

Max  
Horkheimer  
Sociedad en transición:  
estudios de  
filosofía social

1972

PLANETA-AGOSTINI

El nombre del filósofo y sociólogo alemán Max Horkheimer está indisolublemente asociado al Instituto de Investigación Social y al núcleo de pensadores que se agrupó en torno al mismo, bajo la denominación de Escuela de Frankfurt. Creado en 1923 gracias a las donaciones de un rico judío-alemán llamado Hermann Weil, el Instituto quedó adscrito desde un primer momento a la Universidad de Frankfurt. De su dirección se encargó el marxista austríaco Carl Grünberg, quien renunció a su puesto en 1930 debido a graves problemas de salud.

Fue a partir de entonces cuando, de la mano de Horkheimer, el Instituto de Investigación Social adquirió su verdadera fisonomía: la de ser un centro renovador de la teoría marxista, que aspiraba a superar la esclerosis del marxismo oficial y a irradiar una nueva «praxis» más allá de los estrechos límites de la política socialdemócrata. Con este objetivo, Horkheimer, desde la dirección de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, revista del Instituto, promovió toda suerte de investigaciones que estuvieran relacionadas con la crítica de la sociedad y de las nuevas formas de alienación.

En este proyecto, a la vez filosófico y político, quedó englobado de forma novedosa el psicoanálisis, como base desde la cual se podía desarrollar una psicología capaz de comprender las mediaciones entre la estructura social y la personalidad del individuo. Pero también los estudios sobre economía y sociedad, los análisis sobre la situación política —en particular la de la Alemania de Weimar, que ya hacía presagiar la época del terror hitleriano—, y las reflexiones sobre el arte, en sus dimensiones estéticas y sociológicas.

Horkheimer le dio un nombre a este proyecto enfocado hacia tan múltiples direcciones: el de *teoría crítica* (*Kritische Theorie*), que fue asumida —total o parcialmente, de modo provisional o de forma renuente— por pensadores de la talla de Th. W. Adorno, H. Marcuse y E. Fromm, entre los más conocidos; y de

otros como F. Pollock, L. Löwenthal, K. A. Wittfogel, F. Borkenau, G. Scholem y F. Weil; sin contar la irradiación que tuvo en intelectuales como Walter Benjamin; o incluso sin anotar la influencia que ha tenido y que tiene entre los actuales «frankfurtianos», en pensadores como Jürgen Habermas y Alfred Schmidt.

Una de las primeras y más importantes plasmaciones de este proyecto fueron los *Estudios sobre la autoridad y la familia*, volumen colectivo del Instituto de Investigación Social, que fue editado bajo la dirección de Horkheimer. La génesis del autoritarismo aparecía en evidente relación con la estructura familiar patriarcal. Históricamente, el triunfo de la burguesía había conllevado la instauración del principio del individualismo, pero al mismo tiempo había mantenido intocada a la familia como institución feudal.

Una idea de la riqueza de diferenciaciones contenida en la teoría crítica la puede dar el hecho de que en éste como en otros trabajos posteriores sobre la familia, Horkheimer y sus colaboradores nunca establecieron una relación simple y directa entre la sumisión familiar y el autoritarismo social. En la época del capitalismo liberal, por ejemplo, la familia actuaba como intermediaria entre el individuo y el Estado. En esta función intermediaria era esencial la identificación del niño con un padre seguro de sí mismo; de ello dependía la futura autonomía moral del individuo. De idéntica manera, la madre, separada de los circuitos de producción, estaba en condiciones de proteger al niño del duro choque con el principio de realidad. La utopía siempre ha salido de la cabeza de quien tuvo una buena relación con la madre en los primeros años de la vida.

Lo paradójico es que la familia, en la sociedad actual, ha dejado de ejercer una autoridad específica sobre sus miembros, y ello la «ha convertido en terreno de entrenamiento, de ejercicio para la autoridad en sí. La vieja dinámica de la sumisión familiar sigue siendo operativa, pero contribuye a fomentar un espíritu general de ajuste y de agresividad autoritaria, más que a fomentar los intereses de la familia y de sus miembros. El totalitarismo, en su versión alemana, intentó prescindir de la familia como intermediario casi superfluo entre el Estado totalitario y los átomos sociales; pero el hecho es que la familia moderna produce los objetivos ideales de la integración totalitaria».

La teoría crítica fue elaborada en sus inicios desde la perspectiva de una transformación revolucionaria de la sociedad. En

esta elaboración —de la que Horkheimer fue el principal responsable— se tomó como factor principal el hecho de que las relaciones entre los seres humanos están determinadas por la existencia de dominadores y dominados y de que, en consecuencia, no podía escapar a esta determinación el mismo hecho del pensar.

La primera de estas premisas en que se fundamentó la teoría crítica fue objeto de una profunda reelaboración en los años cuarenta, cuando el Instituto de Investigación Social, por imperativos del exilio, se hallaba instalado en Nueva York. La experiencia de los totalitarismos europeos —el nacionalsocialismo en Alemania; el fascismo en Italia y en España— mostraba que el capitalismo podía recurrir a regímenes de terror con el fin de yugular la acción transformadora de las clases populares. Y el socialismo burocrático implantado por Stalin, no menos totalitario ni menos terrorífico, evidenciaba que las revoluciones podían crear situaciones aún más terribles que aquellas que pretendían modificar. Por último, las condiciones en que se desenvolvía el capitalismo avanzado —tal el de los Estados Unidos de aquella época— hacían prever unas formas hasta entonces desconocidas de neutralización de los antagonismos sociales, que pronto iban a extenderse al resto de sociedades occidentales.

La teoría crítica no podía permanecer ajena a este conjunto de circunstancias históricas. En 1942, Horkheimer procedió a una nueva formulación de la misma en «El Estado autoritario», ensayo que se halla incluido en *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. En aquel momento la posibilidad de una acción revolucionaria no era desechada aún del todo por Horkheimer; no otra cosa podía suceder a fin de que la historia mundial, en vez de seguir su curso lógico, cumpliera finalmente su destino humano.

Pero «El Estado autoritario» es el prelude de dos de las obras más significativas de Horkheimer —*Dialéctica del Iluminismo*, escrita en colaboración con Adorno, y *Crítica de la razón instrumental*—; en las que se abandona definitivamente la idea de una perspectiva revolucionaria. Existe una lógica de la dominación —de la naturaleza por el hombre y del hombre por el hombre— que cabe rastrear en la misma época de la Ilustración. Desde entonces, la tendencia inmanente en la sociedad es la de un desarrollo que conduce a un mundo administrado totalitariamente, un mundo en el que todo, absolutamente todo, estará regulado.

Es imposible detenerse aquí en el análisis pormenorizado que Horkheimer y Adorno hacen de este siglo xviii, que en la his-

toriografía moderna aparece invariablemente como una época de liberación en todos los órdenes. Baste decir que el concepto de razón, emancipado desde entonces de su contexto metafísico, ha terminado por convertirse en «razón instrumental», es decir, mera razón subjetiva que no puede comprender ya, y por tanto determinar, los fines. Esto aparece claro en el dominio científico, por ejemplo. Las ciencias carecen de autorreflexión, no se conducen críticamente para consigo mismas, y desconocen, en consecuencia, los motivos sociales que las impulsan.

En la última etapa del pensamiento de Horkheimer —a la que pertenecen la mayoría de los ensayos que integran *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*—, el abandono de todo referente político —incluido el movimiento estudiantil de los años sesenta— no supuso la renuncia a la teoría crítica. Al contrario; a ésta le seguía correspondiendo, en palabras de Horkheimer, la misión de «expresar lo que en general no se expresa», de formalizarse como último reducto desde el que se denuncia el dominio de la razón instrumental.

Pero, puesto que ésta, en su despliegue, conduce a una burocratización total, es preciso «conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la personalidad individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura...», entre los que Horkheimer destaca el concepto de infinitud desarrollado por las religiones, o la doctrina del pecado original formulada por Schopenhauer («cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinnúmero de otros seres, animales y humanos»).

Así, desde el pesimismo que engendra la lucidez, Horkheimer le asignó finalmente a la teoría crítica un «momento conservador», la dotó de una inflexión positiva a que nunca había aspirado. Las claves de este cambio de dirección se encuentran en la convicción última de este gran pensador alemán: la de que la sociedad actual se encamina hacia un mundo totalmente administrado.

## CRONOLOGÍA

- 1895 14 de febrero: el filósofo y sociólogo alemán Max Horkheimer nace en Stuttgart, en el seno de una acaudalada familia de industriales judío-alemanes.
- 1913 Abandona momentáneamente sus estudios. Trabaja en el negocio de su padre. Viajes al extranjero (Bruselas y Londres), a fin de aprender idiomas.
- 1915 Tras una interrupción de dos años, Horkheimer reemprende sus estudios.
- 1919 Después de sendas estancias en las universidades de Munich y Friburgo, se establece en Frankfurt.
- 1922 Conoce a Theodor W. Adorno (ambos estudian filosofía con Hans Cornelius). Se doctora en filosofía por la Universidad de Frankfurt con una tesis sobre Kant.
- 1923 Forma parte del Instituto de Investigación Social (Institut für Sozialforschung), que se funda en este año gracias a la ayuda económica de un acaudalado judío-alemán llamado Hermann Weil.
- 1925 Es nombrado *Privatdozent* de la Universidad de Frankfurt, tras concluir una tesis de habilitación que versa de nuevo sobre la filosofía kantiana.
- 1926 Contrae matrimonio con Rose Riecker, mayor que él y antigua secretaria de su padre.
- 1928 Se psicoanaliza con uno de los discípulos alemanes de Freud, Karl Landauer.
- 1930 Publica *Los comienzos de la filosofía burguesa de la historia (Die Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie)*. Merced a este trabajo accede a la cátedra de Filosofía Social de la Universidad de Frankfurt.
- 1931 Es designado director del Instituto de Investigación Social. A partir de este momento, Horkheimer se convertirá en el principal animador de las tareas del Instituto, núcleo en torno al cual se estructurará la llamada Escuela de Frankfurt.

- 1932 Dirige la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la revista del Instituto que acogerá, entre otras, las colaboraciones de Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm y Walter Benjamin.
- 1933 Tras la subida al poder de Hitler, Horkheimer se exilia en Ginebra y luego en París. En Alemania, los nazis clausuran la sede del Instituto en Frankfurt.
- 1934 En Zurich aparece *Al anochecer (Dämmerung)*, que Horkheimer publica con el seudónimo de Heinrich Rejus.  
Se traslada a Estados Unidos. Se inicia así una nueva etapa del Instituto de Investigación Social, en lo sucesivo ligado a la Columbia University de Nueva York.
- 1936 En París se publican los *Estudios sobre la autoridad y la familia (Studien über Autorität und Familie)*. Se trata de un volumen colectivo, editado bajo la dirección de Horkheimer, y en el que han colaborado, entre otros, Fromm y Marcuse.
- 1940 Obtiene la ciudadanía norteamericana.
- 1941 En compañía de Adorno, se instala en California. Ambos se relacionan allí con el círculo de inmigrados alemanes, entre los que se cuenta Thomas Mann.
- 1942 Bajo el patrocinio del American Jewish Committee, Horkheimer dirige un proyecto de investigación en el que participan diversos especialistas y que, en años sucesivos, se editará con el título de *Estudios sobre el prejuicio (Studies in Prejudice)*.
- 1947 En Amsterdam aparece la *Dialéctica del Iluminismo (Dialektik der Aufklärung)*, escrita en colaboración con Adorno.  
También de este año es *El eclipse de la razón (Eclipse of Reason)*, que se edita en Nueva York.
- 1948 Regresa a Alemania. En Frankfurt, imparte una serie de conferencias.
- 1949 Es nombrado catedrático de sociología y filosofía en la Universidad de Frankfurt.
- 1950 El Instituto de Investigación Social, todavía bajo la dirección de Horkheimer, se instala de nuevo en Frankfurt.
- 1951 Es designado rector de la Universidad Goethe de Frankfurt.
- 1953 La misma ciudad de Frankfurt le concede el Premio Goethe.
- 1955 El Instituto de Investigación Social publica, bajo la direc-

- ción de Adorno, *Sociológica I*, obra de homenaje a Horkheimer.
- 1960 Abandona la dirección del Instituto en favor de Adorno. Fija su residencia en Suiza.
- 1962 Segundo volumen de *Sociológica*, que incluye trabajos de Horkheimer y Adorno.
- 1967 *Crítica de la razón instrumental (Zur Kritik der instrumentellen Vernunft)*.
- 1968 Aparece una recopilación en dos volúmenes de escritos del período de entreguerras con el título de *Teoría crítica (Kritische Theorie)*.
- 1973 7 de julio: Max Horkheimer muere en Nuremberg.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) Obras de Max Horkheimer traducidas al castellano:

- La función de las ideologías*. Madrid (Taurus), 1966.  
*Sociológica*. En colaboración con Theodor W. Adorno. Madrid (Taurus), 1979, 3ª ed.  
*Teoría crítica*. Barcelona (Barral), 1973; Buenos Aires (Amorrortu), 1974.  
*Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires (Sur), 1969.  
*Apuntes 1950-1969*. Caracas (Monte Ávila), 1976.  
*Dialéctica del Iluminismo*. En colaboración con Theodor W. Adorno. Buenos Aires (Sur), 1970.  
*Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid (Alianza Editorial), 1982.  
*A la búsqueda del sentido*. Edición que contiene, entre otros, textos de K. Popper y H. Marcuse. Salamanca (Ediciones Sígueme), 1976.  
«La familia y el autoritarismo», en E. Fromm, M. Horkheimer, T. Parsons y otros, *La familia*. Barcelona (Península), 1970.  
«La utopía», en A. Neusüss, ed., *Utopía*. Barcelona (Barral), 1971.

### B) Estudios relacionados con la obra de Max Horkheimer:

- ADORNO, TH. W., ed., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona (Grijalbo), 1973.  
— *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona (Ariel), 1962.  
BIRNBAUM, N., *Hacia una sociología crítica*. Barcelona (Península), 1979.  
BUBNER, R., *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid (Cátedra), 1984.  
FERRAROTTI, F., *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*. Barcelona (Península), 1975.

- GUMNIOR, H., y RINGGUTH, R., *Max Horkheimer*. Hamburgo (Reinbeck), 1973.  
HABERMAS, J., *Science et technique comme ideologie*. París (Gallimard), 1973.  
JAY, M., *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Madrid (Taurus), 1974.  
MARDONES, J. M., *Dialéctica y sociedad irracional*. Bilbao (Deusto-Mensajero), 1980.  
MUÑOZ, J., «La Escuela de Frankfurt y los usos de la utopía», en *Lecturas de filosofía contemporánea*. Barcelona (Ariel), 1984.  
PERLINI, T., *La Escuela de Frankfurt*. Caracas (Monte Ávila), 1976.  
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E., *Teoría crítica y sociología*. Madrid (Siglo XXI), 1978.  
RUSCONI, G. E., *Teoría crítica de la sociedad*. Barcelona (Martínez Roca), 1969.  
SCHMIDT, A., *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid (Siglo XXI), 1977.  
THERBORN, G., *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona (Anagrama), 1972.  
VINCENT, J. M., *La théorie critique de l'École de Francfort*. París (Galilée), 1976.  
WELLMER, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*. Barcelona (Ariel), 1979.  
ZIMA, P., *La Escuela de Frankfurt*. Barcelona (Sagitario), 1976.

- SOCIEDAD EN TRANSICIÓN:

ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SOCIAL.

- FILOSOFÍA SOCIAL.

## 1. Sobre el concepto de libertad

La discusión del concepto de libertad en la historia de la filosofía se diferencia drásticamente de las luchas de la historia real en las que se combatía por la libertad. Al menos, a primera vista.

Las teorías de los filósofos parecen referirse sobre todo a la libertad de la voluntad, a la libertad en sentido metafísico. Según san Agustín, uno de los padres de la Iglesia, sobre el cual se basa en partes decisivas la doctrina luterana acerca de la voluntad, el hombre, después de su caída en el pecado, con su naturaleza corrompida, no puede por sus propias fuerzas obrar nada que sea verdaderamente bueno. Todo depende de la gracia divina. Incluso las denominadas buenas obras carecen de fuerza. Pero, debido a que la gracia sólo se concede a unos pocos, lo único que puede salvar de la desesperación es la fe. La fe no puede fundamentarse lógicamente ni tampoco puede sustituirse por la razón, la bestia razón, como Lutero la llama algunas veces. De la fe debe fluir la fuerza que capacita para el obrar. En la vida cotidiana, externa, el hombre puede obrar conforme a sus decisiones, su habilidad se pone de manifiesto en la profesión, en la existencia privada y económica en forma no restringida, porque no puede contribuir a salvar el alma. En la vida práctica, el hombre es en cierto modo libre, porque en ella reina más bien el orden estatal y económico. Se le puede servir, puede intentarse mejorarlo. Con la salvación eterna no tiene nada que ver. El poder terrenal puede en la tierra exigir obediencia, no constituye ningún camino que conduzca a la gloria eterna.

La doctrina de santo Tomás de Aquino, que en tiempos de Lutero fue defendida por el dominico Báñez y por el jesuita Molina, se remonta a Aristóteles. Según esa doctrina, el hombre no deja de ser libre para obrar el bien, aun cuando la fuerza de la voluntad, debilitada por el pecado original, tiene necesidad de la ayuda divina. La *inclinatio naturae* no tiene que ser forzosamente mala. La voluntad no carece en sí de libertad, no es impotente para el bien, es auxiliada por la gracia, pero no modificada radicalmente por ella. Se

gún la concepción tomística, la vida terrenal y la bienaventuranza, la naturaleza y el más allá, la lucha por la vida y la religión se hallan unidas en una relación necesaria, aunque el filósofo rehúsa dar de ello una interpretación exacta, porque sabe que el juicio humano está sujeto a error. Cada una de las acciones, todas las disposiciones de la vida de cada individuo, y también de la sociedad, son posibles gracias a la libertad, y por consiguiente, se hallan también relacionadas con el destino del alma. El veredicto de la eternidad se refiere al acontecer temporal, así, pues, en los asuntos del mundo no se trata únicamente de algo mundano, de algo secular.

La filosofía idealista alemana puede considerarse como el intento de conciliar ambas concepciones: la idea tomística que atribuye al hombre tanta libertad que en la historia se trata siempre de alcanzar con gran seriedad lo más elevado, con el rigor protestante según el cual la idea de las consecuencias trascendentes que siguen a los actos immanentes parece casi una creencia en la magia. Al igual que Lutero, Immanuel Kant niega al obrar empírico toda influencia sobre la trascendencia, sobre el más allá, y únicamente admite que tenga relaciones con ella la intención. Sin embargo, su obra se halla penetrada de la esperanza de que, en la ilimitada continuación de la realidad empírica, quede tan profundamente grabada en ella la idea, que una vez ostente los rasgos de la justicia. Lo que para el entendimiento resulta inimaginable, debe considerarse posible para la razón. El concepto de la tierra como un valle de lágrimas, y de que ha de continuar siéndolo, queda suprimido en la idea de que la buena voluntad, la libertad, acabará por vencer al mal. En cualquier momento, en el interminable entretrejo de causas y efectos, la intención moral puede iniciar una nueva serie. En contra de la experiencia, la intuición debe tener la confianza de que sea así. Los sucesores poseen la esperanza kantiana de que la libertad trascendente sea eficaz empíricamente, se convierta en el principio a partir del cual deba entenderse el todo. La historia se considera como la autorrealización del Absoluto. En la necesidad a la que están sujetos los humanos, debe expresarse la autodeterminación del motivo o del concepto al que ellos pertenecen como un factor. La diferencia con respecto a aquellas concepciones teológicas a las que el pensamiento kantiano aún permanece adherido mediante el concepto de la esperanza, reside sobre todo en el hecho de que el acontecer terrenal, la misma historia mundial, es conside-

rado como un proceso del Absoluto. A los órdenes reales ya no se opone ningún más allá, ninguna otra cosa; al participar en el Absoluto, éste cesa de enfrentarse a lo temporal. La muerte del individuo se convierte en factor de la eternidad, la cual en ella, mediante ella, se conserva.

En las luchas reales por la libertad, se trata ante todo de vivir mejor, incluso de vivir simplemente. Libertad significa que uno ya no sea torturado y asesinado impunemente, que, como en la Antigüedad, no pueda ser atado a otros esclavos para trabajar, hasta morir, en las minas, o como a principios de la Edad Moderna, ser arrojado de la mísera choza en que la gente dormía, verse obligado a mendigar y luego ser ahorcado por el delito de mendicidad. Había excepciones a la mísera muerte de los desvalidos en algunos países, por ejemplo, en el tan criticado siglo XIX en Europa, cuando allende los mares se cometían las mayores atrocidades. Libertad, en la época en que las cosas ya iban mejor, significaba la abolición del trabajo de los niños, un salario que permitiera elegir entre diversos alimentos, ayuda en la enfermedad y en la vejez. Las guerras, que al principio servían también para apoderarse de mano de obra, ya fuese sometiendo a la población indígena en las regiones conquistadas, ya fuese raptando a seres humanos de los que se tenía necesidad en el propio país, han modificado sus fines inmediatos. Lo mismo que antes, se trata ahora de esclavizar o de defenderse contra la esclavitud, se trata de aumentar la riqueza, el poder y la seguridad. El objetivo que se persigue es la libertad de obrar, no la libertad de la voluntad. Poder hacer lo que uno quiere, poder elegir entre muchas cosas, verse limitado por el menor número posible de circunstancias, ésta es la libertad que quiere conseguir la lucha de los individuos, de las clases sociales y también de las naciones. La relación para con aquel Otro, del que se hablaba en la teología y en la filosofía, la libertad en el sentido metafísico, no puede perseguirse en el obrar real. El fin de las luchas reales estriba en la extensión o en la defensa de los límites, ya sean geográficos, ya sean los del presupuesto o los de los preceptos legales. El que, en la época del milagro económico recorre el interminable frente de los refulgentes escaparates y realmente puede elegir entre todo ello, es más libre que el que sólo lleva poco dinero en el bolsillo y aun se ve obligado a volver a casa con la mayor parte posible del mismo. El que puede determinar por sí mismo la hora en que va a ir de



compras, es más libre que aquel que, poco antes de que cierran las tiendas, precisamente en el momento de las aglomeraciones, sólo puede procurarse lo más necesario; el que está sano es más libre que el enfermo; el que puede disponer de personas y cosas, aun en un ámbito modesto, es más libre que la anciana solitaria que dispone de una pequeña renta. No puede mostrarse generosa, ya que sólo es objeto de la generosidad ajena. De los presos no necesito hablar, pero tampoco hay que olvidarlos. Recientemente dijo un importante abogado que él trataba de salvar a su cliente tanto si era inocente como si era culpable, porque el castigo todavía sigue sin guardar una relación lógica con la finalidad de la enmienda. Siempre que en la realidad es cuestión de libertad, se piensa en la libertad de obrar, de movimiento, de numerosas posibilidades.

