan a adquirir absoluto predominio, y los otros tienen mucha menos libertad de la que tendrían si los adultos intervinieran para proteger a los más débiles y menos penderos. La consideración hacia los demás no surge espontáneamente en la mayor parte de los niños, sino que ha de ser inculcada, y difícilmente podrá inculcarse sin el ejercicio de la autoridad. Éste es, quizá, el argumento más importante contra la abdicación de los adultos.

No creo que los educadores hayan resuelto aún el problema de combinar las formas deseables de libertad con el mínimo imprescindible de educación moral. La solución apropiada, hay que admitirlo, muchas veces resulta imposible por obra de los mismos padres antes de que los niños ingresen en una escuela bien orientada. Así como los psicoanalistas, a partir de sus experiencias clínicas, concluyen que todos estamos locos, las autoridades en las escuelas modernas, como resultado de su contacto con alumnos cuyos padres los han hecho ingobernables, están dispuestos a concluir que todos los niños son «difíciles» y todos los padres absolutamente necios. Los niños a los que la tiranía de sus padres —que muchas veces toma la forma de un solícito afecto— ha hecho cerriles, suelen requerir un período, más largo o más corto, de completa libertad antes de poder ver sin recelo a un adulto. Pero los niños que han sido tratados con sensibilidad en su hogar pueden soportar la vigilancia en cuestiones menores, mientras tengan la sensación de que se les ayuda en cuestiones que ellos consideran importantes. Los adultos a los que les gustan los niños, y no se ven reducidos a un estado de agotamiento nervioso por su compañía, pueden conseguir mucho en el terreno de la disciplina, sin que sus alumnos dejen de experimentar hacia ellos

sentimientos amistosos.

Creo que los modernos teóricos de la educación se inclinan a conceder demasiada importancia a la virtud negativa de no interferir entre los niños, y muy escasa al positivo mérito de disfrutar de su compañía. Si se siente hacia los niños el tipo de afecto que muchos sienten hacia los caballos o los perros, los niños tenderán a responder a propuestas y a aceptar prohibiciones, quizá con cierto jovial refunfuño, pero sin resentimiento. No sirve de nada el afecto que lleva a considerarlos como un terreno en el que hacer fructificar una valiosa conducta social o —lo que viene a ser lo mismo— una salida para los impulsos de mando. Ningún niño agradecerá un interés por su persona que parta de la idea de que va a tener un voto que ha de asegurarse para determinado partido, o un cuerpo que ha de sacrificarse por la patria. La clase de interés que resulta deseable es aquella que consiste en un gusto espontáneo por la presencia de los niños, sin propósitos ulteriores. Los maestros que tienen esta cualidad, rara vez han de coartar la libertad de los niños, pero podrán hacerlo, cuando sea necesario, sin causar daños psicológicos.

Desgraciadamente, es completamente imposible, para maestros sobrecargados de trabajo, mantener una afición instintiva por los niños; lo más probable es que experimenten hacia ellos un sentimiento parecido al del proverbial aprendiz de confitero hacia los almendrados. No creo que la educación deba ser la profesión exclusiva de nadie. Debería ser practicada, durante dos horas al día, todo lo más, por personas que pasaran alejadas de los niños el resto de su tiempo. La compañía de los niños es fatigante, especialmente cuando se evita una estricta disciplina. La fatiga, finalmente, produce irritación, que probablemente deba expresarse de algún modo, cualesquiera sean las teorías que el acosado maestro o la acosada maestra hayan podido adoptar. La necesaria ternura no se puede preservar por el único medio de la autodisciplina. Pero, donde existe, debiera ser innecesario imponerse de antemano reglas con respecto al trato que ha de darse a los niños «perversos», ya que es probable que aquel impulso conduzca a la solución acertada, y casi cualquier decisión será correcta si el niño percibe que se lo quiere. Ninguna regla, por sabia que sea, puede sustituir el afecto y la delicadeza.

# Estoicismo y salud mental

(Escrito en 1928)

Por medio de la psicología moderna, muchos problemas educacionales que antes eran abordados —con muy poco éxito— por medio de una estricta disciplina moral, se resuelven ahora con métodos más indirectos, pero también más científicos. Existe, quizá, una tendencia especialmente entre los devotos del psicoanálisis peor informados, a pensar que ya no existe ninguna necesidad de estoico dominio de sí mismo. No defiendo este punto de vista, y en el presente ensayo me propongo considerar algunas de las situaciones que lo hacen necesario y algunos de los métodos para fomentarlo entre los jóvenes, y también algunos peligros que deben evitarse al fomentarlo.

Comencemos cuanto antes con el más difícil y el más esencial de los problemas que requieren estoicismo: me refiero a la muerte. Hay varios modos de enfrentar el miedo a la muerte. Podemos tratar de ignorarla; podemos no mencionarla nunca, y tratar siempre de volver nuestros pensamientos en otra dirección cuando nos sorprendamos meditando sobre ella. Éste es el método del pueblo mariposa en *La máquina del tiempo* de Wells. O podemos adoptar el sistema completamente opuesto, y meditar continuamente sobre la brevedad de la vida humana, en la esperanza de que la familiaridad engendre desprecio; éste fue el método adoptado por Carlos V en el claustro después de su abdicación. Hubo un alumno del Cambridge College que llegó inclusive a dormir con el ataúd en su habitación y que solía salir al parque con una pala para partir gusanos en dos, diciendo mientras lo hacía: «¡Eh! ¡Todavía no soy vuestro!». Existe una tercera vía, muy difundida, que consiste en persuadirse, y persuadir a los demás, de que la muerte no es la muerte, sino la puerta de una nueva y mejor vida. Estos tres métodos, combinados en proporciones variables, revisten la adaptación de la mayor parte de la gente a la inquietante realidad de que hemos de morir.

Sin embargo, hay objeciones que hacer a cada uno de estos métodos. El intento de evitar pensar en temas emocionalmente interesantes, como han señalado los freudianos en relación con el sexo, nunca tiene éxito, y lleva a varios tipos de irregularidad indeseables. Claro está que es posible, en la vida de un niño, evitar el conocimiento de la muerte en cualquier forma hiriente, durante los primeros años. Que así se consiga o no, es cuestión de suerte. Si uno de los padres o un hermano o hermana muere, nada cabe hacer para impedir que el niño adquiriera una conciencia emocional de la muerte. Aun cuando, por fortuna, el hecho de la muerte no se haga vívido a un niño durante sus primeros años, más tarde o más temprano llegará a conocerlo; y en los que no se hallan preparados en absoluto, es probable que cuando ello ocurra se produzca un serio desequilibrio. Por tanto, hemos de procurar establecer una actitud hacia la muerte distinta de la mera ignorancia de su existencia.

La práctica de la constante y triste meditación sobre la muerte es igualmente dañosa. Es un error pensar demasiado exclusivamente acerca de cualquier tema, más especialmente cuando nuestro pensamiento no puede resolverse en acción. Por supuesto, podemos actuar de modo de

posponer la idea de nuestra propia muerte, y dentro de límites, que son los de toda persona normal. Pero no podemos evitar morir al final, con lo que éste resulta un tema de meditación inútil. Además, tiende a reducir el interés del hombre por otras personas y por los acontecimientos, y sólo los intereses objetivos pueden preservar la salud mental. El miedo a la muerte hace que el hombre se sienta esclavo de fuerzas externas, y de una mentalidad de esclavo no cabe esperar ningún buen resultado. Si un hombre puede verdaderamente curarse a sí mismo del miedo a la muerte por medio de la meditación, dejará de meditar sobre el tema; en tanto éste absorba sus pensamientos, no habrá dejado de temerla. Y este método, por tanto, no es mejor que el otro.

La creencia en la muerte como puerta de entrada a una vida mejor debería, lógicamente, impedir que el hombre sintiera el menor miedo de ella. Afortunadamente para la profesión médica, de hecho no tiene estos efectos, excepto en muy escasas ocasiones. No vemos que los creyentes en una vida futura tengan menos temor a las enfermedades o sean más valientes en las batallas que aquellos que piensan que con la muerte acaba todo. El difunto F. W. H. Myers solía contar cómo preguntó a un hombre, durante una comida, lo que pensaba que habría de sucederle cuando muriera. El hombre trató de ignorar la cuestión; pero, al ser presionado, replicó: «¡Oh! ¡Bien! Supongo que alcanzaré la gloria eterna, pero me gustaría que no hablara usted de cosas tan desagradables». La razón de esta aparente inconsecuencia es, desde luego, que la creencia religiosa, en la mayor parte de la gente, se da solamente en la región del pensamiento consciente, y no llega a modificar los mecanismos inconscientes. Para enfrenar con éxito el miedo a la muerte ha de haber algún método que afecte a la conducta en su conjunto, y no solamente la parte de conducta comúnmente llamada pensamiento consciente. En algunos casos, la fe religiosa puede surtir este efecto, pero no en la mayor parte del género humano. Además de las razones conductistas, hay otros motivos para este fracaso: una es cierto grado de duda que persiste a pesar de la más ferviente profesión, y que se manifiesta en forma de cólera contra los escépticos; otra es el hecho de que los creyentes en una vida futura tienden a dar más importancia, y no menos, al horror que iría unido a la muerte si sus convicciones fuesen infundadas, aumentando así el temor de aquellos que no se sienten absolutamente seguros...

¿Qué hemos de hacer, pues, con los niños para adaptarlos a un mundo en el que existe la muerte? Hemos de conseguir tres objetivos muy difíciles de combinar: 1º No debemos crear en ellos el sentimiento de que la muerte es un tema del que no queremos hablar, o en el que no queremos que piensen. Si les damos esa impresión concluirán que hay un interesante misterio y pensarán más en la muerte. En este punto, es aplicable la moderna posición familiar en educación sexual. 2º Hemos de actuar, sin embargo, de modo de evitar en lo posible que piensen mucho o muy a menudo en el tema de la muerte; contra esta monomanía podemos aducir las mismas objeciones que se aducen contra la monomanía pornográfica; es decir, que reduce la eficiencia, impide un desarrollo completo y lleva a una conducta insatisfactoria tanto para la persona afectada como para los demás. 3º No debemos confiar en generar en nadie una actitud satisfactoria con respecto al tema de la muerte sólo por medio del pensamiento consciente: más particularmente, ningún bien hacen las creencias que tratan de demostrar que la muerte es menos

terrible de lo que podría ser, cuando —como es lo corriente— no penetran bajo el nivel de lo consciente.

Para llevar a efecto estos diversos objetivos, tendremos que adoptar métodos algo distintos, de acuerdo con la experiencia del niño o del joven. Si no muere nadie íntimamente relacionado con el niño, resulta bastante fácil conseguir que acepte la muerte como un hecho corriente, de no muy gran interés emocional. En tanto la muerte es abstracta e impersonal, habría que mencionarla en el tono en que se habla de las cosas prácticas, y no en el de las cosas terribles. Si el niño pregunta: «¿Me moriré?», deberemos contestarle: «Sí; pero probablemente dentro de mucho tiempo». Es importante evitar todo sentimiento de misterio en relación con la muerte. Debería incluísela en la misma categoría que la rotura de un juguete. Pero, ciertamente, lo más deseable es hacerla aparecer, si es posible, como algo muy remoto mientras los niños son pequeños.