La libertad de palabra es una de estas libertades. Con razón se la llama también libertad de pensamiento, ya que el pensamiento que no puede expresarse, que no puede compararse con otros y en ellos desenvolverse, es tan poco libre como la palabra misma y forzosamente habría de atrofiarse. En el concepto de la libertad de pensamiento, se advierte actualmente un doble elemento que afecta en general a la libertad de acción. Primeramente, que el retroceso del constreñimiento y el aumento de la libertad no son cosas idénticas. Intentaré explicarlo, basándome en un ejemplo adecuado a nuestra época. Unos estudiantes que en años anteriores huyeron del Este, se referían a la felicidad que para ellos significaba el poder conversar en su país con los que pensaban igual que ellos. Hasta en las situaciones extremas, un régimen de terror contribuye a engendrar amistad y lealtad en aquellos que no quieren someterse a sus reglas. El conversar con los que piensan igual que uno se convierte en un bien inestimable. Al ceder la presión, esto cambia. En los países altamente desarrollados, precisamente allí donde reina la mayor libertad, y la carrera desenfrenada en pos del éxito, se extiende la soledad en todas las bulliciosas fiestas. Lo que allí tienen que decirse las personas resulta más superficial, más flojo que allí donde la necesidad impone el sentido a las palabras. Esto quiere decir en general que la libertad positiva no aumenta necesariamente en la misma medida en que desaparece la falta de libertad. La abundancia de los bienes y servicios ofrecidos condiciona el afán, científicamente estimulado, de ascender lo más deprisa posible y

de participar lo más posible. Con la necesidad y la falta de libertad tiende a apagarse el brillo de la libertad que asomaba en el horizonte.

Además, la historia de la libertad de pensamiento enseña que lo que determina el grado de la libertad no es solamente las posibilidades objetivas que resultan de la eliminación de las restricciones, sino la libertad subjetiva, la disposición interna del que hace uso de ella. Para los muchos miles de personas que en Extremo Oriente perecen de hambre y para los innumerables millones cuya hambre jamás se ve saciada, la libertad de pensamiento tiene poco sentido, y a veces sucede algo parecido en el caso opuesto. Aquellos jóvenes que huyeron del Este y que en el Oeste se sentían solos, probablemente habrían encontrado con más facilidad un nuevo sentido a la vida si con todas las posibilidades objetivas hubiesen encontrado mayores dosis de nostalgia, fantasía y experiencia. Cuanto más han sido satisfechas las necesidades materiales urgentes, más se necesita una conciencia independiente, una espontaneidad mental para hacer uso de la libertad material que se ha conseguido. El dejarse dirigir por la propaganda y los medios de masas para poder ascender del mejor modo posible por la escala social, requiere muy ciertamente habilidad, exactitud, perseverancia, a veces ideas e incluso responsabilidad para con la propia familia, y algunas cosas más. Pero no es suficiente. Frente al tremendo efecto estimulante del aparato social, estas virtudes aparecen todavía como una especie de adaptación, en cierto modo como una especie de pasividad. No presuponen todavía la espontaneidad, la voluntad de hacer lo que es justo con las cosas logradas materialmente, al contrario, amenazan con adormecer dicha voluntad.

El campo político, en el cual también se decide en cuanto a la libertad, aparece dominado por la contradicción interna entre libertad material y libertad moral. La era de la ocupación completa del tiempo y la coyuntura en la que las personas, más que en otros períodos, podrían participar independientemente en la organización de su vida social, se revela al mismo tiempo como un período de letargo político. Con la eliminación de la presión económica, que animaba indirectamente el interés político, podría extenderse el deseo de tomar parte en el perfeccionamiento y en la humanización de las instituciones, de hacer buen uso de los grandes medios de todas clases, consistentes en hombres, finanzas y bie-

nes de que dispone la sociedad. En los individuos, la nueva y mayor libertad, basada en lo material, suscita una mayor necesidad de hacer justicia a tal libertad, aquí en Alemania, ciertamente, en número no escaso de personas. Pero la regla es más bien lo contrario. No es que la gente no lea o escuche noticias y no se entere de cuál ministro africano tuvo con cuál hombre de Estado asiático una conversación sobre la cual los dos se manifestaron satisfechos. No es que los hombres de negocios no estén al corriente de lo que sucede, para que no falte ningún detalle en cualquier clase de instalaciones. Pero la idea de la situación del Estado, de sus posibilidades, de sus obligaciones hacia adentro y hacia afuera, su papel y su destino en el futuro es como si estuviera precedida de un signo negativo; la política, en el sentido propio de la palabra, causa cierto malestar. Esto puede tratar de justificarse de muchas maneras, por ejemplo, diciendo que, después de todo, uno no puede hacer nada: la maquinaria es demasiado complicada, los partidos y los expertos son quienes deben ocuparse de ello; finalmente, es posible que las cosas empeoren, que la coyuntura retroceda, aumente el ritmo de la inflación, la amenaza exterior entre en una fase aguda; lo mejor es no hablar de ello, sólo repetir lo que se ha oído o hablar de cualquier otra cosa y pensar en algo distinto. Las razones son al mismo tiempo correctas y aparentes: correctas, porque los argumentos son más o menos adecuados; aparentes, porque lo que constituye la verdadera razón es la incapacidad para superar cualquier constreñimiento de las circunstancias, para hacerse cargo de la situación, para reunir las fuerzas necesarias para emitir un juicio independiente, la incapacidad para, dentro de lo posible, aunque sea poco, influir para que suceda lo mejor y no se produzca lo que es malo.

La maquinaria política, sin la participación vital, sin el interés espontáneo, serio y vivo de los ciudadanos, que habrían de darle impulso, aun con la mejor voluntad de los políticos, ha de quedar como un elemento abstracto, aislado en medio del conjunto. El esfuerzo de los comentaristas serios, los discursos de los políticos, las elecciones no bastan para crear la acción recíproca entre el parlamento y el gobierno por un lado y los ciudadanos por otro lado; sólo mediante la libertad política puede realizarse la democracia en la verdadera acepción de la palabra. El malestar suscitado por la política y que impide a uno tener conciencia clara de su

responsabilidad y hacer un uso serio de la libertad política, es el más grave de todos los argumentos que puedan aducirse para explicar todo esto.

En la actualidad no puede tomarse suficientemente en serio la idea de que con la libertad material objetiva en momentos destacados de la historia no aumentó al mismo tiempo la libertad interna, y que incluso tendió ésta a disminuir. La repugnancia de la mayoría a esforzarse sinceramente por lograr un entendimiento político, por tener conocimiento de las cuestiones sociales y, además, hacer que el esfuerzo redunde en el bien general, incluida la educación, es idéntica a la vulnerabilidad de la democracia. El que no se esfuerza en lograr un conocimiento mejor, se hace vulnerable para el conocimiento peor, e incluso desarrolla una propensión a adherirse a lo primero que se le presente. La vulnerabilidad se hace más intensa, a medida que se retarda el movimiento para la difusión de la libertad material, el impulso económico, a medida que se hace más difícil la vida cotidiana y aumenta la amenaza exterior. Una vez que se multiplican los indicios de peligro, que deberían inducir a uno a hacer acopio de energías, muchos, al sentir su propia debilidad e impotencia, propenden a prestar oído a los discursos altisonantes, a acudir a aquellos que les prometen más cosas, no sólo porque uno se siente seguro entre ellos, cuando forma parte de su grupo, sino porque uno puede permanecer al lado de otros sin sufrir daño alguno.

Pero la colectividad, lo mismo que el hombre de negocios, precisamente en los malos tiempos es cuando debe tener clara la mente y debe atenerse a sus principios correctos. En el siglo XVIII francés, el poder y la libertad se hallaban en manos de los Borbones. Se perdieron por muchas razones, siendo una de ellas la falta de inteligencia y de responsabilidad. En el siglo XX occidental, la responsabilidad se halla en los ciudadanos de las naciones libres, la responsabilidad de cada cual, que es aún mayor de lo que parece. La amenaza de la libertad desde el exterior es evidente. Ya en el primer decenio de este siglo, Guillermo II, que, por lo demás, no poseía grandes dotes de profecía, habló del peligro amarillo. A pesar de las relaciones comerciales, ese peligro debe tomarse hoy muy en serio, quizás es más urgente de lo que parece, y ciertamente no es el único. Pero por muy urgente que sea la protección de la libertad externa, no debe disminuir la labor en pro de la libertad interna, si es que

aquella no ha de perder al cabo su fundamento histórico. El que hoy habla de libertad no puede prescindir del hecho de que sobre el nombre de ésta descansa la autoconciencia de las naciones progresivas, si es que esta autoconciencia ha de ser considerada como un modelo por las otras naciones, e incluso si ha de ser apreciada en su propia peculiaridad. Las personas que desde estos Estados son enviadas a otros para ayudarles mediante la ciencia o en cualquier otro respecto, aun cuando no tengan intenciones pedagógicas, ejercen necesariamente una influencia positiva sobre la cultura. Cuanto mejor es acogida esta ayuda, tanto más susceptibles se vuelven los receptores para admitir la imagen que, por medio de la manera de presentarse, de los pequeños actos y gestos, por el modo de hablar, por la paciencia, la amabilidad y la comprensión, habrá de grabarse en la mente de los principiantes de aquellos países. Si las personas no son de mente cerrada, no sólo captan lo que se les transmite en cuanto a objetos materiales, apretones de manos y conocimientos, sino que reciben también, sin pensar en ello, la manera, el tono de voz, los gestos internos y externos, los cuales poseen su sentido propio, su propia lógica inmanente. No es raro que los gestos calen más hondo que las palabras. Si hubiera que determinar aquellos que los enviados de Occidente deberían transmitir, no sólo los diplomáticos, quienes, por lo general, tienen que habérselas con caracteres recios y de una sola pieza, sino todos aquellos que tratan sobre todo a personas de término medio, creo que lo mejor sería que transmitiesen la imagen del hombre que posee un criterio propio, del hombre que en todos respecta al ser humano, y que odia la injusticia y la opresión: la gesticulación de la libertad. El hombre de Occidente debería ser capaz de implantar tal tendencia en los pueblos extranjeros, además de suscitar en ellos el sincero aprecio por la industria occidental y la admiración (admiración de doble filo) hacia su riqueza. Solamente en la medida en que la riqueza y la industria van unidas a aquel elemento espiritual, la ayuda se convierte en misión. Algo parecido puede decirse con respecto a los jóvenes de aquellos países que van a estudiar a Europa o a los Estados Unidos. Si regresan a casa con algo más que conocimientos, hechos y hábiles procedimientos, ello constituye un indicio de la forma en que se ha realizado la misión histórica, proclamada por los países huéspedes occidentales, consistente en la difusión de la libertad en el mundo.

La consideración de la historia positiva nos lleva a la filosofía. Si los campos del hacia acá y del más allá están tan rigurosamente separados, como habrán de estarlo siempre según la filosofía nominalista y la teología luterana del siglo XVI, no vemos ninguna razón lógica por la que el orden democrático liberal haya de convertirse en un orden general en el mundo. Se trata de un fin transitorio, quizás un fin útil, quizá dañino, según las circunstancias. En sentido estricto, resulta trivial hablar de la salvación del todo. Cada alma se halla en relación con el Altísimo, y quién podría atreverse a decidir cuál es la que se salvará. Debe atenerse a la palabra y confiar en ella. En ella encuentra la orientación para obrar, y no sólo la orientación, sino también la fuerza y el valor necesarios. En cambio, si en los seres humanos mismos existe la libertad, en todos los seres humanos, como enseñaron los seguidores de Aristóteles, el curso de la historia puede resultar lleno de significado. Se trata de establecer el orden que mejor responda a la verdadera disposición de los seres humanos. Sin embargo, tampoco se trata aquí en definitiva de la organización social, por muy perfecta que fuese. Qué significa libertad, podrían preguntar aquellos pensadores, si es que debiéramos morir para siempre. El sello infalible de la falta de libertad del hombre es la muerte, la cual, como todo consuetudinario, va ligada al pecado original. Solamente en tanto que la historia terrena constituye el prelude de la celestial, tiene como objetivo la verdadera liberación y, por esto, puede considerarse que tiene sentido.

En cambio, la filosofía del idealismo alemán ha puesto la liberación en la historia misma, sin establecer en absoluto la limitación. El consuelo que Kant postulaba para sí no es la perspectiva de la propia bienaventuranza, sino que se cifra en la conciencia de contribuir, aunque sea en proporción infinitamente mínima, a asegurar el orden que permita a todos los individuos, y no sólo a los de su propio país, gozar un día de toda la libertad que sea compatible con la libertad de los demás. Yo no veo para Europa, en su futuro histórico, ninguna justificación más válida que la de Kant, la realización de la sublime filosofía. Tan sólo en relación con la concepción de la libertad individual, tiene sentido la libertad de las naciones. En la medida en que se consiga inbuir en las jóvenes generaciones la manera de pensar que haga suyo el cumplimiento del principio de Kant, podrá adquirir un sentido productivo la nueva relación del Occidente

con respecto a los continentes antaño meramente sojuzgados. Las consecuencias concretas son evidentes. El preverlas con detalle ya es cuestión de la filosofía, de la ciencia política y, en no menor grado, de la económica.

(1962)

## 2. Sobre la duda

Debido a la escasez de espacio, no me es posible hablar de las numerosas clases de duda, de sus matices lógico, psicológico, objetivo. Por ejemplo, la hipótesis en la ciencia, la incertidumbre antes, durante y después de un experimento, después de una decisión o de una acción, así como las dificultades de la memoria, toda suerte de vacilación mental cae dentro de la categoría de que estamos tratando. Me limitaré aquí a la crisis de la teología, al peligro, históricamente condicionado, en que se encuentra la religión.

Desde la Antigüedad, el concepto de la duda ha determinado una de las tendencias filosóficas más decisivas en la historia del pensamiento, el escepticismo. El escepticismo consideraba como pereza mental, como ingenuidad, el saber con seguridad lo que es y lo que debe ser, la verdad sin signo de interrogación. Nunca desapareció enteramente de Europa el pensamiento escéptico, la tendencia a la duda. En la Edad Media se le impusieron límites. No sólo la unión de la Iglesia con el Estado, sino la combinación del modesto saber acerca de la naturaleza con la doctrina cristiana fue lo que borró la diferencia de validez, al menos para el hombre sencillo, y el hecho de que la experiencia cotidiana estuviese penetrada de categorías como alma, Dios, redención, hizo que las ideas teológicas se tomasen como algo completamente obvio y natural. El que no consideraba como algo tan seguro la creación del mundo por el Dios todopoderoso como la realización de un edificio por medio de los hombres, el que no veía el cielo como la morada de eterna seguridad, el Evangelio, la revelación como la verdad sin más, no sólo era un pecador, sino también un loco. El escepticismo filosófico sólo para los sabios constituía una actitud digna de ser tenida en cuenta, aunque equivocada.

San Agustín, como, después de él, muchos pensadores escolásticos, combatió la doctrina escéptica, según la cual, «en las opiniones de los hombres nada es seguro, aun cuando aquello que se admite a veces resulta ser casualmente verdadero». «Su duda en cuanto a la propia vida —dice— no es ca-

paz siquiera de saber algo... Creen ciertamente que, al no admitir firmemente su ser, pueden eludir el error, en tanto que, también por medio de su error, están convencidos de la efectividad de su ser: ya que el que no es, no puede errar.» Un fragmento de la doctrina de Descartes, que suele considerarse como el comienzo de la filosofía moderna, la doctrina de que la duda misma da fe de la existencia del propio yo, fue, pues, anticipado por san Agustín.

Después de la Edad Media, primeramente los reformadores, Lutero, en conexión con san Agustín, fueron quienes trataron de salvar la imagen del mundo, determinada religiosamente y desde el Renacimiento amenazada por el progreso del saber. Declararon seguros los textos bíblicos, dominio inalterable de especial validez, inatacable por la nueva investigación de la naturaleza, revolucionadora de la vida y del pensamiento, que modificaba radicalmente el antiguo concepto bíblico del mundo y que, al menos por numerosos intelectuales de aquella época fue ya incorporada a la determinación de un comportamiento lógico. El concepto protestante de la fe, divorciada de la suposición, e incluso entendida como algo opuesto a la misma, fue la ampliación y popularización de una doctrina de la escolástica, la doctrina acerca de la *lumen supranaturale*, de la verdad procedente de la gracia, que acrecienta la capacidad humana de conocimiento. En tiempos de santo Tomás de Aquino, la luz sobrenatural era considerada como fuente de algunos dogmas, como el de la Trinidad y el de la Inmaculada Concepción. Ya a fines del siglo XIII, en Duns Escoto, el número de postulados teológicos que no habían de comprobarse se había multiplicado. Finalmente, el protestantismo declaró toda la doctrina bíblica como un campo intelectual propio más allá del saber natural. De un compendio de preceptos para la vida diaria, basados en doctrinas que en su mayor parte parecían naturales, la religión se convirtió en una fe especial, concedida como una gracia.

Después de la Reforma, la filosofía moderna, sobre todo la racionalista, fue, en el continente europeo, el segundo intento en la historia mundial de no abandonar los conceptos básicos religiosos, a pesar de los logros de la ciencia. La idea de Dios y con ello la adoración, la obediencia, en suma, la moral, eran innatos ya a la razón, y por consiguiente, quedaban sustraídos a la duda, y las ideas eran evidentes, no menos que las leyes fundamentales lógicas, sin las cuales no

es posible el pensamiento y, mucho menos, la ciencia. Con tales teorías, Descartes, Leibniz y los otros racionalistas, intentaron armonizar la religión, de momento su base conceptual, con la ciencia, y atenuar por lo menos la controversia. Immanuel Kant declaró que el deber moral, el imperativo categórico, era inmanente a la razón práctica, y que la existencia de Dios era un postulado necesario, derivado de la misma. Su teoría es ingeniosa, aunque poco plausible, ya que la moral procede lógicamente, y aún más, históricamente, de la teología. De la misma manera que un comportamiento civilizado y socialmente humano puede atribuirse de hecho a la educación y a los factores psicológicos que de ella resultan, sin presuponer la validez de los mandamientos divinos, el amor al prójimo, la honradez, el sentido de responsabilidad no están mejor fundamentados lógicamente que el odio, y la ayuda a los que sufren no lo está mejor que la opresión. Sea lo que fuere, Kant permaneció fiel al esfuerzo teórico de fundamentar la idea de Dios de una forma que era adecuada a la era burguesa. Solamente cuando la moral, las decisiones humanas de los individuos, llegan a perder su importancia socialmente debido a una administración global, es cuando la teología pierde su necesidad pragmática.

Tanto la Reforma como la filosofía moderna deben el hecho de no poder prescindir de la religión en gran medida a la duda, a la creciente conciencia de la oposición existente entre el conocimiento secular y científico por un lado, y la Revelación por otro. Entre tanto, la distancia se ha ido haciendo aún mayor. La filosofía académica ha capitulado en gran parte. Su tendencia al parecer más avanzada, el neopositivismo, se ha unido sin reservas a la ciencia, como disciplina especial; es una especialidad como cualquier otra, aunque de dudosa utilidad.

La ciencia, con sus numerosos campos especiales, que van multiplicándose de continuo, especialidades, subespecialidades, subsubespecialidades, suministra la técnica, la industria, la administración, y también el armamento. Sirve para la fabricación de medios para la vida de la sociedad y también del individuo y es ella misma un medio que, como el trabajo material, pertenece a los días laborables. Otras esferas, separadas de ella y también entre sí, tales como teatro, viajes, deporte, lecturas, incluidos los informes acerca de interesantes resultados de la investigación, constituyen las horas de ocio. Incluso la religión, aun cuando sea tomada to-

davía por algunos en serio, se ha ido incorporando más y más a la configuración del tiempo libre. Muchos días de fiesta ostentan nombres eclesiásticos y se celebran en los diversos países según sus confesiones respectivas. Con relación a la meritoria actividad de institutos competentes realizada en los últimos años y meses, un intenso sondeo de la opinión, entrevistas clínicas, pudieron obtener resultados asombrosos, por ejemplo, en lo referente a la fiesta de Navidad. Apenas me parece probable que se crea seriamente el suceso acaecido en Belén, e incluso que se ponga en duda en el sentido propio de la palabra; las imágenes y las figuras se fabrican y se contemplan, pero no sólo la verdad histórica de la representación, sino incluso la verdad de lo por ella producido puede que desempeñe un papel muy exiguo. En los motivos que inducen a uno a no renunciar a la costumbre navideña, la religión tiene aún probablemente una parte escasa; las innumerables personas favorecidas, además de los intereses comerciales, el recuerdo de la propia infancia, y también el tiempo libre son más efectivos que la religiosidad.