Cuando muere alguien importante para el niño, la cuestión es diferente. Suponed, por ejemplo, que pierde un hermano. Los padres sufren y, aunque puedan no querer que el niño sepa cuánto sufren, es normal y necesario que el niño perciba *algo* de lo que padecen. El afecto natural es de la mayor importancia, y el niño debe darse cuenta de que sus mayores lo sienten. Además, si, gracias a un esfuerzo sobrehumano, consiguen ocultar su pena al niño, éste puede pensar: «No les importaría tampoco que yo me muriera». Tal pensamiento podría suscitar toda clase de elucubraciones morbosas. Por tanto, aunque la impresión producida por un acontecimiento tal es peligrosa cuando tiene lugar en la última infancia —en la primera infancia no sería muy profundamente sentida—, si la desgracia ocurre, no debemos minimizarla demasiado. El tema no debe ser evitado ni sobrevalorado; debe hacerse lo posible, sin ninguna intención demasiado obvia, por crear nuevos intereses y, sobre todo, nuevos afectos. Creo que un afecto muy intenso por alguien, en un niño, es, con frecuencia, señal de algo malo. Un afecto de tal naturaleza por uno de los padres puede surgir si el otro es desabrido, o puede orientarse hacia el maestro si ambos padres son poco cariñosos. Generalmente, es un producto del temor; la persona objeto del afecto es la única que da un sentimiento de seguridad. Un afecto de esta clase en la niñez no es saludable. Si existe, la muerte de la persona amada puede destrozar la vida del niño. Aun cuando parezca exteriormente que todo está bien, todo amor posterior estará lleno de terror. El esposo —o la esposa— y los hijos se verán importunados por una desmesurada solicitud y, cuando se dediquen simplemente a hacer su propia vida, serán tenidos por crueles. Un padre no debería, por tanto, sentirse satisfecho de ser el objeto de un cariño de esta clase. Si el niño disfruta de un ambiente en general amistoso y es feliz, podrá sobreponerse sin muchos padecimientos al dolor de cualquier pérdida que pudiera sobrevenirle. El impulso de vida y la esperanza deben ser suficientes, supuesto que existan las oportunidades normales de desarrollo y felicidad.

Durante la adolescencia, sin embargo, hay necesidad de algo más positivo, en cuanto se refiere a una actitud hacia la muerte, para que la vida de adulto sea satisfactoria. El adulto deberá pensar poco en la muerte, tanto en la propia como en la de las personas a las que ama, y no porque deliberadamente vuelva sus pensamientos a otras cuestiones, porque éste es un ejercicio inútil que nunca tiene verdadero éxito, sino a causa de la multiplicidad de sus intereses y actividades. Cuando piense en la muerte, es mejor que lo haga con cierto estoicismo, pausadamente y con

calma, sin tratar de reducir la importancia del tema, sino con cierto orgullo de sobreponerse a la idea. El principio es el mismo que en el caso de cualquier otro terror: la contemplación resuelta del objeto terrorífico es el único tratamiento posible. Hemos de decirnos a nosotros mismos: «Bien, sí; puede suceder. ¿Y qué?». Hay personas que llegan a esto en el caso de la muerte en batalla, porque entonces están firmemente persuadidas de la importancia de la causa a la que entregan su vida o la vida de alguien que les es querido. Siempre es de desear algo de este modo de sentir. Un hombre siempre debería darse cuenta de que hay asuntos importantes por los que vive, y que su muerte, o la muerte de su mujer o de su hijo, no pone punto final a todo lo que para él tiene interés en el mundo. Si esta actitud ha de ser sincera y profunda en la vida del adulto, es necesario que, en la adolescencia, el joven se sienta arder de generoso entusiasmo y que edifique su vida y su carrera en torno de ello. La adolescencia es la edad de la generosidad, y debe emplearse en la formación de hábitos generosos. Ello puede conseguirse por la influencia del padre o del profesor. En una sociedad mejor, la madre sería a menudo la encargada de hacerlo; pero, por lo común, las vidas de las mujeres en la actualidad determinan el que sus perspectivas sean demasiado personales y no lo bastante intelectuales para lo que yo tengo en el pensamiento. Por esta misma razón, los adolescentes —las muchachas tanto como los jóvenes— deberían, como norma, tener hombres entre sus profesores, hasta que surja una nueva generación de mujeres, más impersonales en sus intereses.

El lugar del estoicismo en la vida ha sido, tal vez, un tanto subestimado en los últimos tiempos, particularmente por los educadores progresistas. Cuando el infortunio nos amenaza, hay dos modos de afrontar la situación: tratar de evitar la desgracia o decidir recibirla con entereza. El primer método es admirable, cuando es posible sin cobardía; pero el segundo es necesario, más tarde o más temprano, para quien no esté dispuesto a ser esclavo del miedo. Esta actitud constituye el estoicismo. Para un educador, la gran dificultad radica en el hecho de que el infundir estoicismo en los jóvenes proporciona una salida al sadismo. En el pasado, las ideas respecto de disciplina eran tan feroces, que la educación se convirtió en un canal para el desahogo de los impulsos de crueldad. ¿Es posible imponer el mínimo necesario de disciplina sin llegar a hallar placer en hacer sufrir a los niños? Las personas chapadas a la antigua negarán, por supuesto, que sienten tal placer. Todo el mundo conoce la historia del muchacho cuyo padre le decía, mientras le pegaba con un bastón: «Hijo mío, esto me duele a mí más de lo que pueda dolerte a ti», a lo que respondió el muchacho: «Entonces, padre, ¿quieres que sea yo el que te pegue?». Samuel Butler, en *The way of all flesh*, ha descrito de forma tal los placeres sádicos de unos padres severos, que convence a cualquier estudiante de psicología moderna. ¿Qué hemos de hacer, pues, respecto de esto?

El miedo a la muerte es solamente uno de los muchos que pueden tratarse mejor con el estoicismo. Allí están el miedo a la pobreza, el miedo al dolor físico, el miedo al parto, que es muy común entre las mujeres de las clases acomodadas. Todos estos temores son enervantes y más o menos ridículos. Pero si adoptamos la teoría de que la gente no debería preocuparse por tales cosas, nos inclinaríamos también a adoptar la teoría de que no es necesario hacer nada para mitigar los males. Durante mucho tiempo se ha pensado que las mujeres no debían ser

anestesiadas para el parto; en el Japón este criterio persiste hasta hoy. Los médicos varones sostenían que la anestesia sería perjudicial; no había ninguna razón en favor de este punto de vista, motivado, sin duda, por un inconsciente sadismo. Pero cuanto más se fueron mitigando los dolores del parto, tanto menos dispuestas estuvieron las mujeres ricas a soportarlos; su coraje ha disminuido mucho más de prisa de lo que era menester. Evidentemente, debe haber un equilibrio. Es imposible hacer suave y agradable la vida toda, y, por tanto, los seres humanos deben ser capaces de adoptar una actitud apropiada a los aspectos desagradables; pero hemos de tratar de conseguirlo con el mínimo posible de incentivo a la crueldad.

Quienquiera que haya de tratar con niños, pronto se da cuenta de que un exceso de benevolencia constituye un error. Demasiado poca constituye, por supuesto, un error peor, pues en esto, como en todo lo demás, los extremos son malos. Un niño que invariablemente se ve tratado con benevolencia, llorará y llorará por cualquier insignificancia; el adulto medio alcanza algún dominio de sí mismo solamente por el conocimiento de que no va a recibir ningún consuelo aunque arme un escándalo. Los niños comprenden muy rápidamente que a veces un adulto un poco severo es mejor para ellos; su instinto les dice si una persona los quiere o no, y de aquellos por quienes se sienten queridos soportan cualquier rigor motivado por un verdadero deseo de formarlos convenientemente. De modo que, en teoría, la solución es sencilla: inspírense los educadores en el sabio amor y harán lo que debe hacerse. En la práctica, sin embargo, el asunto es más complicado. La fatiga, los disgustos, las preocupaciones, la impaciencia, acosan al padre o al maestro, y es peligroso tener una teoría pedagógica que permita al adulto desfogar estos sentimientos sobre el niño en nombre de su futuro bienestar. A pesar de todo, si la teoría es verdadera, hemos de aceptarla, poniendo ante la conciencia del padre o del maestro los peligros, de modo que pueda hacerse todo lo posible para prevenirse contra ellos.

Podemos resumir ahora las conclusiones sugeridas por la discusión que antecede. Con respecto a los riesgos dolorosos de la vida, no hemos de evitar ni imponer el conocimiento de los mismos a los niños; les alcanzará cuando las circunstancias lo hagan inevitable. Las cosas dolorosas, cuando hayan de ser mencionadas, deberán tratarse con sinceridad y sin emoción, excepto cuando haya una muerte en la familia, en cuyo caso sería contranatural ocultar la tristeza. Los adultos deben exhibir en su conducta cierto alegre coraje, que los jóvenes adquirirán inconscientemente de su ejemplo. Durante la adolescencia, deberemos poner ante los jóvenes grandes ideales de carácter impersonal y conducir su educación de modo de inculcarles la idea —por sugerencia, no por exhortaciones explícitas— de vivir al servicio de objetivos externos. Se les deberá enseñar a soportar el infortunio, cuando llegue, recordando que sigue habiendo cosas por las que vivir; pero no deberán cavilar acerca de posibles infortunios, ni aun con el propósito de prepararse contra ellos. Aquellos cuya ocupación es el trato con los jóvenes deberán mantener una estrecha vigilancia sobre sí mismos, para no derivar un placer sádico del necesario elemento de disciplina en la educación; el motivo de la disciplina deberá ser siempre el desarrollo del carácter o de la inteligencia. Porque también el intelecto requiere disciplina, sin la cual nunca se alcanzaría la precisión. Pero la disciplina del intelecto es tema distinto y queda fuera del alcance del presente ensayo. Tengo una sola cosa más que decir, y es que la disciplina es mejor cuando surge de un



impulso interior. Con objeto de que esto sea posible, es necesario que el niño o el adolescente ambicionen realizar algo difícil y estén dispuestos a esforzarse con tal fin. Tal ambición es sugerida generalmente por alguna persona de su medio; de modo que, aun la autodisciplina depende, a fin de cuentas, de un estímulo educacional.

## Acerca de los cometas

Si yo fuera un cometa, debería considerar al hombre de nuestro tiempo como una raza degenerada.

En tiempos pasados, el respeto hacia los cometas era universal y profundo. Uno de ellos anunció la muerte de César; otro fue interpretado como indicador de la próxima muerte del emperador Vespasiano. Éste era un hombre de carácter, y sostuvo que el cometa debía de tener otra significación, puesto que tenía cabellera y él era calvo; pero fueron pocos los que compartieron este extremo de racionalismo. Beda el Venerable dijo que «los cometas presagian revoluciones en los reinos, pestes, guerras, vientos o calores». John Knox consideraba los cometas como pruebas de la ira divina, y otros protestantes escoceses pensaban que eran «una advertencia al rey para que exterminara a los papistas».

Norteamérica, y especialmente Nueva Inglaterra, tuvo su debida parte en la atención de los cometas. En 1652 apareció un cometa precisamente en el momento en que el eminente señor Cotton cayó enfermo, y desapareció a su muerte. Solamente diez años más tarde un nuevo cometa advirtió a los perversos habitantes de Boston que se abstuvieran de «la voluptuosidad y el abuso de las buenas criaturas de Dios por la licenciosidad en la bebida y en las modas del vestido». Mather, el eminente teólogo, consideraba que los cometas y los eclipses habían presagiado las muertes de algunos presidentes de Harvard y de algunos gobernadores coloniales, y recomendó a su rebaño que rogara al Señor que no «se llevara las estrellas y enviara cometas para sustituirlas».

Toda esta superstición fue disipada por el descubrimiento por Halley de que un cometa, al menos, giraba alrededor del sol en una elipse regular, igual que un juicioso planeta, y por la prueba de Newton de que los cometas obedecen a la ley de gravitación. Durante algún tiempo, los profesores de las universidades más anticuadas tuvieron prohibido mencionar estos descubrimientos; pero, a la larga, la verdad no pudo ser ocultada.

En nuestros días, es difícil imaginar un mundo en el que todos, pobres o ricos, educados o incultos, estaban preocupados por los cometas y se llenaban de terror cuando apareciera alguno. La mayoría de nosotros nunca ha visto un cometa. Yo he visto dos, pero eran mucho menos impresionantes de lo que yo había esperado. La causa del cambio en nuestra actitud no es únicamente el racionalismo, sino el alumbrado artificial. En las calles de una ciudad moderna, el cielo nocturno es invisible; en los distritos rurales, viajamos en vehículos con potentes faros. Hemos borrado los cielos, y sólo unos pocos científicos siguen atendiendo a las estrellas y los planetas, los cometas y los meteoritos. El mundo de nuestra vida diaria es más artificial que en cualquier época anterior. En ello hay un menoscabo, así como una ventaja: el hombre, en la seguridad de su poder, se está haciendo superficial, arrogante y un poco loco. Pero no creo que un cometa produjera ahora el saludable efecto moral que produjo en Boston en 1662; ahora sería menester una medicina más fuerte.

# ¿Qué es el alma?

(Escrito en 1933)

Uno de los rasgos más dolorosos de los recientes avances de la ciencia es que cada uno de ellos nos hace saber menos de lo que creíamos saber. Cuando yo era joven, todos sabíamos, o creíamos saber, que un hombre consta de un alma y un cuerpo; que el cuerpo existe en el tiempo y en el espacio, pero el alma solamente en el tiempo. Si el alma sobrevive a la muerte, era una cuestión acerca de la cual las opiniones podían diferir; pero que había un alma era tenido por indudable. En cuanto al cuerpo, el hombre sencillo, desde luego, consideraba su existencia como evidente por sí misma; y lo mismo ocurría con el hombre de ciencia; pero el filósofo era capaz de analizarlo de acuerdo con una u otra moda, reduciéndolo, por lo general, a ideas en la mente del hombre que tenía el cuerpo en cuestión, y en la de algún otro que diese en reparar en él. Nadie tomaba en serio al filósofo, sin embargo, y la ciencia continuaba siendo cómodamente materialista, aun en manos de científicos completamente ortodoxos.

Actualmente, aquellas viejas y delicadas ingenuidades se han perdido: los físicos nos aseguran que no hay nada parecido a la materia, y los psicólogos nos aseguran que no hay nada parecido al alma. Es un acontecimiento sin precedentes. ¿Quién oyó jamás a un zapatero decir que no existe nada parecido a unas botas, o a un sastre afirmar que todos los hombres están en realidad desnudos? Sin embargo, ello no hubiese sido más extraño que lo que los físicos y algunos psicólogos han estado haciendo. Para comenzar por los últimos, diremos que algunos de ellos intentan reducir todo lo que parece actividad mental a una actividad del cuerpo. Sin embargo, en esta reducción de actividad mental a actividad física hay varias dificultades. No creo que podamos decir todavía con seguridad si dichas dificultades son o no son insuperables. Lo que podemos decir, sobre la base de la misma física, es que eso que hasta ahora hemos llamado nuestro cuerpo es en realidad una elaborada construcción científica que no se corresponde con ninguna realidad física. Los modernos aspirantes a materialistas se encuentran así en una curiosa situación, porque en tanto pueden reducir las actividades de la mente a actividades corporales con cierto grado de éxito, no pueden explicar el hecho de que este mismo cuerpo sea tan sólo un concepto cómodo elaborado intelectualmente. De modo que nos encontramos dando vueltas y vueltas en un círculo: la mente es una emanación del cuerpo y el cuerpo es una invención de la mente. Evidentemente, esto no puede ser completamente cierto, y tenemos que buscar algo que no sea mente ni cuerpo, y de donde los dos puedan proceder.

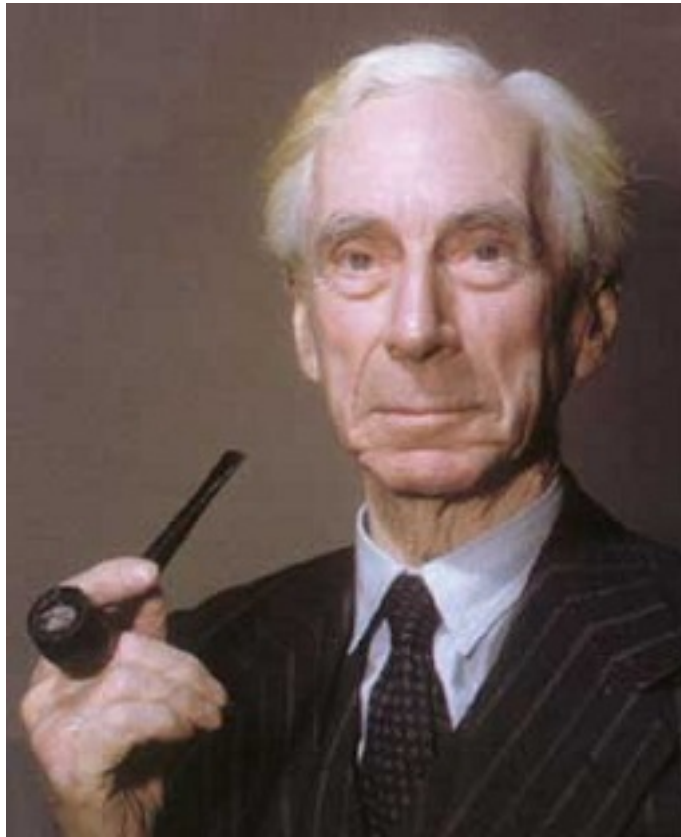
Empecemos con el cuerpo. El hombre corriente piensa que los objetos materiales deben de existir, ciertamente, puesto que son evidentes para los sentidos. Podremos dudar de cualquier otra cosa, pero aquello contra lo que podamos darnos un golpe tiene que ser real; ésta es la metafísica del hombre corriente. Esto está muy bien, pero viene el físico y demuestra que usted nunca tropieza con nada; incluso cuando se dé de cabezazos contra un muro de piedra, realmente no lo toca. Cuando usted cree tocar una cosa, existen ciertos electrones y protones que forman parte de

su cuerpo y que son atraídos y repelidos por ciertos electrones y protones de la cosa que usted cree estar tocando, pero no existe contacto verdadero. Los electrones y los protones de su cuerpo, al ser agitados por la proximidad de otros electrones y protones, son perturbados, y transmiten la perturbación a lo largo de sus nervios hasta el cerebro; el efecto en el cerebro es lo imprescindible para que se tenga sensación de contacto, y, mediante experimentos apropiados, esta sensación puede hacerse por completo engañosa. Los electrones y los protones, por su parte, son solamente, sin embargo, una primera y burda aproximación, un modo de recoger en un fardo series de ondas o las probabilidades estadísticas de varias clases de sucesos distintas. De esta manera, la materia se ha convertido en algo demasiado fantasmal para que se lo pueda utilizar como bastón adecuado para golpear la mente. La materia en movimiento, que solía parecer tan incuestionable, resulta ser un concepto completamente inadecuado para las necesidades de la física.

No obstante, la ciencia moderna no proporciona indicación alguna acerca de la existencia del alma o de la mente como entidad; en verdad, las razones para no creer en ella son de una especie muy parecida a las razones para no creer en la materia. La mente y la materia eran algo así como el león y el unicornio luchando por la corona; el final de la batalla no es la victoria de uno sobre otro, sino el descubrimiento de que ambos son meras invenciones heráldicas. El mundo está constituido por acontecimientos, no por cosas que perduran durante largo tiempo y tienen propiedades cambiantes. Los acontecimientos pueden ser reunidos en grupos ateniéndonos a sus relaciones causales. Si las relaciones causales son de una clase, el grupo de acontecimientos resultante puede ser llamado objeto físico, y si las relaciones causales son de otro orden, el grupo resultante puede ser llamado mente. Cualquier acontecimiento que se produzca en el interior de la cabeza de un hombre pertenecerá a grupos de ambas clases; considerado como perteneciente a un grupo de una clase, es un elemento constitutivo de su cerebro, y considerado como perteneciente a un grupo de otra clase, es un elemento constitutivo de su mente.

De tal suerte, mente y materia no son más que modos convenientes de organizar acontecimientos. No puede haber razón para suponer que un trozo de mente o un trozo de materia sea inmortal. Se supone que el sol está perdiendo materia a razón de millones de toneladas por minuto. La característica más esencial de la mente es la memoria, y no hay razón alguna para suponer que la memoria asociada con una persona determinada sobreviva a su muerte. En realidad, existen todas las razones para pensar lo contrario, porque la memoria está claramente conectada con un cierto tipo de estructura cerebral; y, puesto que tal estructura se desmorona con la muerte, todo induce a suponer que la memoria también debe cesar. Aunque el materialismo metafísico no puede ser considerado como verdadero, emocionalmente, sin embargo, el mundo se parece mucho al que sería si los materialistas estuviesen en lo cierto. Yo creo que quienes se oponen al materialismo han actuado siempre movidos por dos deseos principales: el primero, demostrar que la mente es inmortal, y el segundo, demostrar que el poder último en el universo es antes mental que físico. Creo que los materialistas tienen razón en ambos respectos. Nuestros deseos, es cierto, tienen un poder considerable sobre la superficie de la tierra; la mayor parte de la tierra sobre este planeta tiene un aspecto completamente diferente del que hubiese tenido si el hombre no la hubiera utilizado para extraer alimento y riqueza. Pero nuestro poder está muy

estrictamente limitado. Actualmente no podemos hacerle nada al sol ni a la luna, ni siquiera al interior de la tierra, y no hay la menor razón para suponer que lo que acontece en regiones a las que nuestro poder no alcanza tienen una causa mental. Es decir, para explicar la cuestión en pocas palabras, no hay razón para pensar que, excepto sobre la superficie de la tierra, algo ocurre porque alguien quiere que ocurra. Y puesto que nuestro poder sobre la superficie de la tierra depende enteramente de la provisión de energía que la tierra toma del sol, dependemos necesariamente del sol, y difícilmente pudiésemos realizar cualquiera de nuestros deseos si el sol se enfriase. Desde luego, es temerario dogmatizar acerca de lo que la ciencia puede alcanzar en el futuro. Podemos aprender a prolongar la vida de los hombres mucho más de lo que hoy parece posible; pero si hay alguna verdad en la física moderna, y más particularmente en la segunda ley de la termodinámica, no podemos esperar que la especie humana dure eternamente. Algunas personas podrán encontrar lúgubre esta conclusión, pero si somos honrados con nosotros mismos, tendremos que admitir que lo que suceda dentro de muchos millones de años no tiene mayor interés emocional para nosotros ahora. Y la ciencia, mientras reduce nuestras pretensiones cósmicas, aumenta nuestra comodidad terrena. Es por esto que, a pesar del horror de los teólogos, la ciencia en general haya sido tolerada.



BERTRAND ARTHUR WILLIAM RUSSELL, tercer Conde de Russell, OM, MRS, (18 de mayo de 1872, Trellech, Monmouthshire, Gales - 2 de febrero de 1970, Penrhyndeudraeth, Gales) fue un filósofo, matemático, lógico y escritor británico ganador del Premio Nobel de Literatura y conocido por su influencia en la filosofía analítica, sus trabajos matemáticos y su activismo social. Contrajo matrimonio cuatro veces y tuvo tres hijos.