El progreso social en los llamados países desarrollados ha avanzado tanto, que lo que se llamaba verdad divina no sólo ha palidecido, sino que incluso la correspondiente duda se ha vuelto ya romántica, conforme al modo de hablar de la juventud. Tal actitud podría invocar argumentos no menos creíbles que la tradición religiosa y filosófica. Únicamente puedo indicar lo que en estos momentos resulta especialmente evidente: una reflexión sobre la geología.

El hombre existe, según se admite, desde hace cuarenta a cincuenta mil años. A los legos, tales períodos se les antojan enormes; sin embargo, según la investigación científica, la Tierra no llegó a ser habitable hasta al cabo de cinco mil millones de años, por razones climáticas. Si el género humano no desaparece por medio de catástrofes naturales o provocadas por él mismo, le aguardan todavía al menos algunos miles de millones de años. El tiempo transcurrido hasta ahora, en caso de que la evolución continuase, podría parecerles a aquellos remotos descendientes algo así como al adulto le parecen hoy sus primeros meses de la infancia, cuando todavía no era capaz de hablar, sino sólo de balbucear. Hoy mismo, la persona medianamente enterada es consciente de la tensión que existe entre los relatos bíblicos y la realidad de la historia natural, la realidad histórica, biológica, física. Incluso el conocimiento superficial de las dimen-

siones espacio-temporales, el mísero tamaño, comparado con el Universo determinable astronómicamente, de toda nuestra galaxia, la Vía Láctea, a la que pertenecen el Sol, como elemento muy modesto, y otros elementos aún más diminutos, los planetas y la Tierra, con su capa de moho y sus microorganismos,<sup>1</sup> tal conocimiento, cada vez más difundido, hace más y más difícil seguir aferrándose a las ideas religiosas tradicionales, por ejemplo, la de que el hombre es la imagen del Creador de todo el Cosmos, la idea del alma inmortal de todos aquellos microorganismos, la de que el Eterno se preocupe de cada una de ellas, así como de sus unidades colectivas, las naciones, las tribus y demás grupos. No sólo el catolicismo, que finalmente parece dispuesto al compromiso, sino también la Reforma, con su fe en la Biblia, como las doctrinas filosóficas del origen común de las ideas lógicas y teológicas o incluso del Espíritu absoluto, los sistemas positivos en su conjunto, todo ello se les antoja como una ilusión a círculos cada vez más amplios.

El despertar intelectual, la convulsión social, política e intelectual realizada necesariamente por la técnica, por el creciente dominio de la naturaleza, afecta tanto a la conciencia del hombre como a su sustancia psíquica en general. El retroceso de la convicción religiosa forma un aspecto de la modificación de la familia, de la educación, del ritmo y también del modo de pasar de la niñez a la juventud y finalmente a la llamada edad madura. Tanto la manera de habérselas uno con los instintos primitivos, de formarlos, sublimarlos, como la dirección y el contenido de los intereses que determinan a cada individuo se ven afectados por este proceso. Con los motivos religiosos, los otros motivos culturales quedan comprometidos simplemente como ideológicos y autoritarios, sólo se reconocen aquellos que aparecen condicionados por una finalidad. Con la religión, con la idea de la verdad, que incluso era propia aún de los mártires del ateísmo y que no se agota en el concepto positivista de la justicia, se extingue el anhelo de lo absoluto, de lo otro, anhelo que es idéntico a la duda enfática. El desplazamiento de la duda en el propio conocimiento religioso, nacionalista o de otra índole, ha producido siempre el fanatismo, como lo demuestra la historia del cristianismo, del comunismo, de muchos otros

1. Cf. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, al principio de la segunda parte.



movimientos históricos antiguos y modernos. Lo mismo puede decirse también de aquella parte de la juventud rebelde que se desembara de todo lo que se llama romántico, de toda trascendencia, que se adhiere al positivismo y que hace caso omiso de la pérdida que con ello está sufriendo. Sin disminuir en lo más mínimo su negación del estado superado y realmente problemático de muchas instituciones, podría descubrir el precio que está pagando por renunciar a la duda.

También el convencimiento, del que se derivan el pensar y el obrar progresivos, inconformistas, y el valor que caracteriza al convencimiento, pueden privar de la verdad, cuando el miedo y la interrogación no la conservan en sí mismos. Me parece que no es ninguna casualidad que precisamente el símbolo teológico de la verdad, Jesús, el fundador del cristianismo, al morir, exprese, conforme al salmo judaico, la duda en su unidad con el divino Padre: «*Eli, Eli, lamma sabachtani?*» Como muchos que, no en el momento de su propia muerte, sino en sus malas acciones, apelan a sus doctrinas o a las de otros, y desearían estar completamente seguros de su causa. La duda consciente habría podido convertirlos en seres humanos.

Es una comprobación trivial la de que la civilización occidental se encuentra en una crisis que supera en agudeza a los pasados períodos de transición. El determinar la situación con alguna precisión requeriría una reflexión matizada. Aquí me atrevo a indicar brevemente algunos de los muchos factores discutidos que me parecen importantes, tanto teóricamente como con relación a la práctica: la miseria de la teología, el fracaso de la concepción marxista, un pensamiento modesto acerca de lo que puede suceder.

Sea cual fuere la forma en que se defina el concepto de civilización, ésta no se agota en el arte y en la ciencia, ni tampoco en los usos y las costumbres. La manera de pensar, de sentir y de comportarse el individuo, en tanto no esté determinado en forma puramente fisiológica o por una finalidad material, pertenece al concepto de civilización. En gran parte, la vida interior, consciente e inconsciente, es el producto de la tradición espiritual. Ideas religiosas de diversa procedencia han desempeñado un papel en el desarrollo del lenguaje, y aparecen en las emociones y en la expresión de éstas en cualquier persona, atea o creyente.

Sin embargo, la religión como tal ha dejado de ser deter-

minante en la vida del individuo. Ideas como la omnipotencia divina, la creación del mundo, el pecado original, la supervivencia del alma después de la muerte, la justicia eterna, durante muchos siglos fueron consideradas por la inmensa mayoría de los hombres europeos como algo no menos real que el mundo tridimensional y las cosas que en él se sostienen. Ante el progreso y la difusión de la ciencia, tales ideas, al menos desde la Reforma, fueron relegadas a un ámbito especial, el de la fe. Ahora, según creo, se aceptan generalmente por rutina, conformismo y como motivo para los días festivos.

Es evidente la diferencia que existe entre los puntos cruciales históricos en la relación de la religión y la ciencia en la actualidad. Pensemos en los precursores de la nueva concepción del mundo en el Renacimiento y en el Barroco, por ejemplo, en el canónigo Copérnico, en Galileo y en Kepler. No sólo por temor afirmaron la revelación. Incluso Isaac Newton, el descubridor de la ley de la gravitación, en su ancianidad, a principios del siglo XVIII, se interesaba no menos por las cuestiones teológicas que por la investigación de la naturaleza. Según él, la verdad no se agotaba en la ciencia. Concede validez a otra comprensión distinta de la percepción ordenada matemáticamente, procurada por los instrumentos; no era un positivista.

Para comprender el destino de la religión en la actualidad, se requiere una mayor reflexión que para pensar en la serie de enormes progresos realizados en la física, en la astronomía, en la medicina. Es decisiva la técnica, que ha sido posible gracias a la ciencia, y también su consecuencia: la modificación de la vida social, que hace que pueda prescindirse de pensar en el más allá, en el castigo y en la recompensa en la eternidad. El aumento de la criminalidad, la creciente inquietud de la juventud, cuyo «carácter salvaje» todavía Goethe quería proteger (*Conversaciones con Eckermann*, 12 de mayo de 1828), son síntomas de la transición hacia un orden más rígido. Los factores sociales, que en creciente medida determinan la vida, la manipulación por los medios de masas, uniformizan el comportamiento de los individuos, sustituyen a la religión y a la moral en ella fundada en cuanto a la orientación del comportamiento. Si el proceso que conduce al orden universal no se ve interrumpido y rechazado por catástrofes, llevará a la costumbre de reaccionar de un modo preciso a las señales, a su acepta-

ción del comportamiento requerido en la sustancia humana como instinto propio de la especie. La religión resulta superflua.

No sólo la religión, sino también otras esferas de la civilización deben en gran parte su desarrollo a su función social. Desde su prescindibilidad históricamente condicionada, que, mucho antes de la actual rebelión, ha venido manifestándose, por ejemplo, en el proceso del arte moderno, los jóvenes activistas proclaman la ilimitada libertad de todas las ideas que no sean puramente científicas. El resto es considerado como romanticismo. Este modo de pensar ya se formuló en el burgués siglo XIX: «Toda educación —dice hacia el año 1840 Georg Herwegh— debe aspirar únicamente a convertir el ser humano en un hombre libre, o mejor dicho, puesto que el hombre es libre hasta que cae en las manos de un profesor alemán, debe aspirar a conservar la libertad innata, a desarrollarla, a darle contenido y plenitud.»<sup>2</sup>

También Marx y Engels dijeron que la libertad era el único objetivo adecuado a la época. El materialismo histórico forma su base. Según él, todo orden de la sociedad viene condicionado por el estado del dominio de la naturaleza. En la construcción de las pirámides fue preciso que unos hombres, impulsados por el látigo, arrastrasen las piedras, hubo necesidad de la esclavitud. Cuanto más diferenciados y capaces de rendimiento son los instrumentos, menos necesaria resulta la crasa sumisión. «El molino de mano produce una sociedad de señores feudales, el molino de vapor una sociedad de capitalistas industriales», leemos en Marx, en la obra sobre *La miseria de la filosofía* (cap. II, § 1). Dado que los señores siempre defienden su antigua posición de poder, el paso a la sociedad adecuada al estado más alto de las fuerzas productivas se realizó mediante la revolución. El capitalismo, según Marx, debe conducir a la última de tales convulsiones, a la superación de la condición de clases sin más. El estado de la técnica permite la misma libertad para todos. Las crisis económicas que se van agudizando, la creciente miseria de los trabajadores engendran su solidaridad en la lucha por aquel nuevo estado con el que, después de toda la miseria, se iniciará la verdadera historia de la humanidad. Mediante tal anuncio, el análisis marxista de la sociedad, la crítica, que él calificó de ciencia, de la economía po-

2. HERWEGH, *Werke*, Berlín s.a., p. 159.

lítica, se convierte asimismo en una nueva religión antirreligiosa.

La confianza en ella no se ve hoy menos sacudida que el teísmo, que en otro tiempo confirió a la vida un sentido no realista, sino trascendente. No sólo ha resultado falsa la profecía de la creciente miseria, sino que tanto la del reino de la libertad como la doctrina en general se hallan comprometidas. En los países que declaran el marxismo doctrina oficial, funciona como en otro tiempo funcionaba el cristianismo en toda Europa: como racionalización del gobierno, como instrumento de la política interna y externa. Si, como Marx esperaba, en los países occidentales muy industrializados, llega a dominarse la naturaleza hasta el punto de que las diferencias de clases dejen de tener razón de ser, entonces, como hemos indicado, la administración racional, abarcadora, llegará a automatizar al hombre mismo. La reacción a las señales, el comportamiento racional, se convierte en un instinto innato, el sujeto autónomo se revela como una fase intermedia, efímera, como mera transición del ansiado estado final, como la finalidad consumada. Los sistemas dogmáticos, tanto los religiosos, idealístico-filosóficos, como los materialistas, muy afines entre sí, en el fondo, son desautorizados. La juventud ya lo presiente. El mero grito de libertad, consciente de su carácter abstracto, expresa la desesperación, convertida en rabia, por el sentido alambicado, denunciado como romanticismo, de la vida propia y de la ajena.

Los teólogos, socialistas, intelectuales progresistas de toda tendencia se esfuerzan sinceramente por salvar algo de las ideas que van decayendo. Las diversas iglesias tratan de acercarse las unas a las otras, incluso procuran negociar con marxistas declarados. Atenuando las oposiciones y los contrastes, esperan configurar al fin de tal modo las doctrinas y el culto que, a pesar de algunas diferencias, la formación espiritual, no únicamente científica, en los adultos y en la juventud no resulte completamente ilusoria. Aun cuando comprendo tales esfuerzos, me parece que, en contra de su voluntad, vienen a confirmar el carácter problemático tanto de la doctrina como de las costumbres. El cambio social, producido por la ciencia, hace ya tiempo que ha sacudido la fe, una fe que en la época de la reforma protestante ya había venido a sustituir, como una concesión, a la certeza. La significación alterada de la familia en la actualidad afecta a todo el pensamiento y a todos los sentimientos. Con la vene-



ración del padre terrenal desaparece la del Padre divino, y con ello desaparecen las categorías religiosas que sin él no pueden subsistir. El mismo matiz de la voz del padre, cuando habla de cosas bíblicas, revela la diferencia con el padre real. Cabe preguntar: ¿puede durar seriamente la tradición religiosa, cuando, en vez de lo positivo, no se admite lo negativo, cuando en vez de la certeza no se admite el dolor de la incertidumbre?

Las conversaciones de las confesiones entre sí, y también con marxistas y representantes de cualquier otra ideología, merecen todos los respetos. Sin embargo, yo me pregunto si no habría que incluir otro medio, el acentuar el hecho de que el conjunto de los sistemas y conceptos teológicos ya no pueden sostenerse en el sentido puramente positivo. Las religiones, incluido el judaísmo, se basan en la idea de un Ser eterno, en su omnipotencia y justicia. No obstante, lo que los órganos humanos pueden reconocer es lo finito, incluido el propio hombre. El Yo, la propia conciencia, la llamada alma, en la medida en que nosotros podemos juzgar de ello, ya en la vida misma son susceptibles de ser sumidos en el desorden, susceptibles de ser fácilmente confundidos, interrumpidos; los accidentes, una grave enfermedad, incluso el consumo de alcohol y otros estimulantes pueden producir eso. Es evidente que en la Tierra reinan en muchos lugares la injusticia y la crueldad, y los afortunados que no tienen que padecer estas cosas se aprovechan de ello, y su felicidad, tanto ahora como en tiempos pasados, depende de la desgracia de otras criaturas; es evidente, pues, el llamado pecado original. Los que son conscientes en el verdadero sentido de la palabra, son conscientes de todo esto, y su vida, incluso en los momentos felices, incluye la tristeza. Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir una verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y la duda forma parte de ellas, entonces es cuando puede conservarse el pensamiento teológico, al menos su base, en forma adecuada. No me es posible explicar aquí las medidas que para semejante cambio se requieren en las universidades y escuelas. El introducir la duda en la religión constituye un factor de salvación de la misma.

Finalmente, quisiera recordar tan sólo la supresión real-

mente necesaria del concepto de solidaridad que Marx quiso reducir exclusivamente a los proletarios. En la restricción es donde tal concepto ha fracasado. Al extenderse a todos los hombres, puede convertirse en una verdad productiva, en el sentido, adecuado a la actualidad, del amor al prójimo. Como ser finito, cuya comunidad habría de consistir en el miedo ante el dolor y la muerte, en la lucha por mejorar y alargar la vida de todos, nacería la verdadera solidaridad, que uniría en sí la religión y la gran filosofía. La ciencia no sería su adversario, sino su instrumento más importante. Creo que tal interpretación es susceptible de ulterior desarrollo.

(1969)

### 3. El pesimismo, en nuestro tiempo

1971

Agradezco al señor presidente sus palabras. Voy a decir lo que ahora se me ocurre acerca de la idea del «Pesimismo, hoy».

En primer lugar, una indicación sobre la historia previa. La Antigüedad ya conoció el pesimismo. En el siglo III antes de Jesucristo vivió Hegesias, un pensador que consideró el mundo de tal suerte que parecía que el suicidio era una respuesta adecuada; no pocos de sus seguidores deben haber sacado la consecuencia de ello. En su propia época, y también posteriormente, fue atacado por ello una y otra vez o pasado en silencio. Si incluso en la escuela epicúrea, a la que era afín Hegesias, el pesimismo se expresó de un modo tan radical, algo parecido puede afirmarse de la tendencia histórica, lo mismo que en toda la historia de la filosofía, hasta Schopenhauer y hasta nuestros días. La filosofía pesimista coincidía con la ciencia y con la religión, lo mismo que con la metafísica. La oposición entre el pensamiento secular y el religioso se fue desarrollando en Europa, especialmente a partir del Renacimiento. Antes, y en amplios sectores sociales incluso después, hasta el siglo XIX, e incluso hasta el XX, para muchas personas, el individuo que no creía en Dios o en los dioses y negaba su existencia, no era sólo un ateo, sino que simplemente no estaba bien de la cabeza. Cómo puede afirmarse seriamente, pensaba la mayoría, que la Tierra exista sin que fuera creada, sin ser dirigida por un Ser todopoderoso. La oposición entre la investigación y la teología sólo se hizo evidente después de que, como consecuencia de los descubrimientos de Galileo y de los otros fundadores de la moderna imagen del mundo, la Tierra apareció como una chispita en el Universo, dando vueltas alrededor del Sol, el cual, a su vez, constituye una pequeñísima bola entre un número infinitamente grande de otras bolas. Sin embargo, dado que tanto la investigación como la teología, incluso en tiempos de Schopenhauer y conforme a su propio punto de vista, eran necesarias para el mantenimiento de la sociedad, era preciso intentar unirlas. Tal esfuerzo

constituye una de las razones más importantes para la significación social de la gran filosofía moderna.

La dificultad de la unificación era abrumadora. La ciencia contiene conocimientos e hipótesis, es decir, proposiciones que, o bien están ya demostradas por los hechos, o bien han de ser examinadas con exactitud todavía; lo restante es considerado como algo carente de verdad. La investigación científica se esfuerza en encontrar formas que hagan posible determinar los datos correctos en el adecuado punto espacial y cronológico, incluidos los archivos dignos de confianza. Frente a semejante mentalidad positivista, ¿cómo habría de salvarse la religión, la historia de la creación y la soberanía divina? La Reforma protestante pensaba solucionar el problema mediante el concepto de la fe. Según el protestantismo, junto a la verdad y al error de hecho, existe otra exactitud que no puede someterse a prueba, y es la palabra de Dios, la Biblia traducida por los reformadores. Así, se originó (lo cual resultó decisivo para grandes sectores de la humanidad europea) la validez de los dos campos, independientes entre sí, y que incluso se contradecían, en la vida humana, el campo de la fe y el campo del saber. La religión se convirtió en un compartimiento de la mente, la ciencia en otro compartimiento. Ambos eran aceptados, no sólo en teoría, sino también en la práctica. En días determinados, en determinadas ocasiones, la gente se comportaba con arreglo a la religión, fuera de ello, de una forma que correspondía a una finalidad realista.

Uno de los motivos más importantes de la filosofía moderna consiste en armonizar con la ciencia los conceptos básicos de la religión, sobre todo el concepto de Dios. El que, sin prejuicios, lea las obras de filosofía a partir de Descartes, movido por un interés personal, no influido por el punto de vista de la historia del pensamiento humano, observará cómo la genialidad de filósofos conspicuos, que se acredita claramente en el terreno de la teoría del conocimiento, se convierte en una modesta capacidad de combinación al pasar a la demostración de la existencia de Dios. El propio Descartes, como es sabido, para encontrar la verdad ineludible, propuso dudar de todo para descubrir finalmente aquello de lo que es imposible dudar. Así, tropezó con las *cogitaciones*, los hechos de la consciencia, hechos innegables, cuyo origen y significación, pero no su certeza, hay que poner en duda. El orden de tales hechos, la elaboración de

hechos sensoriales para hacerlos penetrar en la estructura total espacio-temporal, es cuestión de las funciones intelectuales del sujeto, de la actividad del entendimiento, instrumento de la autoconservación humana. Con esta concepción, próxima a la ciencia, inicióse la gran filosofía idealista moderna. Sin embargo, el concepto de Dios no se basa en la exacta elaboración de percepciones, sino en pensamientos que, prescindiendo de las organizaciones religiosas, siguen subsistiendo a través de la tradición, a través de emociones conscientes e inconscientes. Me parece que la prueba que Descartes presenta de la existencia de un ser perfecto se debe en gran parte a la escolástica, sin ir más allá de ella. Según Descartes, en la idea humana acerca del Todopoderoso debe ir incluida la realidad de éste. El Eterno debe existir, porque el sujeto terrenal no podría por sus propias fuerzas producir tal idea, infinitamente superior a él y que habita claramente en su consciencia. El que los hombres sean capaces de concebir la idea de Dios se considera como una prueba de la existencia de éste. «...hemos de llegar de todos modos a la conclusión de que por el hecho mismo de que yo existo y de que hay en mí una idea de un Ser perfectísimo, o sea, Dios, resulta evidente que también Dios existe.»<sup>1</sup> Frente a la agudeza de la obra cartesiana, este argumento indica la falta de productividad de la filosofía moderna, cuando se trata de conceptos teológicos. Leibniz, por ejemplo, creía que entre las ideas de nuestra razón que no pueden ponerse en duda, como los principios lógicos, figuraba, junto a la idea de la verdad, también la idea de Dios.

Otro ejemplo del intento de conservar la consoladora idea del Ser todobondadoso lo constituye la filosofía kantiana. No puede negarse que figura entre lo más importante que jamás se produjo desde el punto de vista del pensamiento. Su propia demostración de la existencia de un Creador apenas puede ser superada por la demostración escolástica por él negada. Dice Kant que en cada ser humano habita el imperativo categórico, el mandato de obrar siempre de tal manera que pueda querer que la máxima de su obrar sirva como principio de una legislación universal. Debe poder desear que todos procedan en el mismo sentido que él mismo, ya que todos deben considerar a los demás no sólo como un medio,

1. DESCARTES, *Meditaciones sobre los fundamentos de la filosofía*, Leipzig, 1915, p. 42.

sino también como un fin. Es atrevido decir que tal imperativo, que en definitiva es simplemente el respeto hacia el individuo, sea innato a todo ser humano, pero aún es más atrevida la conclusión que Kant extrae de la afirmación de que el mandamiento innato presupone la libertad para cumplirlo y que solamente le puede haber sido dado al sujeto por Dios. Para Kant, la existencia del Ser supremo se demuestra por el hecho de que, en último término, se deduce de los mandamientos inherentes a la razón. Sólo el Creador puede haberlos dado. La demostración no me parece más convincente que la de Descartes. En la mayoría de los grandes pensadores, la perspicacia disminuye cuando proceden a fundamentar la certeza de un más allá positivo, cuando quieren demostrar justificadas unas ideas optimistas.