## Biografía

Bertrand Russell fue hijo de John Russell, Vizconde de Amberley y de Katrine Louisa Stanley. Su abuelo paterno fue Lord John Russell, primer Conde de Russell, quien fue dos veces Primer Ministro con la Reina Victoria, y su abuelo materno, Edward Stanley, segundo Baron Stanley de Alderley. Además, era ahijado de John Stuart Mill, quien, aunque jamás conoció a Russell, ejerció una profunda influencia en su pensamiento político a través de sus escritos.

Russell quedó huérfano a la edad de 6 años, tras la muerte de su hermana y su madre de difteria, y seguidamente su padre, el vizconde de Amberley, quien no pudo recuperarse de la pérdida de su esposa e hija y finalmente se dejó morir en 1878. Bertrand y su hermano Frank se mudaron a Pembroke Lodge, una residencia oficial de la Corona donde por favor Real vivían su abuelo Lord John y su abuela Lady Russell, quien sería la responsable de educarlo. Pese a que sus padres habían sido liberales radicales, su abuela, aunque liberal en política, era de ideas morales muy estrictas, convirtiéndose Russell en un niño tímido, retraído y solitario. Solía pasar mucho tiempo en la biblioteca de su abuelo, donde precozmente demostró un gran amor por la Literatura

y la Historia. Los jardines de la casa eran el lugar predilecto del pequeño Russell y muchos de los momentos más felices de su infancia los pasó allí, meditando en soledad.

El ambiente represivo y conservador de Pembroke Lodge le produjo numerosos conflictos a Russell durante su adolescencia. Al no poder expresar libremente su opinión con respecto a la religión (la existencia de Dios, el libre albedrío, la inmortalidad del alma...) o el sexo, pues sus ideas al respecto habrían sido consideradas escandalosas, escondía sus pensamientos de todos y llevaba una existencia solitaria, escribiendo sus reflexiones en un cuaderno, usando el alfabeto griego para hacerlas pasar por ejercicios escolares. No fue al colegio, sino que fue educado por diversos tutores y preceptores, de los que aprendió, entre otras cosas, a dominar perfectamente el francés y el alemán.

A la edad de once años Russell comenzó el estudio de la geometría euclidiana teniendo como profesor a su hermano, pareciéndole tan maravilloso todo el asunto como el primer amor. El poder demostrar una proposición le produjo a Russell una inmensa satisfacción, que sin embargo se vio frustrada cuando su hermano le dijo que tendría que aceptar ciertos axiomas sin cuestionarlos o de otra forma no podrían seguir, cosa que le decepcionó profundamente. Acabó admitiéndolos a regañadientes, pero sus dudas sobre dichos axiomas marcarían su obra.

En 1890, Russell ingresó al Trinity College de Cambridge para estudiar matemáticas. Su examinador fue Alfred North Whitehead, con quien después colaboraría en *Principia Mathematica*. Whitehead quedó tan impresionado por el joven Russell que lo recomendó a la sociedad de discusión intelectual de Cambridge, «Los Apóstoles», un grupo de jóvenes brillantes que se reunían para discutir cualquier tema, sin tabúes en un ambiente intelectualmente estimulante y honesto. Finalmente, después de muchos años de soledad, Russell pudo expresar sus opiniones e ideas a una serie de jóvenes inteligentes que no lo miraban con sospecha. Poco a poco Bertrand pierde su rigidez y timidez y se va integrando entre los alumnos.

Russell concluyó sus estudios en matemáticas obteniendo un examen meritorio que lo colocó como séptimo *wrangler*, una marca distintiva que era reconocida en el marco académico donde se movía. Durante su cuarto año en Cambridge, en 1894, Russell estudió ciencias morales, que era el nombre por el cual se conocía a la filosofía. Para entonces Russell ya se había hecho amigo de George Edward Moore, un joven estudiante de clásicos a quien Russell había persuadido de cambiarse a filosofía.

Por esa misma época, Russell había conocido y se había enamorado de Alys Pearsall Smith, una joven culta perteneciente a una familia de cuáqueros americanos. Ella, a pesar de ser varios años mayor que él, lo había cautivado tanto por su belleza como por sus convicciones, ideas y formas de ver el mundo. Se casaron el mismo año de la graduación de Bertrand.

En 1900 elabora *Los principios de la matemática* y poco después comenzaría su colaboración con A. N. Whitehead para escribir los tres volúmenes de los *Principia Mathematica*, que sería su obra cumbre y en la que pretendía reducir la matemática a la lógica.

Las labores extra-académicas de Russell le hicieron emprender numerosos viajes, en los cuales el filósofo observaba de primera mano la situación en diversos países y se entrevistaba con las personalidades relevantes del momento. Así, viajó dos veces a Alemania con Alys en 1895, y el

año siguiente viajaría a EE.UU. Más adelante, en 1920, junto con una delegación del Partido Laborista Británico, viajaría a Rusia y se entrevistaría con Lenin, viaje que acabaría con las esperanzas que inicialmente tenía con respecto a los cambios que el comunismo produciría. Poco después, junto con Dora Black, que en 1921 acabaría siendo su segunda esposa, viajó a China y permaneció allí durante un año, para volver a Inglaterra a través de Japón y EE.UU nuevamente. La estancia en China resultó muy provechosa, y Russell apreció en su cultura valores tales como la tolerancia, la imperturbabilidad, la dignidad y, en general, una actitud que valoraba la vida, la belleza y el placer de una manera distinta a la occidental, que consideró valiosa. Todos estos viajes se tradujeron en libros, artículos o conferencias.

Russell fue un conocido pacifista durante la Primera Guerra Mundial, lo que acabó llevándolo a la cárcel durante seis meses por la publicación de artículos y panfletos.

Con su segunda esposa, Dora Black, estableció en Beacon Hill, Londres, de 1927 a 1932, una escuela infantil inspirada en una pedagogía progresiva y despreocupada que pretendía estar libre de prejuicios. El colegio reflejaba la idea de Bertrand Russell de que los niños no debían ser forzados a seguir un currículo académico estricto.

En 1936 celebró terceras nupcias con Patricia Spence, y en 1938 fue llamado a la Universidad de Chicago para dar conferencias de Filosofía. Fue estando allí cuando estalló la Segunda Guerra Mundial, pasando en esta ocasión del pacifismo mostrado en la primera a un apoyo claro a las fuerzas aliadas contra el ejército nazi, alegando que:

Un mundo en donde el fascismo fuera la ideología reinante, sería un mundo en donde lo mejor de la civilización habría muerto y no valdría la pena vivir.

Bertrand Russell

En 1940 se le impidió impartir la asignatura de Matemáticas que tenía asignada en la universidad de Nueva York y tuvo lugar una polémica extremadamente áspera que provocó apasionadas protestas en algunos ambientes: se le reprochaba la exposición en forma singularmente cruda de sus opiniones acerca de la vida sexual, lo que supuestamente tendría una nefasta influencia en sus alumnos.

Tras la Segunda Guerra Mundial, Russell se dedica plenamente a la tarea de evitar la guerra nuclear y asegurar la paz mediante una adecuada organización internacional, iniciando una etapa de activismo político que provocaría su segunda encarcelación a los 90 años.

En 1950 recibió el Premio Nobel de Literatura «en reconocimiento de sus variados y significativos escritos en los que defiende ideales humanitarios y la libertad de pensamiento».

En 1952, a los ochenta años, se unió en cuartas nupcias a Edith Finch, en brazos de quien murió pacíficamente en 1970, con noventa y ocho años.

Tras su muerte, el Trinity College de Cambridge, el que fue su segundo hogar, le rindió homenaje. Hoy podemos leer en sus muros una placa conmemorativa en su memoria que reza:

El tercer conde Russell, O.M., profesor de este colegio, fue particularmente famoso como escritor intérprete de la lógica matemática. Abrumado por la amargura humana, en edad avanzada, pero con el entusiasmo de un joven, se



dedicó enteramente a la preservación de la paz entre las naciones, hasta que finalmente, distinguido con numerosos honores y con el respeto de todo el mundo, encontró descanso a sus esfuerzos en 1970, a los 98 años de edad.

Placa conmemorativa en el Trinity College de Cambridge

## **Pensamiento**

En opinión de muchos, Bertrand Russell posiblemente haya sido el filósofo más influyente del siglo XX, al menos en los países de habla inglesa, considerado junto con Gottlob Frege como uno de los fundadores de la Filosofía Analítica. Es también considerado uno de los dos lógicos más importantes del siglo XX, siendo el otro Kurt Gödel. Escribió sobre una amplia gama de temas, desde los fundamentos de las matemáticas y la teoría de la relatividad al matrimonio, los derechos de las mujeres y el pacifismo. También polemizó sobre el control de natalidad, la inmoralidad de las armas nucleares, y sobre las deficiencias en los argumentos y razones esgrimidos a favor de la existencia de Dios. En sus escritos hacía gala de un magnífico estilo literario plagado de ironías, sarcasmos y metáforas que le llevó a ganar el Premio Nobel de Literatura.

## **Filosofía analítica**

Russell es reconocido como uno de los fundadores de la filosofía analítica, de hecho, inició diversas vías de investigación. A principios del siglo XX, junto con G. E. Moore, Russell fue responsable en gran medida de la «rebelión británica contra el idealismo», una filosofía influenciada en gran medida por Georg Hegel y su discípulo británico, F. H. Bradley. Esta rebelión tuvo repercusión 30 años después en Viena por la «rebelión en contra de la metafísica» de los positivistas lógicos. Russell estaba especialmente disgustado por la doctrina idealista de las relaciones internas, que mantiene que para conocer una cosa en concreto, debemos conocer antes todas sus relaciones. Russell mostró que tal postura haría del espacio, del tiempo, de la ciencia, y del concepto de número algo sin sentido. Russell, junto con Whitehead, continuó trabajando en ese campo de la lógica.

Russell y Moore se esforzaron para eliminar las suposiciones de la filosofía que encontraron absurdas e incoherentes, para llegar a ver claridad y precisión en la argumentación por el uso exacto del lenguaje y por la división de las proposiciones filosóficas en componentes más simples. Russell, en particular, vio la lógica y la ciencia como las principales herramientas del filósofo. Por tanto, a diferencia de la mayoría de los filósofos que le precedieron a él y a sus contemporáneos, Russell no creía que hubiese un método específico para la filosofía. Él creía que la principal tarea del filósofo era clarificar las proposiciones más genéricas sobre el mundo y eliminar la confusión. En particular, quería acabar con los excesos de la metafísica. Russell adoptó los métodos de Guillermo de Ockham sobre el principio de evitar la multiplicidad de entidades para un mismo uso, la navaja de Ockham, como parte central del método de análisis y el realismo.

## Teoría del conocimiento

La teoría del conocimiento de Russell atravesó muchas fases. Una vez que hubo desechado el neo-Hegelismo en su juventud, Russell se consolidó como un realista filosófico durante el resto de su vida, creyendo que nuestras experiencias directas tienen el papel primordial en la adquisición de conocimiento.

En su última etapa filosófica, Russell adoptó un tipo de «monismo neutral», sosteniendo que la diferenciación entre el mundo material y el mental era, en su análisis final, arbitraria, y que ambos pueden reducirse a una esfera neutral, un punto de vista similar al sostenido por el filósofo americano William James y que fue formulado por primera vez por Baruch Spinoza, muy admirado por Russell. Sin embargo, en lugar de la «experiencia pura» de James, Russell caracterizó la esencia de nuestros estados iniciales de percepción como «eventos», una postura curiosamente parecida a la filosofía de procesos de su antiguo profesor Alfred North Whitehead.

## Ética

A pesar de que Russell escribió sobre numerosos temas éticos, no creía que la materia perteneciese a la filosofía, ni que lo escribiese en virtud de filósofo. En su etapa temprana, Russell estaba influenciado en gran medida por el *Principia Ethica* de G. E. Moore. Junto con Moore, creía que los hechos morales eran objetivos, pero sólo conocidos a través de la intuición, y que eran simples propiedades de los objetos, no equivalentes (p.e. el placer es bueno) a los objetos naturales a los que habitualmente se les asocia (ver falacia naturalista), y que esas sencillas propiedades morales indefinibles no podían ser analizadas usando las propiedades no morales a las cuales se asociaban.

Con el tiempo, sin embargo, acabó estando con su héroe filosófico, David Hume, quien creía que los términos éticos manejados con valores subjetivos no podían ser verificados de la misma manera que los hechos tangibles. Junto con otras doctrinas de Russell, esto influyó a los positivistas lógicos, quienes formularon la teoría del emotivismo, que sostienen que las proposiciones éticas (junto con las pertenecientes a la metafísica) eran esencialmente sinsentidos, o como mucho, algo más que expresiones de actitudes y preferencias. A pesar de su influencia en ellos, Russell no interpretó las proposiciones éticas tan estrechamente como los positivistas: para él las consideraciones éticas no eran sólo significativas, sino que eran objeto de importancia vital para el discurso civil. De hecho, aunque Russell fue a menudo caracterizado como el abanderado de la racionalidad, él estaba de acuerdo con Hume, quien dijo que la razón debía estar subordinada a consideraciones éticas.

## Atomismo lógico

Quizás el tratamiento de análisis filosófico más sistemático y metafísico se halle en su logicismo empirista, evidente en lo que él llamó Atomismo lógico, explicado en una serie de conferencias llamadas «La Filosofía del Atomismo Lógico». En esos discursos, Russell expone su concepto de un lenguaje ideal, isomórfico, uno que reflejaría el mundo, donde nuestro conocimiento puede ser reducido a términos de proposiciones atómicas y sus componentes de función de verdad (lógica matemática). Para Russell el atomismo lógico es una forma radical de empirismo. El filósofo pensaba que el requerimiento más importante para tal lenguaje ideal era que cada proposición significativa se construyera con términos referentes directamente a los objetos que nos son familiares. Russell excluyó ciertos términos lógicos y formales como «todos» (*all*), «el» o «la» (*the*), «es» (*is*), y así otros, de su requisito isomórfico, pero nunca estuvo completamente satisfecho respecto de nuestra comprensión de tales términos.

Uno de los temas centrales del atomismo de Russell es que el mundo consiste de hechos lógicamente independientes, una pluralidad de hechos, y que nuestro conocimiento depende de los datos de nuestra experiencia directa con ellos.

Más tarde en su vida, Russell comenzó a dudar de los aspectos del atomismo lógico, especialmente su principio de isomorfismo, aunque continuó creyendo que la tarea de la filosofía debiera consistir en desmenuzar los problemas en sus componentes más simples, aunque nunca alcanzaríamos la última verdad (hecho) atómica.

## Lógica y filosofía de las matemáticas

Russell tuvo una gran influencia en la lógica matemática moderna. El filósofo y lógico norteamericano Willard Quine dijo que el trabajo de Russell representaba la más grande influencia sobre su propio trabajo.

El primer libro matemático de Russell, *Ensayo Sobre los Fundamentos de la Geometría* (*An Essay on the Foundations of Geometry*), fue publicado en 1897. Este trabajo fue fuertemente influenciado por Immanuel Kant. Russell pronto se dio cuenta de que el concepto aplicado haría imposible el esquema espacio-tiempo de Albert Einstein, al cual consideraba como superior a sus propios sistemas. Desde ahí en adelante, rechazó todo el programa de Kant en lo relacionado a las matemáticas y a la geometría, y sostuvo que su trabajo más temprano en esa materia carecía de valor.

Interesado en la definición de número, Russell estudió los trabajos de George Boole, Georg Cantor y Augustus De Morgan, y en los Archivos Bertrand Russell en la Universidad McMaster se encuentran notas de sus lecturas de lógica algebraica por Charles Sanders Peirce y Ernst Schröder. Se convenció de que los fundamentos de matemáticas serían encontrados en la lógica, y siguiendo a Gottlob Frege aplicó un acercamiento extensionista en donde la lógica a su vez se basaba en la teoría de conjuntos. En 1900 participó en el Primer Congreso Internacional de Filosofía en París, donde se familiarizó con el trabajo del matemático italiano Giuseppe Peano. Se convirtió en un experto del nuevo simbolismo de Peano y su conjunto de axiomas para la aritmética. Peano

definió lógicamente todos los términos de estos axiomas con la excepción de 0, número, sucesor y el término singular «el» (*the*), los que eran primitivos de su sistema. Russell se dio a la tarea de encontrar definiciones lógicas para cada uno de éstos. Entre 1897 y 1903 publicó varios artículos aplicando la notación de Peano en el álgebra clásica de relaciones de Boole-Schröder, entre ellos «Acerca de la Noción del Orden», «*Sur la Logique des Relations avec les Applications à la Théorie des Séries*», y «Acerca de los Números Cardinales».

Russell al final descubrió que Gottlob Frege había llegado de forma independiente a definiciones equivalentes para «0», «sucesor» y «número»; la definición de número es actualmente referida como la definición Frege-Russell. En gran manera fue Russell quien trajo a Frege a la atención del mundo angloparlante. Hizo esto en 1903, cuando publicó *Principia mathematica*, en el cual el concepto de «clase» es inextricablemente ligado a la definición de «número». El apéndice de este trabajo detallaba una paradoja surgida en la aplicación de Frege para las funciones de segundo —y más alto— orden que tomaban funciones de primer orden como argumento, para luego ofrecer su primer esfuerzo en resolver lo que luego sería conocida como la paradoja de Russell. Antes de escribir *Principios...*, Russell se había enterado de la prueba de Cantor sobre que no existía el número cardinal más grande, lo que Russell consideraba un error. La Paradoja Cantor a su vez fue considerada (por ejemplo, por Crossley) como un caso especial de la Paradoja de Russell. Esto hizo que Russell analizara las clases, donde era sabido que dado cualquier número de elementos, el número de clases resultantes es mayor que su número. Esto, a su vez, llevó al descubrimiento de una clase muy interesante, llamada la clase de todas las clases. Contiene dos tipos de clases: aquellas clases que se contienen a sí mismas, y aquellas que no. La consideración de esta clase lo llevó a encontrar una falta grave en el llamado principio de comprensión, el cual ya había sido asumido por los lógicos de la época. Demostró que resultaba en una contradicción, donde  $Y$  es un miembro de  $Y$ , sí, y sólo sí,  $Y$  no es un miembro de  $Y$ . Ésta se ha llegado a conocer como la Paradoja de Russell. La solución de ella fue esbozada en un apéndice de *Principios...*, y más tarde desarrollada como una teoría completa, la Teoría de los Tipos. Aparte de exponer una mayor inconsistencia en la teoría intuitiva de conjuntos, el trabajo de Russell condujo directamente a la creación de la Teoría axiomática de conjuntos. Esto paralizó el proyecto de Frege de reducir la aritmética a lógica. La Teoría de los Tipos y mucho del trabajo subsecuente de Russell han encontrado aplicaciones prácticas en las ciencias de la computación y la tecnología de la información.

Russell continuó defendiendo el logicismo, la visión de que la matemática es, en un sentido importante, reducible a la lógica, y junto a su ex-profesor Alfred North Whitehead, escribió la monumental *Principios de las Matemáticas*, un sistema axiomático en el cual todas las matemáticas pueden ser fundadas. El primer volumen de *Principios...* fue publicado en 1910, y es en gran manera atribuido a Russell. Más que ningún otro trabajo, estableció la especialidad de la lógica matemática o simbólica. Dos volúmenes más fueron publicados, pero su plan original de incorporar la geometría en un cuarto volumen nunca fue llevada a cabo, y Russell nunca mejoró los trabajos originales, aunque se refirió a nuevos desarrollos y problemas en su prefacio de la segunda edición. Al completar *Principios...*, tres volúmenes de extraordinario razonamiento

abstracto y complejo, Russell estaba exhausto, y nunca sintió recuperar completamente sus facultades intelectuales de tal esfuerzo realizado. Aunque *Principios...* no cayó presa de las paradojas de Frege, más tarde fue demostrado por Kurt Gödel que ni *Principios de las Matemáticas*, ni otro sistema consistente de aritmética recursiva primitiva podría, dentro de ese sistema, determinar que cada proposición que pudiera ser formulada dentro de ese sistema era decidora, esto es, podría decidir si esa proposición o su negación era demostrable dentro del sistema (Teorema de la incompletitud de Gödel).

El último trabajo significativo de Russell en matemáticas y lógica, *Introducción a la Filosofía Matemática*, fue escrito a mano mientras estaba en la cárcel por sus actividades antibélicas durante la Primera Guerra Mundial. Este trabajo fue principalmente una explicación de su obra previa y su significado filosófico.

## Filosofía del lenguaje

Russell no fue el primer filósofo en sugerir que el lenguaje tenía una importante significancia en cómo entendemos el mundo; sin embargo, más que nadie antes que él, Russell hizo del lenguaje, o más específicamente, cómo utilizamos el lenguaje, una parte central de la filosofía. Sin Russell, parece improbable que filósofos tales como Ludwig Wittgenstein, Gilbert Ryle, J. L. Austin y P. F. Strawson, entre otros, se hubieran embarcado por el mismo rumbo, ya que mucho de lo que ellos hicieron fue amplificar o responder, a veces de modo crítico, a lo que Russell había dicho antes que ellos, usando muchas de las técnicas que él desarrolló originalmente. Russell, en conjunto con Moore, compartía la idea de que la claridad de expresión era una virtud, una noción que desde entonces ha sido un punto de referencia para los filósofos, particularmente entre los que tratan con la filosofía del lenguaje.

Quizás la contribución más significativa de Russell a la filosofía del lenguaje es su Teoría de las descripciones, presentada en su ensayo «On Denoting», publicado por primera vez en 1905 en la revista de filosofía *Mind*, que el matemático y filósofo Frank P. Ramsey describió como «un paradigma de filosofía». La teoría es normalmente ilustrada utilizando la frase «El actual rey de Francia», como en «El actual rey de Francia es calvo». ¿Sobre qué objeto se trata esta proposición, dado que no existe en la actualidad un rey de Francia? (El mismo problema surgiría si hubiera dos reyes de Francia en la actualidad: ¿a cuál de ellos se refiere «El» rey de Francia?). Alexius Meinong había sugerido que debemos asumir la existencia de un reino de «entidades no-existentes» que podamos suponer sobre las que nos estamos refiriendo cuando usamos expresiones como ésa; pero esto sería una teoría extraña, por decirlo al menos. Frege, empleando su distinción entre sentido y referencia, sugirió que tales frases, aunque significativas, no eran ni verdaderas ni falsas. Pero algunas de esas proposiciones, tales como «Si el actual rey de Francia es calvo, entonces el actual rey de Francia no tiene cabello en su cabeza», no parece sólo verdadera en su valor sino en efecto obviamente verdadera.

El problema es general a lo que son llamadas las «descripciones definidas». Normalmente esto

incluye todos los términos comenzando con «el», y algunas veces incluye nombres, como «Walter Scott» (este punto es bastante controvertido: Russell a veces pensaba que estas últimas no deberían ser llamadas con ningún nombre, sino sólo «descripciones definidas encubiertas»; sin embargo, en trabajos posteriores han sido tratadas completamente como cosas diferentes). ¿Cuál es la «forma lógica» de las descripciones definidas: cómo, en los términos de Frege, las podríamos parafrasear de modo de mostrar cómo la verdad de ese todo depende de las verdades de las partes? Las descripciones definidas aparecen como nombres que por su propia naturaleza indican exactamente una cosa, ni más ni menos. ¿Quiénes, entonces, somos nosotros para decir algo sobre la proposición como un todo si una de sus partes aparentemente no está funcionando correctamente?