La historia de la filosofía indica que su fin tan ansiado, el de conciliar la ciencia con la religión, no puede realizarse teóricamente. Con ello desaparece lo que ya desde el Renacimiento se hallaba en grave peligro: el sentido de la vida procedente de lo trascendente, el objeto del anhelo de aquellas personas que desde hace milenios reconocieron y experimentaron el horror de este tiempo. La disolución del sentido teológico, ligada al progreso de la ciencia, necesaria para la vida y que también pone en peligro esta misma vida, afecta, de un modo tan necesario como insospechado, a la preferencia no teológica del bien ante el mal sin más, al verdadero amor, a la fidelidad para con los vivos y los muertos, a la felicidad y al duelo. ¿Por qué habrían de ser mejor que su opuesto, si no fuese por interés, el cual recomienda unas veces lo bueno, otras veces lo malo? Según la definición de Freud, la vida humana sana es la capacidad de trabajar y de gozar. Los fines de cada individuo, si la historia sigue avanzando sin catástrofes excesivas, serán más inteligentes, pero al propio tiempo no menos realistas que los del animal. La entrega a tendencias que no sean meramente pragmáticas sólo constituye una pérdida de tiempo.

Una vez que fracasaron los intentos filosóficos, ciertas autoridades teológicas se esfuerzan ahora en disminuir la oposición con relación a la ciencia mediante concesiones en la propia teoría y práctica. La victoria del positivismo se reconoce tácitamente. La liberalización de la religión creo que es la confesión de que ha fracasado la reconciliación teórica. El sentido de la vida se convierte en una alucinación. Schopenhauer sacó la consecuencia: es correcta la idea de la mal-

dad de la propia vida, que no puede separarse del sufrimiento de otras criaturas, es correcta la unión con los que sufren, con el hombre y con el animal, el apartarse del amor propio, de la tendencia al bien individual como fin supremo, y es deseable el ir hacia la muerte en lo universal, no personal, en la nada. El pesimismo es la negación de la voluntad de vivir. Si los pasados siglos se caracterizaron por indescriptibles torturas y asesinatos en nombre de la religión del amor al prójimo, como hoy, por ejemplo, el terrorismo en nombre de la justicia comunista, en muchos lugares, hoy en día, la existencia tranquila se debe al horror de lo que ha sucedido y aún sigue sucediendo. Schopenhauer admitió con razón la doctrina del pecado original como una verdad profunda. Esta verdad se ve confirmada a diario por el comportamiento del hombre en muchos sectores de la vida. Pensemos tan sólo en la política y en la diplomacia que son sintomáticas de muchas esferas de la sociedad progresista. Ministros de países occidentales estrechan amistosamente la mano a los colegas de sistemas fascistas de izquierda y de derecha, a sabiendas de que son asesinos de masas. Se trata de saludarlos sonriendo ante la multitud, en tanto que debería horrorizarse todo individuo que conozca la historia contemporánea. Sin embargo, tales escenas constituyen un ejemplo de que tanto la colectividad como los individuos son inseparables del pecado original; la vida agradable presupone la maldad pasada y presente.

Cuando el pensamiento quiere refugiarse finalmente en un Ser todobondadoso, en un orden superior en el más allá, en algo diferente de este mundo de una mentalidad pragmáticamente científica que se va extendiendo, queda como última verdad metafísica el pesimismo, profesado por Schopenhauer. Su pesimismo no es radical; las ideas religiosas, cristianas, budistas son inmanentes en su obra. Ya he mencionado su afinidad con respecto al cristianismo. Es budista la creencia de que al final todo lo que vive ha de volver a la unidad de la cual proviene. La individualidad es perecedera, pero apunta hacia algo diferente, hacia el Absoluto, el Eterno. La voluntad sólo es mala, según Schopenhauer, cuando, como individuo, repercute en contra de otros; no es mala, cuando el individuo, en vez de afirmarse a sí mismo, realiza su verdadera identidad con otros seres, y siente como propio el sufrimiento de ellos. Según el sentido de la doctrina de Buda, la voluntad egoísta-narcisista de vivir del individuo

desaparecerá, volverá al todo, que Schopenhauer entiende como voluntad sin más, como el «en sí».

Tal esperanza metafísica, que en definitiva ya no es pesimista y es afín a la religión, requiere reflexión filosófica. Tampoco para Kant era la multiplicidad algo absoluto, sino resultado de formas subjetivas de consideración. Para la religión judeo-cristiana, como para los pensadores de su mismo campo, la unidad es superior a la multiplicidad, lo absoluto, lo incondicionado es singular. ¿Por qué, cabría preguntar, Dios, el Único, vale más que los dioses de la concepción antigua del mundo? Incluso la vuelta al Todo, a lo Universal, como a la Nada, se basa en la preferencia del concepto de la unidad frente al de multiplicidad. ¿Cabría suponer sociológicamente que semejante jerarquía es una consecuencia de anteriores formas de gobierno? En todo caso, su validez en religión y en filosofía no parece lógicamente más segura que lo contrario. Las tesis relativas a una realidad diferente de la apariencia, del mundo real, afectan a un terreno en el que es inútil divagar mentalmente, incluso después de Kant, el cual infringió en su propia obra el mandamiento por él proclamado. Con tales cuestiones el pesimismo sale reforzado. La doctrina del más allá, del cielo, del paraíso, ya no puede hoy conciliarse con el pensar exacto y preciso. La idea de la autoridad divina aparece anticuada como todas las esperanzas no pragmático-positivistas. Incluso el amor, el deseo erótico, ha sido superado debido al progreso técnico, ya que el placer sexual puede saciarse más fácilmente mediante la píldora que el apetito mediante una elaborada nutrición. El arte y la poesía, que antes expresaban el amor, la tristeza, la esperanza, como en Romeo y Julieta, en Fausto y Margarita, se han vuelto museísticos. Incluso la investigación científica de las funciones fisiológico-psicológicas han cesado de procurar una imagen del ser humano. La intuición científica se disuelve en refinados conocimientos especializados, sin verse compensada jamás por una síntesis. Es cierto que el médico de término medio, unos cincuenta años atrás, no conocía en modo alguno tan bien cada uno de los órganos como los conoce hoy el especialista respectivo, pero, en cambio, podía dedicar mucho más tiempo a cada uno de sus pacientes, con frecuencia conocía la vida de ellos desde su infancia, conocía al padre, a la familia, en suma, al paciente mismo. En la actualidad, deben reunirse equipos de especialistas cuando, sobre un enfermo, sobre los síntomas, no quie-

ren solamente emitir juicios especialistas, sino que quieren formular la terapia con respecto a todo su estado general. Muchos jóvenes se dan cuenta de que en la medicina, como en otras varias disciplinas, a pesar de un conocimiento exacto de los menores detalles, hay algo que no va bien. El pensar racional, que había de compensar el progreso intelectual de la especialización en cada una de las ciencias, permanece, como lo atestigua el estado de la universidad y de la escuela, rezagado con respecto a la evolución experimentada. Incluso la filosofía, que en otro tiempo intentaba obtener una imagen del mundo mediante la síntesis de los resultados de las ciencias, en el fondo, ha abandonado la lucha. El proceso es necesario. Al individuo ya no se le puede educar realmente para la comprensión del todo, por muy modesta que fuese esta comprensión. Fuera de ello, el individuo pierde toda competencia más allá del círculo fijamente delimitado de su trabajo. Se convierte cada vez más en una ruedecilla del enorme aparato social, en servidor de su función, determinada por la vida, buena o mala, de la sociedad. La autonomía del sujeto, que, al menos en la injusta sociedad de clases, era propia de algunas clases altas, ha pasado ya en gran parte a la historia.

Desde Schopenhauer, el pesimismo ha encontrado todavía otras razones debido a la evolución social. El destino del individuo, que, tanto en la vida como en la muerte, había constituido un tema sumamente importante de la filosofía, y mucho más de la teología, va perdiendo su importancia no sólo en el más allá, sino en la realidad lisa y llana de esta existencia. Cuanto más racionalmente, cuanto más justamente funciona la sociedad, tanto más sustituible es cada individuo, tanto menos diferenciada es su individualidad. La lógica interna de la historia apunta no sólo hacia la abolición de las diferencias de clase, sino también de las diferencias entre los individuos determinados por la colectividad. Si las guerras y otros desastres no impiden la marcha hacia el funcionamiento internacional, universal de la autoconservación en la Tierra, la humanidad se convertirá en un género unitario como otros seres vivientes, y la fantasía, la religión y el anhelo, el propio pensamiento autónomo, aparecerán como una superada ilusión de la especie. Al horror del pasado viene a suceder un futuro regulado. El caos del presente y del próximo futuro constituye la transición. Lo que antes se denominaba cultura y, por muchas razones, no podía separarse de la in-

justicia, el arte como expresión de emociones individuales, la religión, dedicada a un Ser supremo, a Otro como mera idea, pierde su sentido, y esta pérdida ya no puede repararse. Sin embargo, el pensador no conformista puede intentar salvar no pocos factores de la cultura, junto a muchos otros, también las virtudes, esenciales para Schopenhauer, de la compasión y del gozarse con el bien ajeno, e incluso el anhelo, que no es moderno, por algo diferente de lo de este mundo. Ya Empédocles, dice nuestro filósofo, «comprendió plenamente la miseria de nuestra existencia... y el mundo es para él, como para los verdaderos cristianos, un valle de lágrimas. Al igual que más tarde Platón, también él compara ya este mundo con una lóbrega caverna en la que estaríamos encerrados. En nuestra existencia terrena ve él una condición de destierro y de miseria».<sup>2</sup> El antiguo pesimismo, podríamos continuar diciendo, se ha visto fortalecido no sólo mediante la sangrienta Edad Media y el terrorismo actual, sino también por la visión del desarrollo de la sociedad. Aun cuando las revoluciones, al igual que el progreso técnico, produzcan nuevos órdenes con un mayor equilibrio material, la cultura no ha extendido en forma correspondiente a los ex oprimidos la capacidad de ser felices que en otro tiempo perteneciera a los señores. La idea de Marx de que al fin se realizará necesariamente la sociedad correcta y con ello el desarrollo de todas las fuerzas buenas en los seres humanos, a pesar de la perspicacia de su autor, no pasa de ser una utopía, aun más audaz que la utopía clásica.

En Schopenhauer, a mi modo de ver, el pesimismo no es tan incondicionado como correspondería a la situación actual. Este filósofo enseñó que el retorno a la voluntad universal de aquellos que supieron vencer el egoísmo, constituye una especie de redención. De esta manera, como por otras partes de su obra, se halla vinculado al cristianismo. Conoce un consuelo. Hoy podemos decir que las razones que podemos invocar son cada vez más débiles. Solamente queda el anhelo, puesto en peligro por el progreso mismo, que es común a los hombres que conocen la miseria del pasado, la injusticia del presente y la perspectiva de un futuro carente de sentido espiritual. Este anhelo, si tales personas se unieran, podría engendrar una solidaridad que, en forma no dogmática, con-

2. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, ed. Grisebach, Leipzig, s.a., t. IV, p. 51.

tendría en sí factores teológicos. Con su actitud en definitiva negativa se enlaza lo que aquí en Frankfurt se conoce como la «teoría crítica». Los que se uniesen por medio de su anhelo no podrían decir nada acerca de un ser absoluto, inteligible, acerca de Dios y de la Redención, no podrían pregonar el saber, todo saber, como *verdad absoluta*, pero podrían difundir la solidaridad de indicar aquello que, frente al progreso, costoso, aunque necesario, habría de modificarse o conservarse con objeto de aminorar el sufrimiento. Con el pesimismo teórico podría unirse una práctica no optimista que, sin olvidar el mal universal, intenta, a pesar de todo, mejorar lo posible. Su propio juicio sobre el bien y el mal no será considerado como verdad absoluta por los que actúan en aquella solidaridad. Ya que siempre serán conscientes de la relatividad de su propio juicio, en tanto no se limite a la comprobación de hechos concretos.

De una manera improvisada, he intentado decir algo acerca de lo adecuado que es el pesimismo al mundo de hoy y también indicar la manera como este pesimismo podría resultar productivo. Esta reflexión sólo ha sido posible gracias a Schopenhauer, y también gracias a Hegel, al que él consideró como un adversario, e incluso a la gran filosofía en sus tentativas tan infructuosas. El pesimismo enlaza las experiencias histórico-filosóficas con la herencia de la gran teología. Su difusión podría hacer más bien que la educación profesional, cada vez más exclusiva en todas partes.

(1971)

#### 4. Marx, en la actualidad

1968

La historia ha tomado un rumbo distinto del que Marx había pensado. En el capitalismo, que él analizó, no progresó realmente la miseria del proletariado, ni tampoco estalló la revolución que él esperaba. Allí donde, hace cincuenta años, las soluciones comunistas de Lenin entusiasmaron a las masas y en el Este pusieron término a la Primera Guerra Mundial, el reino de la libertad por lo menos se hace esperar. Sin embargo, la comprensión de la sociedad, sobre todo la occidental, no pasa de ser superficial sin la teoría de Marx. Que en la economía nacional académica no obtenga la importancia que le corresponde resulta tanto más sorprendente cuanto que el horizonte de la economía en la época actual, con todas sus diferencias, hace pensar en el decenio que siguió al Tratado de Versalles. Sean los que fueren los diagnósticos de los expertos, sus análisis y proposiciones, la vida cotidiana en los llamados países progresivos, la naturalidad de las intervenciones estatales, se ve dominado todo ello por la amenazadora crisis económica. Los costos cada vez más altos, la diferencia entre los exiguos ingresos y el dispendio para los logros más recientes, la problemática del ahorro para la seguridad en la vejez, el creciente descontento son síntomas de la descomposición del género de vida burgués, que, en oposición a la idea de revolución, podía parecerles un objetivo digno a los que nada poseían.

La doctrina marxista, crítica de la economía política, trasciende la denominada concepción clásica de la economía burguesa. Si los grandes economistas ingleses habían intentado estudiar las leyes de la libre competencia, y habían reconocido la regularidad de las crisis, así como la necesidad de las mismas, a principios del siglo XIX, creían que su superación, el restablecimiento de la armonía entre la oferta y la demanda podría realizarse a un nivel cada vez más alto mediante las fuerzas económicas inmanentes sin intervención del Estado. En conexión con la gran ilustración, la antigua economía burguesa consideraba que la sociedad correcta era inseparable de la libertad económica de los individuos. «Cuan-



do al ciudadano se le impide —leemos en Kant— buscar su bienestar en la forma que a él le place, y que sólo puede existir junto con la libertad de los otros, entonces se obstaculiza la vitalidad de la actividad corriente y con ello también las energías del todo.»<sup>1</sup> La independencia en el comercio y en la industria, como en la educación y en la religión, fue un factor del sujeto autónomo. Al proclamar Marx la diferencia entre los poseedores de los instrumentos de producción de la riqueza económica y la masa de aquellos que sólo pueden vender su mano de obra, la oposición de las clases, de los dominadores y dominados, como esencia de la economía burguesa capitalista, denunció la superación de las crisis en la libertad intacta de la ilusión y opuso entre sí la ilustración y la sociedad a la que ésta aspiraba.

La incapacidad del liberalismo, de la que, en la República federal, aparece como un símbolo, entre otras cosas, la retirada de Erhard, no proviene, según Marx, de razones extrapolíticas. La llamada economía libre, debido a su propia regularidad, conduce a su ruina. El que una parte considerable de la plusvalía, del sobrante de la producción, a través de las simples necesidades de vida de las masas, es decir, de la base material del progreso técnico-industrial, tenga que pasar de la disposición de empresas privadas a la esfera del poder público, para impedir males internos y externos, indica que la mera sociedad de competencia no puede sobrevivir por sí misma. Marx, al profetizar esto, fue más allá de la gran ilustración. De su teoría formaba parte la esperanza de que en el orden burgués pudiera el hombre desarrollarse plenamente, ya que este orden, según lo formuló Kant, «tiene la máxima libertad, y por consiguiente, un completo antagonismo de sus miembros y, con todo, la más exacta determinación y seguridad de los límites de esta libertad».<sup>2</sup> Ya el siglo XVIII reconoció ciertamente la imposibilidad de la economía liberalista, en tanto subsistiera entre los pueblos el liberalismo jurídicamente ilimitado. «La historia —leemos también en Kant (en 1784!)—, a través de las guerras, a través del vasto e incesante armamento que se requiere para hacerlas, a través de la miseria, que por ello al fin han de sentir internamente cualquier Estado, incluso en medio de la paz, pero finalmente al cabo de muchas desolaciones, tras-

1. KANT, *Sämtl. Werke*, Akademieausgabe, t. VIII, p. 28.

2. KANT, *l.c.*, p. 22.

tornos e incluso del más completo agotamiento interno de sus fuerzas, tiende hacia aquello que la razón habría podido decirle también sin tan lúgubre experiencia», tiende hacia el «*Foedus Amphictyonum*», hacia la «Liga de las grandes Naciones».<sup>3</sup> Marx indicó que las tensiones y las guerras, los problemas políticos externos, dependen tan poco de las condiciones internas, del peligro de las crisis en los países industriales como los problemas económicos internos de la lucha de los pueblos y bloques del mundo. Los conflictos internos y externos se hallan en acción recíproca. El liberalismo en un país, puede a la larga subsistir tan poco como el socialismo en otro país. Lo primero lo supo Kant, lo segundo lo supo el Lenin olvidado por Stalin.

No sólo la concepción del fin y su formulación, sino también diversas ideas económico-sociales de la teoría marxista se hallan ya en germen en la escuela del idealismo kantiano. «La humanidad en el grado supremo... ya no tiene necesidad de un Estado», dice Schopenhauer.<sup>4</sup> También supo que la historia se halla penetrada por la explotación como condición social decisiva. «Pobreza y esclavitud son... únicamente dos formas, casi podría decirse dos nombres de una misma cosa, cuya naturaleza reside en el hecho de que las fuerzas de una persona no pueden emplearse en gran parte para ella misma, sino para otras.»<sup>5</sup> Este pensador archiconservador, poco amigo del cambio, está completamente familiarizado con cosas tales como el impedimento de la «generalidad de la cultura espiritual del género humano... por el trabajo manual», el papel revolucionario de las «máquinas de vapor y la electricidad», que un día podrían poner fin a la injusticia y a la «necesidad del Estado».<sup>6</sup> También según él, el aumento de las fuerzas productivas conduce al desarrollo de los seres humanos, a la suavización de las costumbres, a la disminución de la violencia tanto en el grande como en el pequeño, entre los pueblos y los individuos. «Pero no me propongo aquí escribir una utopía.»<sup>7</sup> Su diferencia con respecto a Marx estriba prácticamente en la oposición a acciones colec-

3. *L.c.*, p. 24.

4. SCHOPENHAUER, *Handschriftlicher Nachlass*. ed. Frauenstädt, Leipzig, 1864, p. 151.

5. SCHOPENHAUER, *Sämtl. Werke*, ed. Grisebach, Leipzig, s.a., t. V, p. 252.

6. *L.c.*, p. 249.

7. *L.c.*, p. 255.



tivas en apariencia espontáneas, al despertar, tanto del pueblo como del proletariado, y el mundo actual le ha dado en esto la razón.

Si la teoría marxista, prescindiendo de la dependencia del desarrollo inmanente del capitalismo como factor determinante propio, debería hacer resaltar hoy las relaciones externas entre Estados y tribus del mundo, se ve corroborada y también diferenciada por los cambios cualitativos que se han producido en el seno de la sociedad. En el concepto de clase se conservó el del individuo, sin volverse temático. Los proletarios llevaban una existencia pobre, que, según él, dentro del capitalismo empeoraría siempre desde el punto de vista material. Debían unirse en la confianza hacia la idea comunista y conquistar el poder. Los poseedores, por mucho que compitan entre sí, están ya unidos, según Marx, en lo que se refiere al dominio de clase y a la existencia del todo, con el cual es este dominio una misma cosa. A ellos pertenece en realidad el Estado ya que ante todo defiende sus intereses. Sin embargo, entretanto, ha llegado a ser evidente que el proceso económico estudiado por Marx determina tanto la naturaleza y función de la sociedad como al individuo mismo. En el liberalismo, la burguesía entendía el progreso de la economía como resultado de la competencia entre comerciantes, fabricantes, empresarios de toda índole. La habilidad en la lucha de la competencia había de resultar determinante para el destino de cada cual.