La solución de Russell fue, antes que todo, analizar no el término por sí solo, sino la proposición entera que contenía una descripción definida. «El actual rey de Francia es calvo», entonces sugirió, puede ser replanteado como «Existe un  $x$  tal que es el actual rey de Francia, nada más que  $x$  es el actual rey de Francia, y  $x$  es calvo». Russell exigía que cada descripción definida, en efecto contuviera una afirmación de existencia y una afirmación de unicidad, y que pudieran ser descompuestas y tratadas separadamente de la afirmación que es el contenido obvio de la proposición. La proposición como un todo entonces dice tres cosas sobre algún objeto: la descripción definida contiene dos de ellas y el resto de la frase contiene la restante. Si el objeto no existe, o si no es único, entonces la frase completa resulta ser falsa, aunque no sin sentido.

Una de las mayores quejas en contra de la teoría de Russell, debida originalmente a Strawson, es que las descripciones definidas no exigen que su objeto exista, ellas sólo presuponen que sí. Strawson también señala que una frase que no indica nada puede ser supuesta a seguir el rol del «valor verdadero invertido» de Wittgenstein y expresa el significado contrario de la frase pensada. Esto puede ser mostrado utilizando el ejemplo de «El actual rey de Francia es calvo». Aplicando la metodología del valor verdadero invertido el significado de esta frase se convierte en «Es verdad que no existe un actual rey de Francia que es calvo» que cambia el significado de «El actual rey de Francia» de uno principal a uno secundario.

Wittgenstein, estudiante de Russell, logró una considerable prominencia en la filosofía del lenguaje luego de la publicación póstuma de *Investigaciones Filosóficas*. Según la opinión de Russell, el trabajo más tardío de Wittgenstein no fue dirigido correctamente, y desacreditó su influencia y a seguidores (especialmente los miembros de la llamada «escuela de Oxford» de la filosofía del lenguaje ordinario, a quienes los veía como promotores de una especie de misticismo). La creencia de Russell en que la tarea de la filosofía no está limitada a examinar el lenguaje común u ordinario es nuevamente aceptada ampliamente en filosofía.

## Filosofía de la ciencia

Russell afirmaba con frecuencia que estaba más convencido de su método de hacer filosofía, el método del análisis, más que de sus conclusiones filosóficas. La ciencia, por supuesto, era uno de

los componentes principales del análisis, junto a la lógica y las matemáticas. Si bien Russell era un creyente del método científico, el conocimiento derivado de la investigación empírica que es verificada a través de pruebas repetidas, pensaba que la ciencia sólo obtiene respuestas provisionales, y que el progreso científico se construye poco a poco, tratando de encontrar unidades orgánicas considerablemente útiles. Y pensaba lo mismo de la filosofía. Otro fundador de la filosofía moderna de la ciencia, Ernst Mach, le daba menos confianza al método, por sí mismo, pues creía que cualquier método que producía resultados predecibles era satisfactorio y que el rol principal del científico era hacer predicciones exitosas. Aunque Russell, sin dudarlo, estaría de acuerdo con esto como un asunto práctico, sostenía que el objetivo fundamental de la ciencia y la filosofía era comprender la realidad, y no simplemente hacer predicciones.

El hecho de que Russell hiciera de la ciencia una parte central de su método y filosofía, fue instrumental en hacer de la filosofía de la ciencia una rama completa y separada en la filosofía, y un área en que filósofos subsiguientes se especializaron. Mucho del pensamiento de Russell acerca de la ciencia se expone en su libro de 1914, *Nuestro Conocimiento del Mundo Exterior* (*Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*). Entre las diversas escuelas que fueron influenciadas por Russell estuvieron los positivistas lógicos, particularmente Rudolph Carnap, quien mantenía que la característica distintiva de las proposiciones científicas era su verificabilidad. Esto contrastaba con la teoría de Karl Popper, también muy influenciado por Russell, que sostenía que su importancia descansaba en el hecho de que ellas eran potencialmente falsificables.

Vale hacer notar que, fuera de las búsquedas estrictamente filosóficas, Russell siempre se sentía fascinado por la ciencia, particularmente la física, e incluso fue el autor de varios libros de ciencia populares, como *El ABC de los Átomos* de 1923 (*The ABC of Atoms*) y *El ABC de la Relatividad* (*The ABC of Relativity*) de 1925.

## Religión y teología

La perspectiva ética de Russell y su valor personal para enfrentar controversias, ciertamente fueron formadas por su crianza y educación religiosa, principalmente la dada por su abuela paterna, que lo instruyó con el precepto bíblico «No sigas a la mayoría para obrar mal» (*Thou shall not follow a multitude to do evil*), Éxodo 23:2, algo que —según el propio Russell— lo había influido de por vida.

Sin embargo, en su vida adulta, Russell pensaba que era muy improbable que existiera un dios, y sostenía que la religión era poco más que superstición.

En su discurso de 1949, «¿Soy un ateo o un agnóstico?» (*Am I an Atheist or an Agnostic?*), Russell expresaba su dificultad sobre si llamarse a sí mismo un ateo o un agnóstico:

Como filósofo, si estuviera dirigiéndome a una audiencia puramente filosófica, debería decir que tendría la obligación de describirme a mí mismo como un agnóstico, porque no creo que haya un argumento concluyente con el cual uno demuestre que no hay un Dios. Por otra parte, si voy a expresar la idea correcta al hombre común en la calle, pienso que

tendría que decir que soy un ateo, porque cuando digo que no puedo probar que no existe un Dios, debería igualmente agregar que no puedo probar que no existen los dioses homéricos.

Bertrand Russell, *Collected Papers*, vol. 11, p. 91.

Aunque más tarde cuestionaría la existencia de Dios, en sus años de estudiante, aceptaba completamente el Argumento ontológico:

Durante tres o cuatro años fui un hegeliano. Recuerdo el momento exacto en el que adopté esta doctrina, fue en 1894, mientras caminaba por Trinity Lane —en la Universidad de Cambridge donde Russell estudiaba—, había salido a comprar una lata de tabaco, a la vuelta la lancé repentinamente al aire, y exclamé «¡Cáspita, el argumento ontológico es sólido!».

Bertrand Russell, *Autobiografía de Bertrand Russell*, 1967.

Esta cita ha sido utilizada a lo largo de los años por muchos teólogos, tales como Louis Pojman en *Filosofía de la Religión*, para convencer a los lectores de que incluso un conocido filósofo ateo defiende este argumento de la existencia de Dios.

Sin embargo, el mismo Russell también menciona en la susodicha autobiografía:

No creía en la vida en el más allá, pero sí creía en Dios, pues el argumento de primera causa, me parecía irrefutable. Pero a la edad de dieciocho años, poco antes de ingresar en Cambridge, leí la autobiografía de John Stuart Mill, en la cual explicaba cómo su padre le enseñó que no se puede preguntar «¿Quién me creó?», ya que esta pregunta conllevaría la de «¿Quién creó a Dios?». Esto me llevó a abandonar el argumento de la primera causa y a comenzar a ser un ateo.

Bertrand Russell, *Autobiografía de Bertrand Russell*, 1967.

Russell hizo también un influyente análisis de la Hipótesis Omphalos (Omphalos Hypothesis) enunciada por Philip Henry Gosse, de que cualquier argumento que defienda que el mundo fue creado ya en movimiento, (Dios habría creado un mundo ya evolucionado, con montañas, desfiladeros, o el ejemplo del ombligo, *Omphalos* en griego, en Adán y Eva) podría aplicarse tanto a un planeta Tierra de unos cuantos miles de años de edad así como a uno originado hace cinco minutos:

No hay imposibilidad lógica en la hipótesis de que el mundo se creó hace cinco minutos, con una población que «recuerda» un pasado completamente irreal. No hay una conexión necesaria lógicamente entre eventos de épocas distintas; por lo tanto, nada de lo que sucede ahora o sucederá en el futuro puede refutar la hipótesis de que el mundo comenzó hace cinco minutos.

Bertrand Russell, *El Análisis de la Mente (The Analysis of Mind)*, 1921, pp. 159-60; cf. *Filosofía (Philosophy)*, Norton, 1927, p. 7, donde Russell reconoce la paternidad de Gosse en el argumento anti-evolucionario.

Cuando joven, Russell tuvo una inclinación decididamente religiosa, como es evidente en el platonismo de su época más temprana. Anhelaba verdades absolutas, como lo deja claro en su famoso ensayo *A Free Man's Worship*, ampliamente considerado como una obra maestra en prosa, pero una obra que llegó a desagradar al propio Russell. Mientras rechazaba lo sobrenatural,



admitía libremente que ansiaba un significado más profundo de la vida.

Las opiniones de Russell sobre religión pueden ser encontradas en su conocido libro *Por qué no soy cristiano y otros ensayos* (*Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*). El título fue una charla dada el 6 de marzo de 1927, que un año después fue publicada como libro. Este texto contiene además otros ensayos en los cuales Russell considera un número de argumentos lógicos para la no existencia de Dios, incluyendo el argumento cosmológico o de primera causa, el argumento de ley natural, el argumento teológico, y argumentos morales.

Su conclusión:

La religión se basa, creo yo, primeramente en el miedo. Es en parte el terror hacia lo desconocido, como ya he dicho, el anhelo de sentir que se tiene un como hermano mayor que siempre te protege y está ahí. [...] Un buen mundo necesita conocimiento, bondad y coraje; no necesita una añoranza lastimosa del pasado o el lastre al libre uso de la inteligencia de palabras dichas hace mucho tiempo por gentes ignorantes.

Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano y otros argumentos morales*

## Opiniones prácticas

Russell escribió algunos libros sobre asuntos éticos prácticos tales como el matrimonio. Sus opiniones en este campo son liberales. Argumenta que las relaciones sexuales fuera del matrimonio son relativamente aceptables. En su libro *Sociedad Humana, Ética y Política* (*Human Society in Ethics and Politics*) de 1954, aboga en favor de la perspectiva de que deberíamos atender los asuntos morales desde el punto de vista de los deseos de los individuos. Los individuos pueden hacer lo que ellos quieran, siempre y cuando no existan deseos incompatibles entre individuos diferentes. Los deseos no son malos en sí mismos, pero en ocasiones sí lo son su poder o consecuencias reales. Russell también escribe que el castigo es importante sólo en un sentido instrumental, y no debería utilizarse nunca sin justificación.

## Influencia en la filosofía

Sería difícil ponderar la influencia de Russell sobre la filosofía moderna, especialmente en el mundo angloparlante. Si bien otros también fueron notablemente influyentes, Frege, Moore y Wittgenstein, más que ninguna otra persona Russell hizo del análisis la aproximación dominante hacia la filosofía. Contribuyó prácticamente en todas las áreas desde la misma metodología: abogando siempre por el análisis y alertando a los filósofos de las trampas del lenguaje, sentando así el método y las motivaciones de la filosofía analítica y siendo, si no el fundador, sí al menos el principal promotor de las mayores ramas y temas de ésta, incluyendo varias versiones de la filosofía del lenguaje, análisis lógico formal, y la filosofía de la ciencia. Varios movimientos

analíticos del último siglo se los debemos a los primeros trabajos de Russell. Sus contribuciones de contenido incluyen su innegable artículo maestro «Sobre el Denotar» y una serie de libros y artículos en problemas desde la filosofía de las matemáticas, la metafísica, la epistemología, la inferencia científica y la ética a una serie de enfoques interesantes y fértiles al problema mente-cuerpo, enfoques discutidos hoy en día por variedad de filósofos importantes como David Chalmers, Michael Lockwood, Thomas Nagel, Grover Maxwell, Mario Bunge, etc.

La influencia de Russell sobre cada filósofo es particular, y quizás esto se note más en el caso de Ludwig Wittgenstein, quien fue su alumno entre 1911 y 1914. También hay que observar que Wittgenstein ejerció considerable influencia sobre Russell, especialmente al mostrarle el camino para llegar a concluir, a su pesar, que las verdades matemáticas eran sólo verdades tautológicas. La evidencia de la influencia de Russell sobre Wittgenstein puede ser vista por todas partes en el *Tractatus*, en cuya publicación Russell contribuyó. Russell también ayudó en garantizar el doctorado de Wittgenstein junto a una posición en la facultad de Cambridge, además de varias becas. Sin embargo, como se menciona previamente, Russell más tarde llegó a disentir de la aproximación lingüística y analítica hacia la filosofía de Wittgenstein, mientras Wittgenstein llegó a pensar de Russell como «superficial», particularmente en sus escritos más populares. La influencia de Russell también es evidente en el trabajo de A. J. Ayer, Carnap, Kurt Gödel, Karl Popper, W. V. Quine, y otros filósofos y lógicos.

Algunos ven la influencia de Russell como negativa, principalmente aquellos que han sido críticos de su énfasis en la ciencia y la lógica, la consiguiente debilitación de la metafísica, y su insistencia en que la ética yace fuera de la filosofía. Los admiradores y detractores de Russell generalmente están más al tanto de sus pronunciamientos sobre asuntos políticos y sociales (llamado «periodismo» por algunos, como Ray Monk), que de su trabajo técnico y filosófico. Entre los no-filósofos, hay una tendencia marcada en fusionar estos temas, y juzgar a Russell como filósofo por lo que él ciertamente consideraría eran sus opiniones no-filosóficas. Russell con frecuencia recalca a las personas esta diferencia.

Russell dejó un gran surtido de escritos. Desde la adolescencia, escribió cerca de 3.000 palabras por día, con pocas correcciones; su primer borrador casi siempre era muy cercano a su último borrador, aún en los temas técnicos más complejos. Su trabajo previo no publicado es una inmensa colección de tesoros, del cual los especialistas continúan adquiriendo nuevas visiones del pensamiento de Russell.

## Influencia en la matemática

En matemáticas su gran contribución es la indudablemente importante *Principia Mathematica* con Alfred North Whitehead, libro en tres volúmenes donde, a partir de ciertas nociones básicas de la lógica y la teoría de conjuntos, se pretendía deducir la totalidad de las matemáticas. Kurt Gödel echó abajo la pretendida demostración, mostrando así el poder de los lenguajes formales, la posibilidad de modelar las matemáticas y la fertilidad de la lógica. Un libro profundamente

influyente e importante que contribuyó al desarrollo de la lógica, la teoría de conjuntos, la inteligencia artificial y la computación, así como a la formación de pensadores de la talla de David Hilbert, Ludwig Wittgenstein, Alan Turing, Willard Van Orman Quine y Kurt Gödel.

## Activismo de Bertrand Russell

El activismo social y político ocupó gran parte del tiempo de Russell durante su larga vida, lo que hace más remarcables sus escritos sobre un gran rango de temas técnicos y no técnicos.

Russell permaneció políticamente activo hasta el final, escribiendo y exhortando a los líderes mundiales, además de prestar su nombre a numerosas causas. Algunos afirman que durante sus últimos años él dio a sus jóvenes seguidores demasiada licencia y que ellos utilizaron su nombre para ciertos propósitos absurdos que un Russell más atento no hubiera aprobado. Existe evidencia que muestra que él se dio cuenta de esto cuando despidió a su secretario privado, Ralph Schoenman, entonces un joven revolucionario de la izquierda radical.

## Pacifismo, guerra y armas nucleares

Russell nunca fue un total pacifista; en su artículo de 1915 «La Ética de la Guerra» (*The Ethics of War*), defendió las guerras de colonización sobre tierras de uso útil, cuando una civilización más avanzada podría administrar la tierra dándole un mejor uso. Sin embargo, se opuso casi a todas las guerras entre naciones modernas. Su activismo en contra de la participación británica en la Primera Guerra Mundial le hizo perder su membresía en el Trinity College, Cambridge. Fue sentenciado a prisión por aconsejar a jóvenes sobre cómo evitar el servicio militar. Fue liberado después de seis meses. En 1943 Russell llamó a su postura «pacifismo político relativo»: sostuvo que la guerra era un mal enorme, pero en algunas circunstancias particulares extremas (tales como cuando Adolf Hitler amenazó tomar posesión de Europa) podría ser el menor de múltiples males. En los años cercanos a la Segunda Guerra Mundial, apoyó la política de apaciguamiento; pero en 1940 reconoció que para preservar la democracia, Hitler tendría que ser derrotado. Este mismo compromiso reluciente fue compartido por Alan Alexander Milne, conocido de Russell.

Russell se opuso al uso y posesión de armas nucleares, pero pudo no haber tenido siempre esa opinión. El 20 de noviembre de 1948, durante un discurso público en la Escuela de Westminster, conmocionó a algunos observadores con comentarios que parecían sugerir que un ataque nuclear preventivo a la Unión Soviética sería justificado. Russell aparentemente discutía que la amenaza de guerra entre Estados Unidos y la Unión Soviética permitiría a los Estados Unidos forzar a los soviéticos a aceptar el Plan Baruch para el control internacional de energía atómica. A principios de ese año había escrito a Walter W. Marseille en ese mismo tono. Russell sintió que ese plan «había tenido grandes méritos y demostró una generosidad considerable, cuando se tiene presente que Estados Unidos aún tenía un monopolio nuclear intacto» (*Has Man a Future?*, 1961). Sin embargo, Nicholas Griffin, de la Universidad de McMaster, en su libro *The Selected Letters of*

*Bertrand Russell: The Public Years, 1914-1970* señala (luego de haber conseguido una transcripción del discurso) que los términos de Russell implican que él no defendió el uso de la bomba atómica, sino simplemente su uso diplomático como una fuente poderosa de influencia sobre las acciones de los soviéticos. La interpretación de Griffin fue debatida por Nigel Lawson, anterior Canciller británico, que estuvo presente en el discurso, y quien señala que fue muy claro para la audiencia que Russell estaba apoyando un primer ataque. Cualquiera sea la interpretación correcta, Russell luego abogó fuertemente por un desarme por parte de los poderes nucleares.

En 1955 Russell dio a conocer el Manifiesto Russell-Einstein, firmado en conjunto con Albert Einstein y otros nueve líderes científicos e intelectuales, un documento que desembocó en la Conferencia Pugwash en 1957.

En 1958 se convirtió en el primer presidente de la Campaña de Desarme Nuclear (CDN). Renunció dos años más tarde cuando la CDN no apoyó la desobediencia civil, y formó el Comité de los 100. En 1961, ya casi cerca de los noventa años, fue encarcelado por una semana por incitar a la desobediencia civil, en conexión con protestas en el Ministerio de Defensa del Reino Unido y en Hyde Park, Londres.

Muy preocupado sobre el peligro potencial para la humanidad debido a las armas nucleares y otros descubrimientos científicos, también se unió a Einstein, Oppenheimer, Rotblat y otras eminencias en el ámbito científico del momento para establecer la Academia Mundial de Arte y Ciencia constituida en 1960.

En 1962, a los 90 años, medió en la crisis de los misiles de Cuba para evitar que se desatara un ataque militar, escribiendo cartas a John F. Kennedy, Nikita Jrushchov, al Secretario General de las Naciones Unidas U Thant y al primer ministro británico Harold Macmillan, quienes pudieron haber ayudado a prevenir el avance del conflicto y una posible guerra nuclear, y siendo intermediario en sus respuestas mutuas. Organizó con Albert Einstein un manifiesto que dio vida a las Conferencias de Pugwash, ante la amenaza de una guerra nuclear y pasó los últimos quince años de su vida haciendo campaña en contra de la fabricación de armas nucleares. En esto seguía el consejo que había dado a un entrevistador, diciéndole que el deber del filósofo en esos tiempos era evitar a toda costa un nuevo holocausto, la destrucción de la humanidad.

La Fundación para la Paz Bertrand Russell comenzó a funcionar en 1963, a fin de llevar adelante el trabajo de Russell por la paz, los derechos humanos y la justicia social. Comenzó su oposición pública hacia la política de Estados Unidos en Vietnam, con una carta al *New York Times* con fecha 28 de marzo de 1963. En el otoño de 1966 ya había completado el manuscrito de *Crímenes de guerra en Vietnam*. Luego, utilizando las justificaciones estadounidenses para los Juicios de Nuremberg, Russell y Jean-Paul Sartre organizaron lo que él mismo llamó un Tribunal Internacional de Crímenes de Guerra, conocido como el Tribunal Russell.

Russell, desde un comienzo, fue crítico con la historia oficial en el asesinato de John F. Kennedy. Su escrito *16 Preguntas sobre el asesinato* de 1964 es aún considerado un buen resumen de las aparentes inconsistencias del caso.

Russell apareció en un *film* interpretándose a sí mismo en la película india antibélica *Aman* que fue presentada en India en 1967. Ésta fue la única aparición de Russell en un *film*.

## Comunismo y socialismo

Russell inicialmente expresó tener mucha esperanza en el «experimento comunista». Sin embargo, cuando visitó la Unión Soviética y se reunió con Lenin en 1920, encontró el sistema imperante poco impresionante. A su regreso escribió un tratado crítico llamado *La Práctica y Teoría del Bolchevismo* (*The Practice and Theory of Bolshevism*). Él estaba «infinitamente descontento en esta atmósfera sofocada por su utilitarismo, su indiferencia hacia el amor y belleza y el vigor del impulso». Para Russell, Lenin era un hombre que se pretendía científico y que presumía de actuar siguiendo las leyes de la historia, pero no veía en él ninguna traza de ciencia. Los seguidores de Lenin eran, para Russell, creyentes, fundamentalistas y fanáticos. Afirmaba ver algo interesante en su fanatismo, pero nada que ver con las leyes de la historia, que para Russell estaban subordinadas a la ciencia como único método de análisis. Creía que Lenin era similar a un fanático religioso, frío y poseído por un «desamor a la libertad».

Políticamente, Russell imaginaba un tipo benévolo de socialismo afirmando su simpatía por el socialismo libertario o anarquismo, similar en algunas formas, aún poseyendo diferencias importantes, al concepto promovido por la Sociedad Fabiana. De esta fusión de criterios surge en los años 20 su respaldo al socialismo gremial, una forma de socialismo individualista/cooperativo y antiestatal, de mando distribuido y no centralizado.

Russell criticaba fuertemente el régimen de Stalin, y las prácticas de los estados que se proclamaban marxistas y comunistas. Siempre fue un entusiasta consistente de la democracia y el gobierno mundial, y abogaba por el establecimiento de un gobierno internacional democrático en algunos de los ensayos reunidos en *In Praise of Idleness* (1935), y también en *Has Man a Future?* (1961).

Quien cree como yo, que el intelecto libre es la principal máquina del progreso humano, no puede sino oponerse fundamentalmente al Bolchevismo tanto como a la Iglesia de Roma. Las esperanzas que inspiran al comunismo son, en lo principal, tan admirables como aquellas inculcadas por el Sermón de la Montaña, pero ellas se sostienen fanáticamente y son igual de probables de hacer tanto daño como ellas.