Con el cambio de estructura condicionado económicamente, con la centralización del capital, según dice él, se altera la naturaleza de la competencia. La cantidad se transforma en calidad. Según las leyes de la producción capitalista, que Marx formuló, un poder económico cada vez mayor es dirigido por un número de gremios cada vez menor. El capital, explica Marx, puede «acumularse en grandes cantidades en una mano, porque en ella es sustraído a muchos individuos. En una determinada rama de los negocios, la centralización habría alcanzado su límite máximo, cuando todos los capitales depositados en ella se hubieran fundido en un solo capital. En una sociedad determinada, este límite sólo se alcanzaría en el momento en que todo el capital social estuviese reunido en la mano o bien de un solo capitalista, o bien de una sola comunidad de capitalistas».<sup>8</sup> En el siglo xx, podríamos conti-

8. MARX, *Das Kapital*, ed. Kautsky, Berlín, 1914. t. I, p. 564.

nuar diciendo, la centralización, la aglomeración del capital, ha llegado hasta el punto de que los empresarios individuales ya no resultan representativos para las decisivas ramas del comercio y de la industria. Las sociedades anónimas, por mucho que haya rivalidad entre ellas, están dirigidas por comités y gabinetes. Si, antes, el propietario dirigía, aunque lo hiciese desconsideradamente, la empresa para sí mismo, para su propio apellido, familia, herederos, para las personas y cosas que él amaba, ahora la empresa obedece a directrices que resultan de múltiples intereses y tendencias internos y externos. De los individuos ha pasado la competencia a grupos mayores y menores, que ahora actúan en la economía en calidad de sujetos. También los empleados y obreros se han unido, para sus acciones políticas, en asociaciones que suelen obedecer a su cuerpo rector no menos de lo que lo hacían las grandes empresas con respecto a los suyos. Del ámbito de lo comercial, el proceso se extiende a las llamadas por Marx terceras personas, a los medios de masas, a intelectuales, a no académicos y a académicos. En la administración de las universidades, este proceso apenas hace su aparición, ya que ellas sólo en escasa medida admitieron la competencia burguesa, y el cambio correspondiente, efectuado antes de la crisis actual, fue formal. Desde tiempos antiguos, mucho antes de la era burguesa, la colectividad, la facultad era allí ampliamente soberana y ha continuado siéndolo. El profesor es dueño absoluto en el seminario, en el laboratorio, en la clínica. Sin embargo, en la economía, el nuevo papel de los comités y camarillas, su fusión con el aparato estatal y político, la creciente burocratización de la sociedad, sin más, constituyen una de las razones, observémoslo de paso, para la igualación social del Oeste y el Este.

El hecho de que la importante lucha en el interior como en el exterior de los Estados recaiga exclusivamente en los grupos y sus representantes, tiene consecuencias culturales para el individuo. El hablar entre personas particulares como particulares se convierte en conversación. Aquello que recibía el nombre de familia y que en no raras ocasiones podía formar positivamente al ser humano en los primeros años de su vida, ha cambiado mucho, debido al paso de la familia numerosa a la familia poco numerosa, y ahora de la familia poco numerosa a la unión de los llamados compañeros. Actualmente, el individuo, ni siquiera en su destino más remoto es ya formado como sujeto que puede disponer de sí

mismo. A diferencia de lo que pensaba Marx, los proletarios de los países industriales ganan, al menos en general, sueldos respetables y gozan de una relativa seguridad; sin embargo, el período burgués, su aportación, tanto negativa como positiva, a la sustancia humana, el impulso de disponer individualmente de las cosas, es omitido en su desarrollo, de un modo parecido a lo que sucede en la rápida carrera de las naciones del tercer mundo. El materialismo histórico-económico, la teoría según la cual la relación entre las personas, su consciencia y su disposición psíquica, depende de la estructura de la sociedad, en último término del estado del dominio de la naturaleza, es hoy confirmado por la actual preocupación por la autonomía del sujeto, al igual que por muchas otras experiencias, por ejemplo, por el hecho de que el curso de la ciencia y la técnica, el progreso y la atrofia de maneras de pensar, nace más de la tensión económicamente condicionada entre las naciones que del ansia de verdad. El que en la evolución del género humano la tendencia a la autonomía del individuo se revela como fenómeno efímero, como episodio, es una conjetura; el que el aumento de las fuerzas productivas condicionado por la centralización del capital, la perfección de la maquinaria en su forma actual sólo favorece en escasa medida a la evolución del ser humano en las llamadas naciones altamente desarrolladas, es algo cierto.

Marx era, a pesar de todo, positivo. «Con el número constantemente decreciente de los magnates del capital, que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso de transformación»,<sup>9</sup> decía, aumenta «la indignación de... la clase trabajadora unida y organizada».<sup>10</sup> Él confiaba en que, a pesar de toda la perfección técnico-mecánica, acabaría realizándose el desarrollo del sujeto. No veía como un peligro la automatización de la producción y con ello la de la sociedad. Al contrario, la más rígida organización del poder y de la economía, sin más, condicionada por la centralización le parece una etapa importante en el camino que conduce a lo que debe ser. «En los trusts —escribe Friedrich Engels conforme a las ideas de Marx—,<sup>11</sup> la libre competencia se convierte en monopolio, la producción no planificada de la so-

9. MARX, *l.c.*, pp. 690 y ss.

10. *Ibid.*

11. Engels, en Karl MARX y Friedrich ENGELS. *Ausgewählte Schriften*, Berlín, 1953, t. II, p. 132.

ciudad capitalista capitula ante la producción planificada de la incipiente sociedad social...» Ya sabemos que Marx se consideraba a sí mismo ante todo como un científico; la afirmación de que al capitalismo debía suceder la adecuada convivencia de los hombres pareciale el producto del estudio intensivo de la economía existente, algo tan necesario como pudiera serlo un proceso biológico. El desarrollo puede ser interrumpido por catástrofes, rechazado, incluso destruido, pero no puede ser alterado en cuanto a su dirección.

Desde el comienzo, la historia estuvo determinada por la escasez. Los unos debían mandar, los otros tirar de la carreta. Con el paulatino perfeccionamiento de los utensilios, desde la azada hasta la máquina, pasando por el arado, pudieron las tribus, países, Estados aumentar su sustento, y finalmente seguir un género de vida que correspondiera al desarrollo de sus energías. Con el perfeccionamiento de los instrumentos, la orden se convirtió en directriz, en indicación. Marx y Engels creían que había llegado ya la época en la que, a base de los nuevos logros técnicos, el orden social ya no debía determinarse por la índole del trabajo, como algo necesario y natural, señores o burgueses por un lado, obreros por otro lado. Consideraban que las clases era algo ya superado. La física, la química, la técnica, el saber que hacía posible el dominio de la naturaleza, había progresado tanto, que el orden humano ya no debía ser dictado por el rendimiento en el proceso de la producción, por la jerarquía, poder de la posesión, autoridad. Si bien las instrucciones siguen siendo necesarias en las realizaciones industriales, podía preverse un futuro en el que las diferencias entre la dificultad de diversas funciones en la producción carecerían de importancia, e incluso, como decía Lenin, serían intercambiables. Los sistemas de gobierno, las condiciones de clase resultarán anticuados, irracionales, cuando las fuerzas humanas, el saber, los instrumentos hayan progresado tanto que pueda lograrse la producción de una vida abundante para todos sin supraordinación y subordinación, sin injusticia. Es evidente que Marx se engañaba en cuanto al punto cronológico, entre otras cosas, porque analizó la sociedad capitalista en su inmanencia, no las diferencias de clases del desarrollo en la Tierra como un todo. Prescindiendo de las desigualdades externas, la humanidad podría crear una vida racional, pacífica. Incluso la cuestión de los negros en América, las crisis de las grandes ciudades, sin hablar de la decadencia de la

cultura, podrían resolverse rápida y positivamente, sin los contrastes materiales entre el Oeste y el Este y el resto del mundo. Las fuerzas productivas de la humanidad permiten un orden racional, beneficioso para todos, de la producción.

En su postulado de la ausencia de clases en el futuro, Marx tuvo en cuenta hasta el fin la filosofía burguesa y su consecuencia, la revolución burguesa. Incluso queda incluida en su postulado la tendencia revolucionaria que le es contraria, el anarquismo. Aun cuando los fundadores del moderno socialismo se hayan entregado raras veces a la descripción del estado final, en todo caso, la futura administración no debía tener nada que ver con la soberanía. En forma parecida al anarquismo, se trata de un reino de la libertad, en el que cada cual pueda desarrollar positivamente sus energías. En oposición a la injusticia condicionada por la escasez, injusticia que determinó el curso del tiempo anterior que aún continúa, debe comenzar la historia propiamente tal, historia bajo el signo de la autodeterminación humana. Se insinúa ya la duda de si este desarrollo es posible, e incluso si es lógico, frente a la automatización no sólo de la industria, sino cada vez más de la vida entera, y también se insinúa la disminución de la importancia del individuo frente a los grupos rivales, frente a las camarillas y burocracias de fuera y de dentro. Si el materialismo histórico-económico es correcto, entonces la realización del ideal no puede en modo alguno ser idéntica a la abolición de las clases. La estructura del individuo, la disposición espiritual, mediante el desarrollo del proceso material de la vida podría revelarse como muy diferente de la idea que corresponde al reino de la libertad, según la pregonó Marx, el idealista materialista. Sin embargo, todo esto no puede menoscabar la idea de que la finalidad marxista en armonía con las tendencias de la filosofía burguesa de la historia aparezca como resultado lógico de la actividad política. Los otros ideales quedan eclipsados. Los conceptos teológicos quedaron profundamente conmovidos por la difusión del pensamiento científico; a diferencia de aquellos siglos en los que, aparte algunos intelectuales, tales conceptos ostentaban grandemente el carácter de la realidad, ahora, incluso a los fieles, les parece que tienen más de sentimiento, de obligación, de tradición, que de realidad. El nacionalismo, la otra posibilidad de afirmación absoluta, es ciertamente actual, pero marcado por el estigma de la recaída en la barbarie.

El socialismo en el sentido del dominio común de la naturaleza, la abolición de las diferencias de posesión y de estado de miseria, garantía de máxima independencia individual, sólo limitada por las exigencias de la coexistencia pacífica, aparece como resultado del pensamiento occidental sobre el curso de la civilización. La unión con la lucha de clases está superada. En verdad, la meta no parece estar más cerca de los proletarios que de los burgueses ilustrados. Unos intelectuales hallaron la solución, consistente en que los desesperados obreros sin trabajo formasen la vanguardia junto con el mísero proletariado, a ser posible unidos a otros grupos al margen de la sociedad. La ocurrencia es más simpática que digna de crédito.

Sea lo que fuere, ha llegado el momento de elevar al fin la idea marxista en el Oeste a la categoría de uno de los temas centrales de la educación. No porque en una gran parte del Este, al alcanzar la ventaja de la industria occidental, funcione como ideología cómoda y, adaptada a las circunstancias, se enseñe como confesión prescrita estatalmente, sino a causa del propio futuro, la transmisión de esta teoría debe equipararse, por no decir anteponerse, a muchas enseñanzas anticuadas y de otras clases en las escuelas, escuelas superiores y universidades. Si la joven generación ha de llevar a cabo las tareas que le impone la historia, necesita, junto a otras cosas que se descuidan, no, por ejemplo, el reconocimiento sin crítica, sino el conocimiento de la interpretación marxista de la historia y de la sociedad.

Con el fomento de reformas decisivas en la enseñanza, entre las que figura la imprescindible incorporación de la teoría marxista sobre la historia y la sociedad, se suscita la cuestión, prescindiendo por completo de lo pedagógico, acerca de qué es lo que plantea hoy a los hombres que piensan la reflexión relativa al curso de la historia y los amenazadores problemas sociales como obligación teórico-práctica. Por más que resulten dudosos los intentos por determinar el fin último, ya sea en el sentido de la paz perpetua de Kant, ya sea en el del reino de la libertad, una cosa parece evidente: la condición previa para una sociedad humanamente digna en el mundo entero, ante todo para la disminución de la injusticia dentro de los Estados y de los catastróficos contrastes externos, ligados a la injusticia, consiste en la eliminación de la indigencia material. No faltan importantes esfuerzos, dignos de atención, encaminados a dominar tal situación,

pero todo ello, en especial lo que los Estados poderosos hacen en favor de los más pobres se halla bajo el signo de la estrategia, de la misma manera que el poner cierta ayuda a disposición de los países menesterosos se hace también en forma interesada. Precisamente el denigrar estos factores del interés propio, colectivo e individual, de la protección, de la defensa, de la soberanía, sin ideas realistas de cómo deberían delimitarse, ya constituye crítica corriente.

Una cuestión lógica, no del todo tan familiar para la conciencia universal, se refiere a la consecuencia práctica. ¿Sería posible, podríamos preguntar, reunir a hombres expertos de nuestros días para que bosquejasen un plan, pensado en todos los detalles y objetivamente realizable, para vencer la miseria, con la obligación de hacer caso omiso de las condiciones políticas y de las consideraciones nacionales? ¿Podría determinarse, en años de trabajo abnegado y a base exclusivamente de una investigación precisa, lo que cada país habría de suministrar con sus materias primas y sus máquinas, sin perjudicar a uno solo de sus ciudadanos, para entregar los alimentos y los instrumentos necesarios, construir almacenes y vías para el transporte, regular el aumento de nacimientos, para que en un tiempo más o menos calculable, nadie tuviera que morir de hambre en la tierra, para crear hospitales, preparar personal médico, impedir las epidemias, y finalmente para que todos tuvieran una vivienda humanamente digna? Las Naciones Unidas y otras instituciones poseen ya mucho material y continúan trabajando en este problema. Sin embargo, se necesitaría una nueva investigación y evaluación independiente de los intereses político-diplomáticos. ¿Podría esa institución autónoma, así como todos los individuos, academias y fundaciones que se uniesen a ella, asumir como otra tarea decisiva la de informar con asociaciones determinadas para ello, a las personas del mundo entero acerca de la continuación de semejante trabajo como empresa de suma importancia, de suerte que se aceptase el esfuerzo realizado por muchas personas seriamente preocupadas como condición previa para aquel reino de la libertad, prescindiendo de cómo se juzgue su posibilidad como fin supremo? Creo que el esfuerzo correspondería al pensamiento materialista, idealista y también al pensamiento teológico.

Soy consciente de que la idea de prescindir del poder y la estrategia en tales empresas parecerá poco realista. El plan del verdadero Estado nacional general, según Kant, «puede

sonar muy bien en la teoría, pero no valer para la práctica».<sup>12</sup> Sin embargo, la naturaleza, les dice el filósofo a los individuos orientados políticamente, también debe entrar en los cálculos, incluso la naturaleza humana, a la que «yo no puedo o quiero tener por tan hundida en el mal que al fin no hubiera de triunfar la razón moral-práctica, después de muchos intentos fallidos. Por consiguiente, incluso en el aspecto cosmopolítico, puede afirmarse que lo que es válido para la teología, partiendo de motivos razonables, también es válido para la práctica».<sup>13</sup> Sea cual fuere la naturaleza de la sociedad adecuada, cuya realización, a pesar de todo el progreso estaría más expuesta a peligros de lo que Kant y Marx pudieron sospechar, tal sociedad podría unir a los hombres en la conciencia de la cual nace la solidaridad que hoy está más cerca del pensamiento que la solidaridad del proletariado: la solidaridad de los seres humanos como seres finitos, amenazados por el dolor y la muerte, que quieren una vida más bella, más alegre y más larga, una solidaridad que finalmente pudiera extenderse a todas las criaturas. ¿Acaso la institución que indicamos, con el plan, que habría de determinarse concretamente, y que finalmente podría verse apoyado por muchas personas en el mundo y podría corregir la política o acudir en su ayuda, acaso tal institución no sería la acción correspondiente al pensamiento progresivo? Es posible que el pensamiento, determinado por las ideas marxistas, bosquejado de un modo tan general, precise alguna corrección; con todo, no puedo evitar, por lo menos, expresarlo.

(1968)

12. KANT, *l.c.*, t. VIII, p. 313.

13. *Ibid.*

1969

Yo había esperado encontrarme aquí con mi amigo y colaborador Theodor W. Adorno, y he aquí que hace unas semanas falleció en forma totalmente inesperada. Ya pueden ustedes figurarse cuán gravemente me ha afectado este golpe. He escrito muchos artículos sobre él, he concedido entrevistas, y aún me siento más cansado que de costumbre. Perdónenme, pues, si lo que digo no resulta demasiado ingenioso.

Lo personal que ahora voy a decir, no deja de tener cierta importancia para la teoría crítica. Los dos somos de origen burgués y conocimos también el mundo a través de nuestros padres, que eran comerciantes. Hemos tenido un profundo amor a la familia. Su madre era italiana; artista de fama mundial, y también era artista su tía, la cual tuvo parte en su educación. Los dos filósofos que influyeron decisivamente en los comienzos de la teoría crítica fueron Schopenhauer y Marx.

Vivimos la Primera Guerra Mundial, y luego no estudiamos para hacer carrera, sino porque queríamos saber algo acerca del mundo. El que lo consiguiéramos y que luego también emprendiésemos la carrera académica, se relaciona con el hecho de que tuvimos un maravilloso profesor de filosofía, Hans Cornelius, bisnieto del pintor Peter Cornelius, el amigo de Goethe. Fue profesor, pero ya ejerció en la universidad y en sus colegas la crítica que hoy es continuada por los estudiantes. Sí, era profesor de filosofía, y nos decía que, para ser filósofo (y todo esto se encuentra en la teoría crítica) es necesario conocer las ciencias naturales, es necesario saber algo de arte, de música y composición. Él mismo me dio lecciones de composición. Y sólo de esta manera, con su ayuda, tenemos de la filosofía un concepto distinto del que hoy es corriente, el concepto de que no es una especialidad, no es una disciplina como otras disciplinas.

El Instituto de Investigación Social fundóse hace casi cin-

1. Transcripción de una conferencia libre, pronunciada en Venecia en 1969. Algo abreviada y sin haber podido ser revisada por el autor por razones de urgencia. (N. del Ed.)

cuenta años en Frankfurt, porque un hombre muy rico quiso hacer una donación<sup>2</sup> y nosotros éramos amigos de su hijo. Propusimos que fuese una institución «privada», independiente del Estado, en la que se reunieran personas que quisieran investigar en común algo que fuese importante para la sociedad en el momento histórico actual. Después de que el primer director, al cabo de unos pocos años, sufriera un ataque de apoplejía, fui yo el director de este instituto. Publiqué, como uno de sus primeros libros importantes una obra colectiva que aún hoy es actual: *Autoridad y familia*. El sentido de la autoridad se creó en la familia, y todos ustedes saben el abuso de que luego fue objeto este sentido de la autoridad por «líderes» tales como Hitler, Mussolini, Stalin.

Comoquiera que ya en los años veinte vimos claramente los peligros que representaba el nacionalsocialismo, nos marchamos oportunamente de Alemania; primero fuimos a Suiza y luego a América, a la Columbia University. Incluso en América hablábamos alemán y en alemán publicamos una revista,<sup>3</sup> porque decíamos que lo que significa cultura alemana no se hallaba en tiempos del nacionalismo en Alemania, sino entre nosotros. Nosotros la cultivábamos.

Ahora bien, ¿cómo nació, empero, la teoría crítica? Quisiera ante todo explicar a ustedes la diferencia que existe entre la teoría tradicional y la teoría crítica. ¿Qué es la teoría tradicional? ¿Qué es teoría en el sentido de la ciencia? Permítanme que les ofrezca de la ciencia una definición muy simplificada: ciencia es el orden de los hechos de nuestra conciencia que finalmente permite esperar encontrar lo correcto en el lugar correcto del espacio y del tiempo. Esto tiene validez incluso para las ciencias filosóficas: cuando un historiador afirma algo con pretensiones a la exactitud histórica, luego tiene uno que poder encontrarlo confirmado en los archivos.

La corrección en este sentido constituye el fin de la ciencia; pero (y ahora viene el primer motivo de la teoría crítica) la ciencia misma no sabe por qué ella ordena precisamente en esa dirección los hechos y se concentra en determinados objetos y no en otros. La ciencia carece de autorreflexión para conocer los motivos sociales que la impulsan hacia un lado, por ejemplo, hacia la Luna, y no hacia el bien de

2. El comerciante Hermann Weil. (N. del Ed.)

3. «Zeitschrift für Sozialforschung.» Reimpresión, Munich, 1970. (N. del Ed.)

la humanidad. Para ser verdadera, la ciencia debería conducirse críticamente para consigo misma y para con la sociedad que ella produce. Aunque no quiere decir que las cosas que hoy figuran en primer término no sean necesarias (quizá para nosotros, en los Estados en los que vivimos es necesario que se produzcan instrumentos para ser superiores a los Estados enemigos, para competir con ellos), pero al menos se debería ser consciente de estos motivos y de estas relaciones.

Cuando nació la teoría crítica en los años veinte, surgió de las ideas relativas a una sociedad mejor; se comportaba críticamente frente a la sociedad e igualmente crítica frente a la ciencia. Lo que yo dije de la ciencia no es válido sólo para ella, sino también para el individuo. El individuo forja en su mente pensamientos, pero qué es lo que le induce a tales pensamientos, por qué tiene esos pensamientos y no otros, por qué se ocupa apasionadamente de esas cosas y no de otras, de ello no sabe nada, de la misma manera que tampoco sabe nada la ciencia acerca de los motivos que le impulsan a elegir tal o cual dirección en su investigación.

Piensen ustedes, por ejemplo, cuán poco desarrollada está la psicología del ser humano. Sigmund Freud creó el psicoanálisis, pero hasta hoy no ha llegado esta ciencia a un nivel muy elevado. Hasta ahora, la Universidad no se ocupa verdaderamente de estos problemas, porque cree tener otras misiones científicas más urgentes que cumplir.

Nuestra teoría crítica originaria, como puede verse ampliamente registrado en la «Revista de Investigación Social», fue, como le sucede a uno al principio, muy crítica, en especial contra la sociedad reinante, porque ésta, como ya he dicho, produjo el horror del fascismo y del comunismo terrorista. Produjo muchísimos males innecesarios, y poníamos nuestra esperanza en que llegaría un tiempo en el que esta sociedad se organizase para el bien de todos, tal como ya hoy sería posible. Estábamos convencidos de que un factor principal en las relaciones de los seres humanos y en su pensamiento es la circunstancia de que hay dominadores y dominados, como se vio de un modo especialmente claro en el nacionalsocialismo. Por esto en aquel entonces pusimos nuestra esperanza en la revolución, porque a Alemania, después de una revolución, es imposible que las cosas le vayan peor que durante el nacionalsocialismo. Si se realizase la «sociedad correcta» por medio de la revolución de los dominados, tal como lo había imaginado Marx, también el pensar



se convertiría en un pensar más correcto. Ya que entonces ya no se trataría de la lucha, consciente e inconsciente, de las clases entre sí. Sin embargo, comprendíamos claramente, y éste es un factor decisivo en la teoría crítica de entonces y de hoy: comprendíamos claramente que esa sociedad correcta no puede determinarse de antemano. Podía decirse lo que es malo en la sociedad actual, pero no podía decirse lo que será bueno, sino únicamente trabajar para que lo malo desapareciese finalmente.

Había, pues, dos ideas básicas en la primitiva teoría crítica: en primer lugar, la de que la sociedad aún se había vuelto más injusta que antes por medio del fascismo y del nacionalsocialismo, y que un sinnúmero de personas tenían que sufrir terriblemente sin necesidad de ello, y que nosotros teníamos esperanza en la revolución, porque en la guerra no nos atrevíamos a pensar entonces. La segunda idea básica era la de que solamente una sociedad mejor puede establecer la condición para un pensar correcto no estaría ya uno determinado en su pensar por los factores coactivos de la sociedad mala.

Ahora debo describirles a ustedes cómo se llegó de la teoría crítica de entonces a la teoría crítica de hoy. Aquí, el primer motivo lo constituye la idea de que Marx estuvo equivocado en muchos puntos. Sólo mencionaré unos pocos: Marx afirmó que la revolución sería un resultado de las crisis económicas, cada vez más agudas, unidas a la progresiva miseria de la clase trabajadora en todos los países capitalistas. Esto induciría finalmente al proletariado a poner fin a este estado y a crear una sociedad justa. Empezamos a darnos cuenta de que esta teoría era falsa, porque a la clase trabajadora le va ahora mucho mejor que en tiempos de Marx. Muchos trabajadores se convierten de simples obreros manuales en empleados con una categoría social más elevada y con mejor tenor de vida. Además, el número de empleados aumenta constantemente con respecto al de los obreros. En segundo lugar, es evidente que las crisis económicas graves son cada vez menos frecuentes. En gran parte pueden impedirse mediante intervenciones de tipo económico-político. En tercer lugar, lo que Marx esperaba en definitiva de la sociedad correcta es probablemente falso por el mero hecho de que (y este principio es importante para la teoría crítica) libertad y justicia están tan unidas como que constituyen cosas opuestas; a mayor justicia, menos libertad. Para que las

cosas se efectúen con justicia, se les deben prohibir a las personas muchas cosas, sobre todo el no imponerse a los demás. Pero cuanto más libertad hay, tanto más aquel que desarrolla sus fuerzas y es más listo que el otro podrá al final someter al otro, y por consiguiente, habrá menos justicia.

El camino de la sociedad que por entonces comenzamos a vislumbrar y que ahora juzgamos, es completamente diferente. Hemos llegado a la convicción de que la sociedad se desarrollará hacia un mundo administrado totalitariamente. Que todo será regulado, ¡todo! Precisamente cuando se haya llegado al punto de que los hombres dominen a la naturaleza, y todos tengan suficiente comida y nadie necesite vivir peor o mejor que el otro, porque cada cual podrá vivir de un modo bueno y agradable, entonces tampoco significará ya nada que uno sea ministro y el otro simplemente secretario, entonces acabará siendo todo igual. Entonces podrá regularse todo automáticamente, tanto si se trata de la administración del Estado, como de la regulación del tráfico o de la regulación del consumo. Ésta es una tendencia inmanente en el desarrollo de la humanidad, tendencia que, sin embargo, puede ser interrumpida por catástrofes. Estas catástrofes pueden ser de naturaleza terrorista. Hitler y Stalin son síntomas de ello. En cierto modo, quisieron realizar la unificación demasiado deprisa y exterminaron a los que no se ajustaban a ella. Tales catástrofes pueden ser ocasionadas por la competencia, la cual ha pasado de los individuos a los Estados y finalmente a los bloques, y conduce a guerras que interrumpen por completo todo el desarrollo. Piensen ustedes en la bomba de hidrógeno y todo lo demás, por ejemplo, bombas capaces de infectar con bacterias a países enteros.

Así, nuestra teoría crítica más moderna ya no defiende la revolución, porque, después de la caída del nacionalsocialismo, en los países del Occidente, la revolución se convertiría de nuevo en un terrorismo, en una nueva situación terrible. Se trata más bien de conservar aquello que es positivo, como, por ejemplo, la autonomía de la persona individual, la importancia del individuo, su psicología diferenciada, ciertos factores de la cultura, sin poner obstáculos al progreso.

La juventud protesta con razón de toda una serie de factores de la Universidad que deben reformarse. Pero, si mi maestro Cornelius no hubiese tenido tanto poder para ayudarnos, para permitirse hacer caso omiso de muchas reglas, para no tener que simplemente atenerse a ellas, si hubiera

tenido que guiarse meramente por un programa prescrito, nunca habría adelantado gran cosa en nuestra actividad de pensar. El poder del profesor tiene su parte mala y su parte buena. Con razón exigen los estudiantes que se llegue a renovar la Universidad, ya que de ella depende en gran parte la joven generación, las escuelas y muchas otras cosas. La renovación de la Universidad es necesaria, pero no en el sentido de que, por ejemplo, se cercene simplemente la libertad del profesor.

Voy a citar otro problema sobre el cual es preciso que veamos claro y alrededor del cual gira la teoría crítica. Exactamente lo mismo que le ocurre a la autoridad del individuo, que poco a poco va perdiéndose, le ocurre a otra cosa completamente distinta, en la que ustedes quizá no piensan y de la que no esperan que yo vaya a hablarles: de la suerte que le cabe a la teología y a la religión en nuestra sociedad. La teología, la religión no se encuentran hoy tan sólo en crisis, sino que en muchos países casi se han extinguido. Ahora se intenta conservar la religión concertando una paz artificial con la ciencia. Aquí quisiera decirles a ustedes unas frases que formulé en otro lugar. Actualmente las iglesias se hacen, entre sí y con la ciencia, todas las concesiones posibles, y la gente se da cuenta de que no se portan muy seriamente con aquello en que siempre ha creído. Escribí lo siguiente:

«Las conversaciones de las confesiones entre sí y con los marxistas y representantes de cualquier otra ideología merecen todos los respetos. Sin embargo, yo pregunto si no debería incluirse otro medio, concretamente el de hacer resaltar que todos los sistemas y conceptos teológicos, en sentido puramente positivo, ya no son sostenibles. Las religiones, incluido el judaísmo, se basan en la idea de un Ser eterno, de su omnipotencia y justicia. Sin embargo, lo que los órganos humanos pueden reconocer es lo infinito, incluido el hombre. El yo, la propia consciencia, lo que llamamos el alma, en la medida en que nosotros mismos podemos juzgar de ello, ya en la vida misma son susceptibles fácilmente de trastornarse, confundirse, interrumpirse; accidentes, enfermedad grave, incluso el consumo de alcohol y de otros estimulantes pueden hacer eso. Que en la tierra, en muchos lugares reinan la injusticia y la crueldad y los seres felices que no tienen que sufrir se aprovechan de que su felicidad depende del infortunio de otras criaturas, tanto hoy como en el pasado, el llamado pecado original, es evidente: los

que, en sentido propio, piensan, son conscientes de todo ello, y su vida, incluso en los momentos felices, incluye la tristeza. Cuando la tradición, las categorías religiosas, en especial la justicia y la bondad de Dios ya no se presentan como dogmas, como verdad absoluta, sino como el anhelo de aquellos que son capaces de sentir verdadera tristeza, precisamente porque las doctrinas no pueden ser demostradas y entrañan la duda, puede conservarse en forma adecuada la mentalidad teológica, al menos la base de la misma. No puedo discutir aquí las medidas, necesarias para tal cambio, que deben tomarse en las escuelas y en las escuelas superiores. El introducir la duda en la religión constituye un factor de la salvación de esta última.»<sup>4</sup>

La «duda» debe declararse. Las confesiones deben subsistir, pero no como dogmas, sino como expresión de un anhelo. Ya que todos debemos unirnos por medio del anhelo de que lo que en este mundo sucede, la injusticia y el horror no es lo definitivo, sino que hay otra cosa, y nos cercioramos de ello en lo que llaman religión. Debemos estar unidos en el saber que somos seres finitos. No podemos renunciar al concepto de la infinitud que ha desarrollado la religión, pero no debemos convertirlo en un dogma, y debemos reconocer que nosotros continuamos ciertos usos del pasado para mantener vivo aquel anhelo.

Hay dos doctrinas de la religión que son decisivas para la actual teoría crítica, aunque en una forma modificada. La primera es la doctrina de la que un gran filósofo, un filósofo increíble, dijo que era la mayor intuición de todos los tiempos: la doctrina acerca del pecado original.<sup>5</sup> Cuando podemos ser felices, cada minuto es comprado con el sufrimiento de un sinnúmero de otros seres, animales y humanos. La civilización actual es el resultado de un pasado horroroso. Piensen ustedes solamente en la historia de nuestro continente, en el horror de las cruzadas, de las guerras de religión, de las revoluciones. La Revolución francesa realizó ciertamente grandes progresos. Pero si ustedes se fijan detenidamente en todo lo que les sucedió a personas inocentes, dirán que ese proceso se compró a muy alto precio. Todos nosotros debemos unir la tristeza a nuestra alegría y a nuestra dicha; debemos saber que tenemos parte en una culpa. Ésta es una

4. Cf. Max HORKHEIMER, *Sozialphilosophische Studien*. Ed. por Werner Brede. Frankfurt, 1972, pp. 129 y ss. (N. del Ed.)

5. Arthur Schopenhauer. (N. del Ed.)



de las cosas de la que quería decirles que es característica de nuestro modo de pensar. La otra es una frase del Antiguo Testamento: «No debes hacer para ti ninguna imagen de Dios.» Por ello entendemos: «No puedes decir lo que es el absoluto Bien, no puedes representarlo.» Con esto vuelvo a lo que ya dije anteriormente: podemos señalar el mal, pero no lo absolutamente correcto. Las personas que viven con la consciencia de esto, tienen afinidad con respecto a la teoría crítica.

El «líder», se llame Stalin o Hitler, designa su nación como lo supremo, afirma saber lo que es lo bueno absoluto, y los demás son lo malo absoluto. Contra esto debe volverse la Crítica, ya que nosotros no sabemos lo que es lo Bueno absoluto, pero seguramente no es la propia nación ni ninguna otra.

Voy a hacer lo posible por desarrollar las ideas que en mi primera conferencia traté de expresar. Pero quisiera pedirles ahora comprensión para poder elegir algunas cosas de la teoría crítica y por el hecho de que esta selección es muy fortuita.

La última vez hablé acerca de cosas teológicas y sobre todo de la tristeza. Si miro a mi alrededor, en el mundo de ayer y de hoy, tengo que pensar forzosamente que en cada instante, en diversos lugares de la Tierra, hay personas que son torturadas y que tienen que vivir en condiciones horribles, en el miedo y en la miseria. El hambre no es siquiera lo peor, sino el miedo ante la violencia. Y seguramente constituye una de las tareas de la teoría crítica el declarar esto.

Permítanme que les diga aún otra cosa que me da que pensar: periódicos y revistas, radio y televisión, cuando es cuestión del trato con hombres de Estado, siempre acostumbran a hacer resaltar los sentimientos amistosos que esos caballeros abrigan los unos para con los otros. Siempre salen fotografiados sonriendo, incluso los representantes de los llamados Estados civilizados, los cuales conversan con asesinos de masas, que entre tanto han llegado a ministros. En raras ocasiones leemos palabras tales como bribón o asesino de masas. Y, sin embargo, todo el mundo sabe que en una serie de Estados, algunos ministros han llegado al poder gracias a haber encarcelado a innumerables personas inocentes o haberlas asesinado en forma horrible; esto sucede todavía hoy.

No en cada uno de nosotros surge el anhelo de que estos horrores sean ya suficientes, que tiene que haber Alguien que compense a las víctimas inocentes al menos después de su muerte, que les haga bien, especialmente cuando murieron por defender sus propias convicciones. Por esto he hecho alusión a la teología, que es la que cultiva este anhelo, y con ello quiero justificarme ante aquellos de ustedes que, en el sentido de la ilustración, se sienten algo descontentos por haber dicho yo que debemos en cierto modo conservar la religión.

Estoy hablando de la crítica de la sociedad, según el aspecto que ofrece hoy, cuando menciono esos indignantes sentimientos de amistad para con unos representantes de Estados terroristas. Esta amabilidad tiene que ver, naturalmente, con la situación internacional, puesto que si no se es amable con esos asesinos, entonces serán amables con ellos otros Estados, y las cosas irán aún peor. Debemos comprender claramente que una de las teorías más importantes de la filosofía, la llamada teoría crítica, es la que afirma que el «progreso» se paga con cosas horribles, negativas. Piensen ustedes por un momento que los Estados que hicieron la Segunda Guerra Mundial contra Hitler y nos liberaron, jamás habrían iniciado una guerra por el hecho de que Hitler había atormentado y asesinado seres humanos, sino que lo hicieron debido a conflictos del poder político.

Permítanme que hable de problemas más sencillos. Pero antes de que comience a hacerlo, me gustaría aún decir, debo decir, que si los Estados civilizados no invirtiesen también mucho dinero en armamento, haría mucho tiempo que estaríamos ya bajo el dominio de aquellas potencias totalitarias. Cuando uno critica, debe saber también que los criticados a veces no pueden obrar de un modo diferente a como lo hacen.

Ahora me gustaría tocar un punto importante de la actualidad, el referente al sentido del leer y el escribir. En el siglo XVIII, el leer y el escribir tenían una importancia maravillosa. Cuando las personas leyeron, comprendieron que el orden que entonces aún predominaba, el orden feudal, ya no era necesario, y que cada ser humano tenía derecho a ser independiente. Con esto contribuyeron a la renovación, al progreso que vino al mundo por medio de la Revolución francesa y otros acontecimientos. En la actualidad, el leer y escribir ya no tiene tanta importancia, porque el inmenso nú-

mero de periódicos, revistas, libros, y además la televisión, la radio, el cine han acostumbrado a la gente a recibirlo todo para luego estar informada para poder contar a otros todo lo que uno sabe. La importancia de cada palabra ha disminuido por ello decisivamente.

Yo conozco a algunos que ven esto y expresan su preocupación. Vivimos en un tiempo en el que la gente lo lee todo y, como consecuencia de ello, queda en gran parte inmunizada contra lo que sucede en el mundo. La protesta de los estudiantes que se han rebelado en Alemania y en muchos otros países, se refería a estas cosas. Debido a que también leen periódicos, se han fijado finalmente en lo que figura en la primera o en la segunda cara de las hojas, lo que habla de política. Así, en Alemania, se hizo una manifestación contra la solemne recibida que se le dispensó al sha de Persia. A menudo les he dicho a mis estudiantes que es tremendo lo que hacen. Se manifiestan contra el sha de Persia, en vez de, por ejemplo, estudiar lo que sucede en las cárceles alemanas, la injusticia que domina en el individuo, cosas que quizá podrían mejorarse realmente. Al sha no le podéis destronar, les digo, y aun cuando pudieseis destronarle, probablemente vendría algo al menos igualmente malo.

Esto debemos acogerlo en nosotros, debemos incorporarlo a nuestra crítica. Antes esperábamos en la revolución en Alemania, porque reinaba el nacionalsocialismo. Hoy nos interesan esencialmente cosas más concretas en los Estados en los que nosotros mismos vivimos. Aquí ofrezco otro ejemplo de lo que la humanidad paga por el progreso, no a nivel político, sino puramente social: me refiero a lo que le sucede a la religión a causa de la ciencia, no sólo a causa de la llamada teoría tradicional, que afirma que ella es la única teoría correcta y considera como especulación todo lo demás, sino las ciencias naturales. Es necesario que cada cual haga por sí mismo la siguiente reflexión, yo sólo puedo dar un impulso para ello. La Tierra es, para la religión, el centro. Dios dirigió hacia ella su atención esencial, e incluso, en el cristianismo, envió su Hijo a la Tierra para redimir a los hombres. Si la ciencia tiene razón, y en su sentido la tiene, entonces la Tierra es un pequeñísimo átomo en medio del Universo infinito, como dijo Schopenhauer, cubierto por una capa de moho poblada de microbios. Suponer que uno de estos microbios, el hombre y su vida tiene alguna importancia para la eternidad, requiere para el pensamiento al menos un es-

fuerzo extraordinariamente grande. Pero permítanme que les diga respecto a esto unas palabras de la filosofía crítica.

La ciencia tropieza con unos límites más allá de los cuales no puede declarar nada. Piensen ustedes que este Universo, en el que la Tierra y con mayor razón los hombres aparecen como una *quantité négligeable*, ante todo no es sino una idea en la consciencia de los hombres. La Tierra es un concepto, y dijo una vez un gran filósofo que si se triturasen todas las cabezas, ya no existiría entonces lo que nos imaginamos como la Tierra y el Universo, porque se trata de una idea del sujeto pensante.<sup>6</sup> En lo que sabemos se encierra siempre nuestra propia función intelectual.

La teoría crítica tiene la misión de expresar lo que en general no se expresa. Debe, por consiguiente, señalar el costo del progreso, el peligro que, como consecuencia de él, destruye incluso la idea del sujeto autónomo, la idea del alma, porque frente al Universo aparece como nada. Al final, si alguna catástrofe no destruye la vida por completo, habrá una sociedad totalmente administrada, automatizada, que funcionará de un modo estupendo, en la que el individuo puede ciertamente vivir sin preocupaciones materiales, pero ya carece de toda importancia. La diferencia entre ministros y simples guardias urbanos será entonces muy escasa, ya que, si en el ministerio se pulsa un botón o en el cruce de unas calles, para hacer aparecer la luz verde o la roja, todo dependerá de que se aprenda a manejar en determinados casos los autómatas que cuidan de que la sociedad funcione. Porque, después de todo, queremos que el mundo sea unificado, queremos, después de todo, que el Tercer Mundo ya no se muera de hambre o tenga que vivir junto a la frontera del hambre. Pero para alcanzar este objetivo, habrá que pagar el precio de una sociedad que represente precisamente un mundo administrado.

Ahora bien, esto no significa para nosotros (y con esto reanudo el tema que comencé a tratar al final de la última conferencia: «Teoría y práctica») que tengamos que cruzarnos de brazos, que debemos aceptar simplemente el curso de las cosas. Más bien deberíamos conservar lo que antes llamaban liberalismo, la autonomía del individuo. Estuvo limitada a un grupo relativamente reducido, y nos interesa conservar para el mayor número posible de personas la au-

6. Descartes. (N. del Ed.)

tonomía del sujeto, reforzar una condición social en la que el individuo pueda desarrollar sus fuerzas. Lo que Marx se había imaginado como socialismo es en realidad el mundo administrado. No conoció la automatización y sus computadoras, de lo contrario, habría comenzado en este punto a meditar acerca de la sociedad correcta. Nosotros queremos conservar el mayor tiempo posible la independencia interna y la satisfacción interna del individuo humano, y con ello la oportunidad de su solidaridad con los otros seres humanos.

Aquí vuelvo a la teología, porque no quiero que ustedes acepten simplemente mi teoría, la teoría crítica, sino que la discutan. La teología tuvo en otro tiempo la función de procurar que, incluso sin una policía muy extensa y hábilmente formada, una persona respetase a la otra, al menos dentro de la misma sociedad, y que no cometiese ningún delito. La creencia en el cielo y en el infierno ejercía una gran función social. Mientras la mayoría de los hombres eran aún creyentes, no hacían las cosas que son malas, porque había una justicia superior. Hoy, en la época de transición, se observa que la religión va perdiendo esta función en una medida alarmante. Puede preverse que al fin será asumida esta función por hábiles instituciones sociales. Todos los modos de comportamiento humano se remontan a la familia y a la escuela. Pero ni la una ni la otra pueden ya en amplia medida cumplir sus funciones. La autoridad del padre va disminuyendo; sobre todo, el amor de la madre ya no tiene su antigua importancia. Esto se relaciona con la emancipación de la mujer, que le permite ejercer una profesión: necesariamente el hogar y los hijos ya no lo significan todo para ella. Aquí nos encontramos con otro ejemplo de que todo progreso tiene que pagarse.

El fracaso de la familia en el campo de la educación plantea a la escuela nuevos problemas. Esto afecta también a la escuela superior y a la Universidad, ya que ellas son las que forman a los maestros. Permítanme ahora que les mencione algunos puntos de la Teoría crítica que se refieren a las universidades. Ante todo, la especialización. Es tan general, que el conocimiento de las especialidades disminuye. Leemos en Ortega y Gasset:

«El descubrimiento de una técnica que permita ir al paso de los actuales progresos de la ciencia constituye uno de los asuntos más importantes y urgentes de la humanidad. Si el hombre no consigue descubrir los medios para dominar esta

exuberancia, se asfixiará bajo ella. Fuera de la jungla de la vida hay una segunda jungla que originariamente debía reducir a la primera. Si ha de ser una misión y un deber de la ciencia el poner orden en la vida, hoy es necesario poner orden en la ciencia misma. Es necesario organizar este orden, y como quiera que no es fácil reglamentarlo, debe crearse al menos la posibilidad de asegurarle un sano porvenir. Es, por consiguiente, necesario que las concesiones de una ciencia individual al menos se transmitan en forma completa.» (¡Pensemos en la filosofía!) «Es necesario volver a consolidar las fuerzas vitales y configurarlas de forma que armonicen con la vida humana, por la cual y para la cual fue creada esa ciencia. De lo contrario —y con ello quisiera advertirles a ustedes contra un eslogan muy conocido y totalmente infundado—, la ciencia desaparecerá, y el hombre no se interesará en general por ella.»