Bertrand Russell, *La Práctica y Teoría del Bolchevismo*, 1920.

Por mi parte, mientras soy un socialista convencido tanto como el más ardiente marxista, no considero al Socialismo como un evangelio de venganza proletaria, ni siquiera, principalmente, como un medio de asegurar justicia económica. Lo considero principalmente como un ajuste a la máquina de producción requerido por consideraciones de sentido común, y calculadas para incrementar la felicidad, no sólo del proletariado, sino de todos excepto una minoría pequeña de la raza humana.

Bertrand Russell, «The Case for Socialism», (*In Praise of Idleness*, 1935).

Métodos modernos de producción nos han dado la posibilidad de bienestar y seguridad para todos; hemos escogido, en vez, tener sobrecarga de trabajo para algunos y hambruna para el resto. Hasta ahora hemos continuado siendo tan enérgicos como éramos antes que hubieran máquinas; en esto hemos sido estúpidos, pero no hay razón para que sigamos siendo estúpidos por siempre.

Llego a la conclusión de que, tanto hoy como en tiempos de Locke, el liberalismo empirista (que no es incompatible con el socialismo democrático) es la única filosofía que puede ser adoptada por el hombre que, por una parte, demande alguna evidencia científica a sus convicciones y, por otra parte, desee la felicidad humana por encima de la prevalencia de cualquier partido o credo.

Bertrand Russell, *Unpopular Essays*, 1950.

## Sufragio femenino

Cuando era joven, Russell fue miembro del Partido Liberal del Reino Unido y se mostró en favor del libre comercio y el voto femenino. En su panfleto de 1910, «Ansiedades Anti-Sufragio» (*Anti-Suffragist Anxieties*), Russell escribió que algunos hombres se oponen al sufragio porque «temen que su libertad para actuar de maneras que son ofensivas hacia las mujeres sea reducida». En 1907 se presentó a las elecciones para apoyar esta causa, pero perdió por un alto margen.

## Sexualidad

Russell escribió en contra de las nociones victorianas sobre moralidad. En *Matrimonio y Moral* (1929) expresó su opinión sobre que el sexo entre un hombre y una mujer que no están casados entre sí no es necesariamente inmoral si ellos realmente se aman, y defendió los «matrimonios experimentales» o «matrimonios de compañía», relaciones formalizadas donde jóvenes podían tener de forma legítima relaciones sexuales sin esperar permanecer casados a largo plazo o tener hijos (una idea propuesta por primera vez por el juez y reformador social norteamericano Ben Lindsey). Esto puede no parecer extraño hoy en día, pero fue suficiente para desencadenar acaloradas protestas y fuertes denuncias en su contra durante su visita a los Estados Unidos poco después de la publicación del libro. Russell también estuvo adelantado a su época al apoyar una educación sexual abierta y un amplio acceso a métodos anticonceptivos. También apoyó el divorcio fácil, pero sólo si el matrimonio no había tenido hijos —la visión de Russell era que los padres deberían permanecer casados pero tolerantes hacia las infidelidades del otro. Esto reflejaba su vida en ese momento —su segunda esposa Dora tenía públicamente un amante, y pronto quedaría embarazada del mismo, pero Russell deseaba que sus hijos John y Kate tuviesen una vida familiar «normal».

Russell participaba activamente dentro de la Sociedad de la Reforma de la Ley Homosexual, siendo uno de los signatarios de la carta de Anthony Edward Dyson que hacía un llamamiento por un cambio en la ley referente a las prácticas homosexuales.

## Raza

Así como las ideas de Russell sobre religión evolucionaron a lo largo de su vida, su visión en el tema de la raza tampoco permaneció inalterable. Por 1951, Russell abogaba por la igualdad racial y el matrimonio interracial. De su autoría en «Antagonismo Racial» (*Racial Antagonism*) en *New Hopes for a Changing World* (1951), se lee lo siguiente:

A veces se estipula que la mezcla racial es indeseable. No existe evidencia alguna para tal opinión. No existe, aparentemente, ninguna razón para pensar que los negros son congénitamente menos inteligentes que los blancos, pero eso será difícil de juzgar hasta que ellos tengan las mismas oportunidades y buenas condiciones sociales.

Bertrand Russell, *New Hopes for a Changing World* (London: Allen & Unwin, 1951, p. 108).

Pasajes en algunos de sus primeros escritos apoyan el control de la natalidad. En Noviembre 16 de 1922, por ejemplo, dio una conferencia en la Reunión General perteneciente a la Sociedad por un Control de la Natalidad y Progreso Racial Constructivo, donde describió la importancia de extender el control de natalidad de Occidente por todo el mundo; sus observaciones anticiparon el movimiento por el control de la población de los años 60 y el rol de las Naciones Unidas.

Esta política puede durar algún tiempo, pero al final vamos a tener que ceder el paso: sólo estamos posponiendo el momento; el único remedio verdadero es el control de la natalidad, que es conseguir que las gentes del mundo se limiten a la cantidad de hijos que puedan mantener en su propia tierra... No veo cómo podemos tener la esperanza permanente de ser lo suficientemente fuertes como para mantener las razas de color por fuera; tarde o temprano están obligados al desbordamiento, por lo que lo mejor que podemos hacer es esperar que las naciones vean la sabiduría de Control de la natalidad... Necesitamos una autoridad internacional fuerte.

«Lecture by the Hon. Bertrand Russell», *Birth Control News*, vol 1, no. 8 (December 1922), p.2.

Otro pasaje de las ediciones más tempranas de su libro *Matrimonio y Moral* (1929), que Russell más tarde aclaró como referencia sólo a la situación resultante del condicionamiento ambiental, el cual había eliminado de ediciones más tardías, dice lo siguiente:

En casos extremos puede existir poca duda de la superioridad de una raza sobre otra... No existe motivo razonable para considerar a los negros inferiores como término medio respecto a los blancos, aunque para trabajos en los trópicos ellos son indispensables, por lo que su exterminación (dejando de lado los asuntos humanitarios) sería altamente indeseable.

Bertrand Russell, *Matrimonio y Moral* (*Marriage and Morals*) (1929).

Russell más tarde criticó los programas de eugenesia por su vulnerabilidad ante la corrupción, y en 1932, condenó la «suposición sin garantía» que «los negros son congénitamente inferiores a los hombres blancos», (*Education and the Social Order*, Cap. 3).

Respondiendo en 1964 a la pregunta de un corresponsal, «¿aún considera a los negros como una raza inferior, como lo hizo cuando escribió *Matrimonio y Moral* (*Marriage and Morals*)?», Russell respondió:

Nunca sostuve que los negros eran intrínsecamente inferiores. La afirmación en *Marriage and Morals* se refiere al condicionamiento ambiental. La he retirado de ediciones subsiguientes porque claramente es ambigua.

## Balance de la vida de Bertrand Russell

Admitiendo fracasar en ayudar al mundo a vencer la guerra y en ganar su perpetua batalla intelectual por verdades eternas, Russell escribió esto en «Reflexiones en mi octogésimo cumpleaños» (*Reflections on My Eightieth Birthday*), que además fue la última entrada en el último volumen de su *Autobiografía*, publicada el año anterior a su muerte:

He vivido en busca de una visión, tanto personal como social. Personal: cuidar lo que es noble, lo que es bello, lo que es amable; permitir momentos de intuición para entregar sabiduría en los tiempos más mundanos. Social: ver en la imaginación la sociedad que debe ser creada, donde los individuos crecen libremente, y donde el odio y la codicia y la envidia mueren porque no hay nada que los sustente. Estas cosas, y el mundo, con todos sus horrores, me han dado fortaleza.

Bertrand Russell, «Reflexiones en mi octogésimo cumpleaños».

## Obras

La siguiente es una selección de obras de Bertrand Russell ordenadas por fecha de publicación:

- *La socialdemocracia alemana*, 1896.
- *Un ensayo sobre los fundamentos de la geometría*, 1897.
- *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, 1900.
- *Los Principios de las matemáticas*, 1903. (Versión en inglés).
- *Sobre la denotación*, 1905. (Versión en inglés y versión en español).
- *Principia Mathematica*, en coautoría con Alfred North Whitehead, 1910, 1912, 1913.
- *Los elementos de la ética*, 1910. (Versión en inglés).
- *Ensayos filosóficos*, 1910.
- *Los problemas de la filosofía*, 1912. (Versión en inglés).
- *Nuestro conocimiento del mundo exterior*, 1914.
- *Principios de reconstrucción social*, 1916.
- *Ideales políticos*, 1917.
- *Los caminos de la libertad*, 1918. (Versión en inglés).
- *Misticismo y lógica*, 1918.
- *La filosofía del atomismo lógico*, 1918.
- *Introducción a la filosofía matemática*, 1918.
- *Teoría y práctica del bolchevismo*, 1920.



- *Análisis de la mente*, 1921. (Versión en inglés).
- *El problema de China*, 1922.
- *El ABC de los átomos*, 1923.
- *Sobre la vaguedad*, 1923. (Versión en inglés).
- *Ícaro o el futuro de la ciencia*, 1924.
- *Cómo ser libre y feliz*, 1924.
- *Lo que yo creo*, 1925.
- *El ABC de la relatividad*, 1925.
- *Sobre la educación, especialmente en la infancia temprana*, 1926.
- *Análisis de la materia*, 1927.
- *Fundamentos de filosofía*, 1927.
- *Por qué no soy cristiano*, 1927. [1]
- *Ensayos escépticos*, 1928.
- *Matrimonio y moral*, 1929.
- *La conquista de la felicidad*, 1930.
- *La perspectiva científica*, 1931.
- *Educación y el orden social*, 1932.
- *Libertad y organización 1814 - 1914*, 1934.
- *Elogio de la ociosidad*, 1935. (Versión en español).
- *Religión y ciencia*, 1935.
- *¿Qué camino hacia la paz?*, 1936.
- *Los documentos Amberley*, 1937.
- *El poder en los hombres y en los pueblos*, 1938.
- *Investigación sobre el significado y la verdad*, 1940.
- *Cómo convertirse en filósofo*, 1942.
- *Cómo leer y entender la historia*, 1943.
- *El valor del libre pensamiento*, 1944.
- *Historia de la filosofía occidental*, 1945.
- *El conocimiento humano. Su alcance y sus límites*, 1948.
- *Autoridad e individuo*, 1949.
- *Ensayos impopulares*, 1950.
- *Nuevas esperanzas para un mundo cambiante*, 1951.
- *El impacto de la ciencia en la sociedad*, 1952.
- *Satán en los suburbios*, 1953.
- *Pesadillas de personas eminentes*, 1954.
- *Sociedad humana, ética y política*, 1954.
- *Retratos de memoria y otros ensayos*, 1956.
- *Lógica y conocimiento*, 1956.
- *Sentido común y guerra nuclear*, 1959.
- *La evolución de mi pensamiento filosófico*, 1959.

- *Los escritos básicos de Bertrand Russell*, 1961.
- *Hecho y ficción*, 1961.
- *¿Tiene el hombre un futuro?*, 1961.
- *Victoria pacífica*, 1963.
- *Crímenes de guerra en Vietnam*, 1967.
- *Autobiografía*, 1967-1969.

Adaptado de wikipedia, la enciclopedia libre.

# Notas

[1] Desde entonces, los miembros del partido comunista han heredado este privilegio de los guerreros y sacerdotes. <<

[2] Trataré este tema brevemente, ya que lo he discutido en el primer ensayo de este volumen. <<

# Notas de la edición digital

[A] ... la mayor parte de los hijos de los asalariados. (Nota de la edición digital). <<

[B] Alexander Pope, epitafio para Isaac Newton. (Nota de la edición digital). <<