Esto tiene mucho que ver con la especialización. Quisiera aquí repetir para ustedes una frase que resulta especialmente característica para la Teoría crítica en los tiempos actuales, la de que la sociedad ya ha dejado tras de sí a la era burguesa, al liberalismo. Pero la Universidad como un todo aún no ha entrado, por muchas razones, en esta nueva fase. Un futuro profesor que haya de enseñar en un instituto alemán debe conocer griego, griego antiguo. Pero no necesita tener idea alguna de medicina, ya se cuidan de ello los colegios médicos; el médico debe aparecer como alguien que sólo da recetas, que él sólo lo sabe todo. El pobre estudiante de instituto, ni siquiera en las clases superiores, llega a saber lo que significa el cáncer. Los métodos más sencillos de la medicina, la definición corriente de las enfermedades, la relación de las enfermedades entre sí, de todo ello no se habla para nada en la escuela. Los mismos médicos se convierten cada vez más en especialistas, y aquellos de entre ellos que saben algo acerca del ser humano entero, son cada vez menos. El decano de una Facultad de Medicina dijo una vez: siempre se afirma que el médico práctico ya no constituye propiamente una profesión actual, sólo hay especialistas. Naturalmente, explicaba él mismo, que tenemos necesidad del médico práctico, ¿quién, entonces, debería enviar los enfermos al especialista? Ésta es su misión.

El estudiante que más tarde será profesor de instituto, debe, en Alemania, como hemos dicho, estudiar griego, pero, fuera de las asignaturas que él luego enseñará, no necesita,

por ejemplo, nada de pedagogía. En gran parte, con razón, ya que la psicología, de la que él también tendría necesidad, se encuentra en una mísera situación en las universidades, figura entre las asignaturas que hace mucho tiempo que no se cultivan como deberían cultivarse.

Permítanme ahora que hable de un tema que me parece especialmente importante, el tema relativo a la demagogia. En la Universidad se enseña historia; sin embargo, el estudiante no aprende nada acerca de lo que es especialmente importante para el mundo en que vivimos, acerca de lo que llaman demagogia, y sobre la forma como ésta opera. Desde Pedro el Ermitaño en la primera Cruzada hasta la era de Hitler y Stalin y sus sucesores, los trucos demagógicos siguen siendo esencialmente los mismos. Les ofrezco a ustedes algunos de ellos. El demagogo se designa a sí mismo como héroe, que al propio tiempo es un mártir, cuya vida está continuamente amenazada. Habla siempre en superlativo, pero sobre todo repite incansablemente que «nosotros» somos los buenos y los demás son los malos. Los demás (las personas de otras naciones o en la nación propia, cuando están contra él o también cuando sólo figuran en otro partido) nunca tienen razón, sólo la tiene él. Dice que pertenece al número de las personas sencillas; no obstante, es un hombre refinadamente hábil, que conscientemente usa todo un instrumental de trucos. No existe un término medio, sólo hay términos opuestos. Se supone que él es siempre el atacado, el que debe defenderse: «Tenemos que rechazar la agresión.» Para el demagogo, sus adversarios y lo que éstos hacen es algo sucio, son repugnantes bichos a los que hay que exterminar. En él desempeña un gran papel la exhortación a la «vigilancia», porque nuestros adversarios están tramando contra nosotros una «conspiración». Las alusiones a conspiraciones y a hechos misteriosos y amenazadores sirven para que este demagogo tenga en constante tensión a sus partidarios. Procede por medio de veladas alusiones. «Podría aún decirles mucho más», pero no dice nada. Se trata de unos cuantos trucos que aparecen una y otra vez. Si con el «nosotros» se piensa en los alemanes o en los griegos o en los rusos, el «nosotros» son siempre «los buenos» y «los otros» son «los malos».

Si en la escuela se indicase lo que es demagogia, en oposición a un discurso en el que se trata de la verdad, los alumnos podrían quedar entonces inmunizados contra la se-

ducción demagógica. Es preciso ofrecer ejemplos a los alumnos y demostrarles con detalle que lo que se nos ha transmitido acerca de Pedro el Ermitaño se parece asombrosamente a las prácticas de los actuales demagogos.

Todas estas cosas se aplican también en parte a los rebeldes actuales, por ejemplo, a la justificada rebelión de los negros. En un coloquio con unos investigadores americanos, que realizaban estudios sobre la rebelión de los negros, formulé la siguiente pregunta: «¿Habéis investigado a quién tiene más miedo el negro de término medio, si teme más a los negros o a los blancos?» La respuesta fue: a los negros. Entonces me acordé de que, hace unos ocho años, telefoneé a un amigo negro en Harlem para decirle que yo me encontraba allí, en Nueva York, de visita, y que estaría bien que nos viésemos. Le pregunté si debía ir yo a su casa. La respuesta fue: «¡Por el amor de Dios! Si vienes, o no volverás a salir de mi casa por tu propio pie, o yo ya no podré seguir viviendo aquí, por tener amistad con un blanco.» El terrorismo de los negros activistas contra los otros negros es mucho más fuerte de lo que se cree.

Hoy en día hay muchas «rebeliones» y se dice siempre que estos rebeldes son «inconformistas». Entonces yo suelo preguntar: «¿Qué ocurre entonces cuando uno de nosotros tiene una opinión completamente diferente?» «Ese tal tiene que conformarse a la opinión general», es, por lo común, la respuesta. Todos estos problemas forman parte de la consideración crítica de la sociedad actual, y ellos, a su vez, permítanme que se lo diga ahora, son inconformistas.

Finalmente, quisiera volver de nuevo a la relación entre la teoría y la práctica. Es preciso comprender claramente qué es lo que prácticamente puede hacer el individuo o qué es lo que pueden hacer un grupo o todo un país o incluso una unión de países. La teoría se enfrenta a estos casos en forma muy diversa. El individuo puede intentar, al menos preocuparse por ello, que en las escuelas se enseñe algo acerca de los cambios del cristianismo o acerca de las deformaciones que ha sufrido la doctrina de Marx en la historia de los partidos que se denominan a sí mismos marxistas. Todas estas cosas han quedado grandemente descuidadas, y así hay aún muchos ejemplos de cómo puede el individuo actuar prácticamente en pro de su idea. Sin embargo, en ello hay que renunciar a la cooperación de los llamados activistas, que tanto se parecen a los demagogos, porque no quieren ver en la

sociedad actual lo que merecería la pena de conservarse y, a ser posible, transformarse. También los conceptos y los valores mudan su significado, un ejemplo lo tenemos en la diferencia de conservadurismo y mentalidad revolucionaria. El verdadero conservador se encuentra en muchos casos, no siempre, más cerca del verdadero revolucionario que del fascista, y el verdadero revolucionario más cerca del verdadero conservador que de lo que ahora llaman comunismo. Podría ofrecerles ahora ejemplos de cómo muchos conservadores en Alemania tuvieron el valor suficiente para protestar contra el nacionalsocialismo.

Permítanme, para finalizar, unas palabras todavía sobre la diferencia de pesimismo y optimismo. Pesimista es, en realidad, mi idea sobre la culpa del género humano, pesimista en relación con la idea de hacia dónde corre la historia, a saber, hacia el mundo administrado, es decir, que lo que llamamos inteligencia e imaginación desaparecerá en gran parte. Una vez escribí: «El grande y necesario sentido del pensar es hacerse superfluo a sí mismo.» Pero, ¿en qué consiste el pesimismo, que comparto con Adorno, mi fallecido amigo? Consiste, a pesar de todo ello, en intentar realizar aquello que se considera como verdadero y bueno. Y así, nuestro lema fue: ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos.

(1970)

## 1. Poder y conciencia

Poder y conciencia son fenómenos históricos. Oponen resistencia al intento de una definición sencilla, como es corriente en las ciencias naturales. Lo que puede decirse sobre ello en breve tiempo se refiere a aspectos que el que habla considera importantes en aquel momento. El poder del cual yo estoy hablando no es el del individuo sobre sí mismo, sino el político, el poder emparentado con la economía. La conciencia de la que estoy hablando se refiere a esta clase de poder.

Los países libres se declaran partidarios de la democracia. La conciencia debe residir en todos los ciudadanos, no solamente en los gobernantes. Sin embargo, la relación entre ciudadanos y gobierno sólo es directa en muy contadas ocasiones. Constituyen instancias mediadoras sobre todo los partidos, los órganos de la opinión pública, los medios de masas, los periódicos, la radio, la televisión, y muchas otras cosas más. Los medios de masas, a su vez, actúan sobre la relación entre el partido y el gobierno y entre el partido y los ciudadanos, y los partidos actúan sobre los medios de masas. El mecanismo es complejo. En los medios de masa, que en general atienden a la circulación, se imponen, subordinados a la integridad de la intención, a la buena voluntad, grandes intereses. Dependen de la popularidad, de la benevolencia de una serie de instancias, y también de la economía. El orden y la selección de las noticias ejercen su influencia, aunque en sí sean correctas.

Esto ya lo temía Jean-Jacques Rousseau, el pensador a quien se remonta sobre todo la teoría de la democracia en la Europa continental. Electores y gobierno deberían conocerse directamente, permanecer en contacto constante, hablar entre sí y tratarse de continuo, para que la democracia no perdiera su sentido. Este filósofo vio, y lo dijo, que los partidos poderosos, no menos que las grandes diferencias de fortuna, y nada digamos de los denominados *lobbies*, las poderosas influencias en los bastidores de los parlamentos, debían modificar la democracia en cuanto a su calidad. Trans-



ferido a Francia por su pedantesco discípulo Robespierre, el modelo de Rousseau contribuyó a condicionar el régimen del Terror. La historia de Francia en los últimos ciento cincuenta años no fue ninguna obra brillante de la democracia, como antes se enseñaba en la escuela. Sabido es que en ese breve período de tiempo, los prusianos liberaron de césares a Francia por dos veces. Rousseau tuvo el presentimiento de la problemática de la democracia en los grandes países.

En teoría, el poder debería residir en los gobernados. Se hace necesario que sigan continuamente los asuntos de su país, ya que se trata de su conciencia. Aquí, la conciencia equivale a la idea de lo que es mejor para el todo. Entre el egoísmo personal del individuo privado y aquello que él considera como el interés de su país, existe una diferencia, aun cuando ambas cosas puedan converger. En el hecho de que cada cual está en condiciones de anteponer el todo en las decisiones políticas, se basa el concepto clásico de democracia, concepto bajo el cual se ejerció el gobierno en el continente. (En la Inglaterra liberalista se desarrollaron otras teorías más realistas, en las que el interés privado desempeña un papel más importante. Entre la resultante de los intereses privados y el bien del Estado reina una armonía preestablecida.) Émile Durkheim prosiguió más adelante la teoría de Rousseau acerca de la conciencia política. Según él, la moral individualista se encuentra en crisis, está «irrevocablemente destruida». Dado que la división del trabajo se ha convertido en la fuente esencial de solidaridad social, se convierte, en vez de los individuos, en la base del orden moral.

El bien del Estado, al cual uno pertenece, debe, según Rousseau, constituir el punto de vista más elevado. La teoría, que en el siglo XVIII significa un progreso, ha mostrado su reverso en los siglos XIX y XX. El concepto de nación se ha convertido en un ídolo. *Right or wrong, my country*. Reconocida por mentes experimentadas, tales como Goethe, Schopenhauer, Grillparzer, ya en la época de su desarrollo, como una categoría de gran porvenir y al propio tiempo funesta, la nación ha iluminado el desarrollo de las grandes revoluciones y guerras y se ha adueñado de la Tierra. El poder propulsor de la historia ya no es directamente, como en la época victoriana, durante la hegemonía de Europa, la competencia de los diferentes empresarios, sino que es la rivalidad de las naciones, más bien la ambición de lo que en todas partes recibe este nombre. La lucha por la liberación del pensamiento,

que fue el tema principal en la historia reciente de Europa, ya ha sido librada. Su resultado, la ciencia y la técnica modernas, es importado de los otros continentes. Para ello ya no se requieren grandes individuos. Su lugar es ocupado por la colectividad y los funcionarios. En la economía, ya hace tiempo que terminó la soberanía absoluta del patrón. De la cooperación de los interesados entre sí y con el Estado se forman nuevas estructuras de poder, cuyos símbolos son al mismo tiempo los nacionales.

También la religión se ha visto afectada por el desarrollo. El cristianismo proclama el valor de las almas individuales. Con su doctrina de la eternidad les ha atribuido una importancia ilimitada. En cambio, los dogmas que la actualidad reconoce absolutizan la nación y, en un caso dado, la conquista del mundo, ya sea en la paz, ya sea en la guerra. En África, el Islam celebra sus éxitos. Es más adaptable a la nueva mentalidad que el evangelio del amor a los enemigos. Las expediciones bélicas, la conversión por la fuerza, el exterminio de los enemigos, jamás estuvieron en contradicción con el concepto de Dios que tenía el profeta. La conquista de los territorios que actualmente llevan el nombre de Pakistán supera en horrores a la mayoría de los episodios de la historia. El Islam posee una especial afinidad con el poder nacional. En cuanto a los actos de violencia de la Cristianidad, se requeriría la interpretación paradójica, la perversión de la doctrina por ella invocada. En forma completamente consecuente, en el Reino Milenario, el cristianismo se hizo sospechoso a los nacionalistas que organizaron la más desenfrenada de las orgías. Para el cristianismo, el poder de la nación, y ni siquiera el bien del pueblo, no constituía ninguna idea irrevocable según la cual cada cristiano debiera gobernarse. Los éxitos en la existencia tal vez sean considerados como una confirmación por los calvinistas, pero según la doctrina del fundador no significan nada.

En Alemania, Kant tomó el pensamiento de Rousseau y lo arregló. Según Kant, también las acciones privadas deben seguir los principios cuya validez el que actúa puede desear también para la comunidad. Está convencido de que cada cual debe conducirse siempre de forma que el principio por el cual se rige pueda tener validez para el todo. Éste es el contenido del imperativo categórico, el cual determina el concepto de la conciencia. Ni Dios ni el padre carnal tienen en ella la preeminencia, sino la sociedad humana, pero *toda*

la sociedad humana, no simplemente la propia nación. Esto es lo que hace la diferencia con respecto al todo. La filosofía práctica de Kant está mucho más cerca del espíritu del cristianismo que el idealismo de Fichte y de Hegel. Según la doctrina de Kant, reina una tensión entre lo que prescribe la conciencia y las leyes de eterna vigencia. Mientras están en vigor, hay que obedecerlas, el caos es peor que incluso un orden malo, a no ser que se convierta en una burla para su propio concepto, como sucedió en la Alemania de Hitler, ante la cual la filosofía kantiana, incluso el pensamiento kantiano en general, fracasó. Pero aquel otro orden según cuyos principios debe regirse en todas partes el que actúa, donde no lo prohíbe ninguna ley positiva, no es el orden de lo existente, sino de algo espiritual, como es la razón. Conforme a la razón, la libertad de cada cual debe restringirse en la medida en que lo haga necesario la libertad de los demás. A diferencia de lo que ocurriría con Rousseau, habita en la conciencia, tal como la concebía Kant, la utopía, la idea de una sociedad conforme a la cual debe medirse también el propio Estado. La ética de Kant es formal, pero no tan formal como a veces parece. Confiere a la conciencia un criterio de poder. Lo que mejor puede ilustrar la doctrina de Kant es lo opuesto a aquella consigna que encuentra partidarios no solamente en el Este: lo bueno debe ser aquello que es útil para la colectividad.

Cuanto más es capaz la conciencia de los gobernados, frente a la sociedad adecuada, de determinar el poder en el propio país, tanto más hay que procurar agudizar esta conciencia, para que llegue a ser mejor. Este es el pensamiento de Kant. Si hoy un país se llama altamente desarrollado y otros se llaman subdesarrollados, la decisión no debe depender únicamente del denominado nivel de vida. El himno que canta su elevación es desmentido por todos los casos amargos de pobreza que se traslucen a través de las lagunas de las estadísticas. Sin la conciencia, sin tener en cuenta el contenido espiritual de las instituciones, no es posible emitir un juicio acerca de un poder, aunque se llame diez veces democrático. Lo que significa realmente el asentimiento de los ciudadanos en la era de la manipulación, depende de su concepción personal, de su educación y formación, de la diferenciación de sus sentimientos, de la independencia de su juicio.

El pensar independiente, la exacta fantasía, la identifi-

cación con los demás, el deseo de una sociedad correcta forman parte de las cualidades subjetivas que deben ser suscitadas, difundidas y fomentadas por el poder, aun cuando puedan entrar en conflicto con él, e incluso precisamente por esto; ya que el poder sólo es lo que debe ser cuando él mismo quiere ser mejor y crea las condiciones necesarias para ello. Desde siempre forma parte del Estado el aparato de la defensa. En la actualidad, el espacio que en todas partes ocupa la maquinaria de destrucción, su reproducción y ensachamiento es tan enorme, que determina en gran parte la estructura de la economía y de la sociedad. Sin embargo, cuanto más terrible es la magnitud del poder estatal y de lo que éste entraña, tanto mayor es el deber de procurar que la patria que este poder ha de proteger sea organizada en la forma más humana posible. Tal responsabilidad se cumple no sólo con el hecho de que se pueda comprar mucho, ni tampoco mediante solamente la ampliación del tiempo libre, por muy popular que esto resulte siempre, sino desplegando aquellas capacidades que pongan en entredicho el culto de la cultura de consumo, al que pertenece el consumo de la cultura. El fomento de una serie de ramas del saber en la investigación y en la enseñanza, que actualmente, frente a la competencia de la técnica resulta insuficiente, es una de las condiciones.

Si el poder tiene necesidad de la conciencia para su justificación, se ve afectado por el retroceso de la misma. En muchos estudios, la sociología moderna se ha ocupado de ella. Tiene que ver con la familia. El proceso de transición hacia la familia pequeña se hace general. Si no yerran los mejores psicólogos, la formación de la conciencia, cuya disposición se encuentra en todos los individuos, depende en gran parte del destino de la infancia. Lo que habla desde el interior de un hombre, la exigencia de verdad y justicia, de diligencia, honradez, fidelidad, piedad, le fue inculcado en la familia. En otros tiempos, el padre exigía tales cualidades y procuraba exhibirlas él mismo. Cuanto menos violentamente las inculcaba, cuanto más ayudaban en ello el amor y la inteligencia de la madre, tanto mayor era el brillo que tales cualidades adquirirían para el niño, tanto más naturalmente eran practicadas. En la actualidad, al pasar un número cada vez mayor de sectores de la enseñanza a los poderes sociales, a la escuela, a los compañeros, a los clubs deportivos, el desarrollo se realiza en forma menos diferenciada. El hombre



que vive en el mundo de la administración tiene que reaccionar más a signos que a postulados interiores. Estos se ven sustituidos por constelaciones externas ineludibles. El control del poder va pasando cada vez más a otras instancias. Cuanto más débil es el individuo, tanto menos permanece entregado a la conciencia, la cual va retrocediendo.

En la actualidad, la democracia se ve relativizada también por el hecho de que al individuo le es imposible tener una visión de conjunto de la política. Cuanto más extenso es el servicio de noticias, cuanto más brillante es su actuación, más confusa resulta la imagen del mundo. La tutoría resulta inevitable. Lo que significan realmente los actos de cada uno de los estadistas e incluso de los partidos, es algo que apenas lo sabe el iniciado. En las medidas internas intervienen intereses extrapolíticos y viceversa; para realizar su cometido, los poderosos precisan de vastos conocimientos, y es demasiado grande la tentación de intercalar abreviaciones de todas clases en el difícil sendero del gobierno; el concepto de un control del poder por medio de la conciencia de todos los individuos suena a algo ingenuo, porque el hecho de haberse acortado las distancias en el mundo lleva consigo que cualquier paso político sólo puede ser juzgado por una hueste de expertos en cuanto a sus repercusiones. En la época en que Alemania organiza la democracia, ésta se ve sumamente amenazada en todo el mundo, por importantes razones. Cuando, frente a la tendencia general, en los Estados democráticos, la conciencia interviene en el poder, tales Estados se ven en situación más difícil que las dictaduras. La maquinaria totalitaria funciona sin fricciones. No me atrevo a predecir a quién pertenece el futuro. En todo caso, se requiere una voluntad inquebrantable para aferrarse a la libertad política. Si la joven generación ha de desarrollar tal voluntad, es necesario que se la ayude mucho. Ante todo, los educadores deberían ocupar en la sociedad un puesto distinto del que hoy se les asigna, los educadores de cualquier grado y los educadores de los educadores. La relación adecuada entre poder y conciencia exige un esfuerzo espiritual y organizador, para el que existen pocas perspectivas en la sociedad. Es que tiene otras cosas que hacer. A la mayoría les interesa el poder o el disfrutar del tiempo libre, en lo cual apenas se deja que intervenga la conciencia.

(1962)

## 2. Ideas sobre la educación política,

La cuestión de la que aquí vamos a tratar, acerca de cómo puede superarse educativamente una actitud nacionalista, que tiende al antisemitismo y al odio de grupo en general, ya se ha planteado a menudo, y poca cosa de nuevo puede decirse sobre ella. Por consiguiente, sólo podemos ofrecer aquí una nueva reflexión sobre el mismo tema. Preguntaremos ante todo qué es educación, después qué es nacionalismo y qué es en especial el nacionalismo alemán. Finalmente preguntaremos qué es lo que podemos hacer educativamente. Esto nos lleva al terreno práctico. ¿Es en esto competente un profesor de sociología y de filosofía? La respuesta debe ser afirmativa, ya que el erudito no debería ser sólo un idealista ajeno a la vida, sino que también debería enfrentarse a los problemas cotidianos de su mundo. Y es en este sentido que vamos a hablar aquí del tema.

En primer lugar, nos referiremos a algunas dificultades en la educación que tienen que ver con nuestra cuestión. En sí, el hombre joven busca la autoridad, consciente o inconscientemente, como una autoridad totalmente positiva y querida, como una persona que ayuda o que constituye un modelo. Pero aquí surgen ahora dos peligros, relacionados con el cambio experimentado en nuestra familia: al joven se le niega la autoridad, y como consecuencia de ello, se rebela por despecho. La rebelión de la juventud depende probablemente en muchos casos del hecho de que no hay un padre o alguna otra persona querida a la que se pueda imitar. Es que la juventud siente un gran anhelo de autoridad. La falta de personas de autoridad se relaciona con los cambios sociales, con el hecho de que hoy ya no es necesario seguir las pisadas de una persona de más edad. La ocupación de jornada completa permite que una persona relativamente joven pueda asegurar su existencia financieramente. Se han hecho raros hoy día los casos en que el joven seguía sencillamente los pasos del padre, como sucedía en la burguesía del siglo XIX, en que el padre era atendido y apreciado por este motivo. En vez de esto, existe hoy la rebeldía.

Debemos tener presente que la generación que colaboró con el nacionalsocialismo era ya una generación a la que en la educación le había faltado esta autoridad positiva. Así, pues, la generación que sucumbió al autoritarismo nacionalsocialista había sido educada precisamente todo lo contrario de la manera autoritaria. Más bien creció en los primeros años de la Guerra Mundial y después de ésta y hubo de verse privada precisamente la autoridad auténtica y querida.

En segundo lugar: el segundo peligro se relaciona con el primero. Si, en la falta de autoridad, no se llega a la rebelión, se produce entonces una fijación del carácter en una fase más primitiva, o sea, que el joven se comporta de la manera como él se imagina al padre y a la madre. El joven se orienta, por ejemplo, según la independencia que él imagina en el padre; adopta un tono de suficiencia y experimenta toda intromisión, incluso toda regla como una aprobación. En las muchachas, este proceso se desarrolla de modo que quieren dárseles de mujeres maduras cuando aún no lo son; algunas de ellas adoptan un tono maternal, sin que a ello corresponda la debida experiencia; o se ocupan pronto de los hombres, no por amor, sino porque quieren cooperar con lo que les parece el papel propio de la mujer madura. En el fondo, tales personas son de compadecer.

La imagen contraria de esto (y esto es lo que interesa en la educación) la ofrece la persona que no es determinada por ninguna carencia, consciente o semiconsciente, sino que tiene la impresión de poseer todo lo de la cultura en la que vive. Esta persona no necesita tener ansia de poder, porque en una medida razonable ya lo posee. Tal persona no es envidiosa y puede ser generosa. Precisamente la envidia vital es característica de las personas que sienten la falta de algo. Y así es también extraordinariamente significativo, e importante con relación a las cuestiones educativas, observar el hecho de que la envidia es un sentimiento básico de muchas personas. Cuando a tales personas se les regala algo o se les hace objeto de alguna atención, lo cual, después de todo, proviene de cierta posesión por parte de la otra persona, el primer sentimiento manifestado no es la gratitud, como debería esperarse, sino la envidia. Esta envidia es peor que el odio. Y La Rochefoucauld, como inteligente psicólogo, dice muy certeramente: «La envidia es aún más irreconciliable que el odio.» Aquí nos encontramos con un factor que se relaciona muy estrechamente con todo nacionalismo.

Ahora bien, en la educación se trata de hacer que el joven no sea ambicioso de poder ni sea envidioso. Para conseguirlo, se requiere la experiencia en toda su amplitud. Cuando uno se pregunta qué es en realidad la libertad (y ciertamente no sólo en sentido político), entonces existe en gran parte la posibilidad de encontrar en muchas cosas un verdadero goce, y de ser feliz de muchas maneras. Un ejemplo para la interpretación de esta amplitud de experiencia lo tenemos en el vino y en el acto de beber vino, en la forma en que realiza este acto el bebedor de vino, el cual descubre con ello toda una relación cultural y gustativa de la cual obtiene sobre todo alegría. La palabra cultura, después de todo, se relaciona esencialmente con el cultivo, el crecimiento de la uva y el acto de beber el vino. Pero la alegría hace precisamente mejor al hombre. Las personas que son felices, que son capaces de estar alegres y ven muchas posibilidades para la alegría, no son tan malas. Y no es casualidad que la palabra gusto, incluso en las cosas más elevadas, incluso en las cosas de arte, se derive del placer material. Dícese de Kant y de Goethe que fueron muy entendidos en vinos, pero esto quiere decir que, cuando estaban solos, no estaban realmente atormentados por la envidia, sino que tenían la posibilidad del goce, la amplitud de la experiencia.

Cuando uno va en el tranvía, puede mirar a las personas de forma que en sus caras crea leer cosas así: «A ése le van las cosas mejor que a mí», o: «Ése es quizás un adversario político mío.» En suma, ve en las personas algo que guarda relación con su propia situación de conflicto íntimo, y se retuerce de envidia. Pero si ha aprendido a gozar, si, a base de una gran amplitud de experiencia, ha adquirido al propio tiempo un conocimiento de los hombres, las caras de las personas pueden decirle muchas cosas y cosas interesantes, y quizá se desarrolle una conversación y el rutinario viaje en tranvía llegue a convertirse en un placer.

La falta de amplitud de experiencia se observa hoy muy claramente en un punto en el que en realidad parece haber el mayor número posible de experiencias, en el turismo moderno. No se necesita más que observar cómo muchas personas van apresuradamente de un lugar a otro, de curiosidad en curiosidad, y se ve que en realidad ya no son capaces de una experiencia propiamente dicha. Aquí no está de más el decir algo respecto al siglo XIX. El ciudadano de ese siglo, que vivía con cierto bienestar, tenía aún la posibilidad de

educar a sus hijos (y ciertamente sin manipulaciones) de forma que pudieran alcanzar cierta amplitud de experiencia y capacidad de gozar. Se trata de un proceso educativo que recibe el nombre de mimetismo. No logra sus resultados con ayuda de recomendaciones directas ni de una llamada directa a la atención. Más bien debe el niño, a una edad relativamente temprana, poder imitar la vida de alguien que sepa hacer experiencias. Cuando un niño de doce años ha realizado la experiencia de ver cómo su padre tomaba de la biblioteca un libro que quizás había adquirido en determinada ocasión, ocasión que ahora le refiere, y cuando, luego, el padre muestra al niño un pasaje determinado del libro, entonces el niño sabe lo que es un libro, y una biblioteca habrá dejado de ser para él una mera montaña de papel. El niño recibe esta experiencia en forma mimética. Podría decirse que el ser humano llega al mundo como si fuese un aparato de resonancia. Puede haber, por consiguiente, un aprendizaje de la felicidad y un aprendizaje del gozar. Pero en nuestro mundo social actual tan cambiado, hay muchos obstáculos que se oponen a esta posibilidad. Falta la infancia resguardada, porque ha sucedido algo que no existía antes de la Revolución inglesa y de la Revolución francesa, y observaremos de paso que la Revolución inglesa fue menos horrible, porque también la cultura inglesa poseía un carácter más estable que la cultura francesa. En el caso de este cambio se trata de una subida de las masas. Es característico de nuestra época el que masas de seres humanos han alcanzado un más elevado nivel de vida sin haber llegado al propio tiempo a una cultura más alta. No han alcanzado su bienestar, como ocurría en la burguesía, a base de un largo trabajo.

En Europa, la cultura ha crecido paulatinamente, y hoy en día, tanto las masas de los países en los que vivimos, como también las de las llamadas naciones recién llegadas o que están llegando, están subiendo velozmente hacia un mejor nivel de vida. Pero en ello no se ha suprimido un largo y doloroso desarrollo. Es verdad que viven mejor externamente, pero falta el dominio espiritual y la obtención de una cultura espiritual que sólo puede adquirirse a base de un largo desarrollo lleno de graves luchas.

Pero la superación del prejuicio y la actitud de tolerancia sólo son posibles a la persona exenta de envidia, equilibrada, que dispone de amplitud de experiencia. Para esta persona no hay motivo alguno para perjudicar a otros o incluso para

no prestarles ayuda. Esta especie de liberalidad se produce cuando coinciden dos cosas: una vida relativamente exenta de preocupaciones, sobre un determinado nivel, y un largo comienzo, es decir, un desarrollo adecuado.

Con ello nos encontramos ya en la cuestión del nacionalismo, en nuestro caso, del nacionalismo alemán. No se puede alcanzar la historia, cuando se va rezagado. Y a Alemania le resulta esto especialmente difícil, porque es un país en el que todo ha llegado demasiado tarde. Cuando los otros países (Inglaterra y Francia) ya se habían unificado, reinaba aún en Alemania el absolutismo territorial. Esto, ciertamente, en algunos aspectos repercutió en el interior de un modo positivo; así, a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, cuando Alemania aún no podía presentarse en el exterior como una gran nación, desarrollamos la gran literatura, la gran música y la gran filosofía. Pero en esa época, los alemanes no realizaron experiencias políticas de las que posteriormente pudieran echar mano. La responsabilidad política y cosas parecidas no pudieron desarrollarse. Luego, en 1848, tras el interludio de las guerras de liberación, vino el fracasado intento de la unificación. Esta unificación no se realizó hasta 1870, bajo Bismarck, después de que los alemanes hubieran hecho tres guerras y se hubieran enemistado con el mundo entero. El extranjero no miró con entusiasmo la obra de Bismarck. Y ahora que todos los demás tenían sus flotas y sus colonias, que lo tenían todo, tuvieron los alemanes que hacer como ellos, y de prisa, para labrarse un nombre en el mundo. A pesar de ello, se arrastraron al mismo tiempo las antiguas formas, un medio absolutismo, en la medida en que fueron incorporados a la nación de los feudales. Si se pregunta por qué el nacionalsocialismo fue tan terrible, la respuesta es la siguiente: en gran parte, porque se alcanzó demasiado tarde lo que en otros países ya hacía mucho tiempo que había sucedido, la abolición de las diferencias sociales. Después de todo, el nacionalismo produjo una especie de sociedad burguesa, en tanto que ahora ya no había ni feudales ni un movimiento obrero radical, sino solamente, por decirlo así, el pueblo burgués. Hizo una serie de cosas que ya se habían hecho antes en otros países, y que fueron acompañadas de tantos horrores únicamente por el hecho de que se realizaron demasiado tarde. Es el fenómeno terrible de una revolución tardía. Y también lo que ocurre ahora, después del nacionalismo, resulta igualmente tardío entre nosotros, como

el establecimiento de la democracia, en un momento en el que en otros países se ha vuelto de nuevo problemática. Es preciso darse cuenta de que vivimos en una sociedad de masas en la que, en realidad, cada problema sólo puede resolverse mediante una dirección central. ¿Y habríamos de tener una sociedad en la que todos gobernasen? La democracia, tal como la entendemos, fue desarrollada en el siglo XVIII, principalmente por Rousseau, pero ante todo por Locke. En último término, el modelo lo constituyen los cantones de Suiza. Aquí había todavía una asamblea de personas autónomas que tenían un interés directo en la configuración de su comunidad. ¿Qué significa propiamente democracia? ¿Algo que uno puede escoger? Rousseau lo había considerado así. Pero si supiera que en nuestra democracia figuran también partidos perfectamente organizados, seguramente se maravillaría mucho; él no quería partidos, sobre todo no quería gigantescos aparatos de partido. De *mass communications* no tenía aún idea alguna. Entendemos por esto una enorme masa de signos que actúan sobre los seres humanos y conforme a los cuales deben éstos regirse. ¿Y qué es lo que enseña entonces la educación con respecto a la sociedad? Que uno debe guiarse por señales y ha de reaccionar rápidamente, como ocurre, por ejemplo, en el automovilismo y en el tráfico, si uno quiere salir adelante en el mundo. Así, los hombres llegarán a ser mucho más hábiles y mucho más seguros en el dominio de la naturaleza, pero no llegarán a ser autónomos, no llegarán a ser independientes interiormente: al contrario, cuanto más quieran conseguir, menos independientes serán. Ahora bien, en esta situación, quiere establecerse la democracia, en la que todo, con razón, se dirige hacia un Ministerio de Culto e Instrucción Pública, es decir, hacia una instancia central para problemas centrales. En esa democracia se encuentra la uniformización en los partidos, y también allí se encuentra el dinero. Pero la democracia consiste precisamente en que el poder no se encuentre en grandes organizaciones, sino que se halle repartido entre los individuos, o sea, que se encuentre en pequeños grupos. La palabra democracia es peligrosa precisamente porque detrás de ella desaparecen los problemas propiamente tales.

Ahora bien, tras la consideración de estos hechos, ¿qué es lo que puede hacerse concretamente en la escuela? Lo más importante aquí es inculcar a los maestros la forma en que se habla a los niños. Deben contribuir a desarrollar en ellos la

amplitud de experiencia y la capacidad de ser felices, no deben suministrar a los niños la falta de autoridad, pero tampoco aquella autoridad que proviene de una represión interna y que con tanta frecuencia saben crear algunos maestros en las escuelas. Pero no debemos hacer responsables a los maestros, ya que ellos se han desarrollado en una época problemática y se enfrentan a unas clases en las que la enseñanza no resulta fácil. Educadores expertos, precisamente en la medida en que no son educadores profesionales, tales como políticos, estadistas y hombres de negocios, deberían ir a las escuelas para pronunciar conferencias con los maestros y tratar con ellos de los problemas que resultan del trato con los escolares. Esto relajaría también la rigidez de algunos maestros, basada en experiencias históricas. Y todo depende de este relajamiento. En cambio, la cuestión de la enseñanza propiamente política e histórica sólo viene en segundo lugar. Ya que, en realidad, toda enseñanza, incluso la de las matemáticas, es enseñanza política, con respecto a la configuración de la relación entre maestros y alumnos.

Ahora bien, por lo que respecta a la enseñanza política e histórica propiamente dicha, el maestro debe hablar de un modo independiente; y debe querer decir la verdad, que generalmente es más compleja de lo que parece. Es importante contemplar la historia desde el punto de vista de que es una historia de las persecuciones. Se habla demasiado de reyes y demasiado poco de lo que sucedió bajo ellos. Entonces se vería que tampoco la historia alemana está exenta de opresiones y que el pueblo alemán no ha sido el único en oprimir a alguien. No hace aún demasiado tiempo, que los turcos exterminaron a toda una nación, la de los armenios. Y cuando uno alude a estas cosas, entonces también puede hablar de los propios fallos nacionales, sin atribuir demasiadas cosas al nazismo. Hay que aludir también a la problemática de la democracia y explicar históricamente por qué el pueblo alemán no la aprendió en el momento oportuno. Solamente cuando se haya puesto en claro que en el nacionalsocialismo los soldados alemanes fueron heridos y muertos lo mismo que los franceses, ingleses, rusos y americanos, y lo mismo que éstos creían luchar por su patria, podrá hablarse también entonces de los horrores que se cometieron y podrá exponerse de una manera clara cómo la política abusó de las personas. La frase de que el fascismo surge precisamente en los pueblos que son demasiado bondadosos ha sido amplia-

mente demostrada por la historia. Esto se observa si echamos un vistazo a España, Italia y Alemania. ¿Por qué había que haber el nacionalsocialismo en Alemania? Porque allí ciertos sectores temían que los alemanes pudiesen establecer realmente lo que se llama democracia. La República de Weimar no agradó a muchos, y si se la hubiese reformado, entonces algunos no habrían podido medrar a costa de ella.

Simplemente, si se habla de las cosas tal como fueron, los jóvenes advertirán también que el maestro está interesado en la verdad.

Todavía podríamos decir algo acerca del humor. Por ejemplo, desde el fin del nacionalsocialismo, comienza a extinguirse en Alemania. Bajo el nacionalsocialismo todavía existió como una manifestación humana sana contra su sistema. Es evidente que en el inhumano aparato del partido y en contra de él aún se había afirmado cierta integridad humana en el pueblo. Si nos fijamos en las revistas humorísticas actuales, se observa en ellas una grosería y una caricaturización que impresionan desagradablemente. Cuando la revista humorística alemana el «Simplicissimus» representa, por ejemplo, al presidente del Estado francés De Gaulle feo y deforme, demasiado alto para poder pasar por debajo del Arco del Triunfo, se trata aquí de una maligna expresión proyectiva. Evidentemente se manifiesta aquí la rabia producida por el hecho de que *ellos* tienen un líder y *nosotros* no. Es evidente que los hombres no son aquí capaces de buscar lo negativo para luchar contra ello, sino que lo proyectan hacia fuera, sobre los otros. Un ejemplo de esto lo encontramos también en algunas reacciones al hecho, que debe tomarse muy en serio, de que en los años pasados se pintasen en las paredes frases injuriosas de sentido antisemítico. En lugar de condenar esto simplemente, oyesse también decir: Eso les irá bien a los ingleses, ahora podrán volver a insultarnos. Éste es un caso típico de reacción proyectiva, que aquí no proviene, por ejemplo, de un antisemitismo especial, sino únicamente de la necesidad envidiosa de atribuir a los otros lo negativo. Característico de esta proyección es siempre su pragmatismo. Y sobre esta relación debería ilustrar el maestro a sus alumnos, y *ciertamente con ejemplos de nuestros días*. Para finalizar, ofrecemos todavía un último ejemplo:

El autor leyó en un periódico italiano que la Iglesia anglicana se había pronunciado en contra de la inhumana separación de razas en Sudáfrica. Después de todo, podemos ale-

grarnos de esta manifestación, sobre todo porque parece conciliable con la idea del amor cristiano al prójimo y la de humanitarismo. Pero si seguimos leyendo y comprendemos el fundamento en que se apoyaba tal declaración, veremos nuestro gozo en un pozo. Ya que en ella no desempeñan precisamente ningún papel el amor cristiano y el humanitarismo; más bien argumentó así el clérigo cristiano: Si también nosotros; los pastores, decimos que sí a la separación de razas, pronto no habrá ya ningún negro que se pase al cristianismo. Pero esto es mero pragmatismo, y merece la pena hablar de tales casos con los alumnos.

(1963)

### 3. Observaciones acerca de la liberalización de la religión <sup>1</sup>

Quisiera emprender la tarea de confrontar la idea que yo me he forjado, en una determinada conexión entre la civilización y la filosofía, con la situación en la que hoy nos encontramos todos, pero que raramente es comprendida en todo su alcance.

Si, hace cien años o quizá tan sólo cincuenta, hubiese uno afirmado que las religiones predominantes en Europa podrían seguir subsistiendo sin contener explícitamente la creencia en Dios, sólo habría suscitado sonrisas o habría hecho menear la cabeza a los que le escuchasen. Actualmente hemos llegado al extremo de que incluso algunos obispos han puesto en entredicho la fe tradicional en un Dios todopoderoso y, sin embargo, siguen siendo considerados como dignatarios eclesiásticos y como cristianos. Frente a este hecho, se suscita la cuestión relativa a la sustancia que queda de la religión. Conforme a una concepción moderna ampliamente difundida, lo divino sólo se manifiesta en la comunidad de los hombres, en su encuentro y en su relación. La suposición de un Dios que existe independientemente de esta comunidad humana, que la supera y la fundamenta, se ha vuelto problemática. Semejante Dios es evidente que ya no pertenece necesariamente a lo que recibe el nombre de religión.

A mi modo de ver, la religión, en el sentido propiamente europeo y que ahora se ha vuelto discutible incluso en el seno de las comunidades religiosas, ha existido desde la escolástica medieval, que convirtió la religión en un ámbito de vida propio y lo fortificó inteligentemente, de suerte que el no creyente fue tenido no sólo por pecador, sino incluso por loco, cuya razón no funcionaba correctamente. En esta concepción, que estuvo activa hasta el siglo XIX y sigue estándolo aún en algunos lugares, no tiene lugar alguno la idea de un mundo que no se remonta a un Creador todopoderoso y al cual no debe su existencia. Un Ser omnipotente y (a pe-

1. La transcripción de la conferencia fue elaborada por Norbert Leser y Alfred Schmidt sin la cooperación del autor.



sar de todos los padecimientos que hay en el mundo) todo bondad, debía ser, por consiguiente, el origen y el fin del cosmos.

No obstante, la religión no ha sabido traducir a la práctica de la historia por ella dominada y marcada su convencimiento acerca de la existencia de un Dios todobondadoso. Sus representantes no han hecho creíble la suposición de un Dios todo bondad y no la han tratado en el sentido de un Creador y Fundador divino, sino que muchas veces cometieron crueldades y abominaciones que pusieron la religión al servicio de los peores instintos humanos. De ello tenemos tristes ejemplos en las Cruzadas y en la quema de brujas. El despecho de los hombres sometidos a condiciones indignas (precisamente con ayuda de la religión establecida) descargóse equivocadamente sobre víctimas indefensas y objetos de agresión. Debido a este modo de proceder, la religión se puso a sí misma en un grave peligro. También al comunismo le ha ocurrido algo parecido. El comunismo, que se inició para procurar la unión pacífica de todos los países y ante todo de todos los hombres dentro de un país y para abolir la sociedad de clases, estableció en los países por él dominados una sociedad de clases que supera en rigor a la del mundo no comunista. También aquí, la agresión de los hombres esclavizados es desviada hacia amenazas y enemigos externos, concretamente hacia países en los que no existe una tan crasa sociedad de clases.

La religión, volviendo a ella, ha experimentado, pues, por la práctica de los representantes y confesores religiosos, un peligro al que ha sucedido en la época moderna el peligro espiritual por medio de la ciencia. A esta amenaza, que se volvió poderosa desde el Renacimiento, y que, por los descubrimientos de Galileo, Copérnico, Newton y Kepler, que transformaron la Tierra, desde el centro del universo, en una pequeña bolita en medio de un cosmos formado por galaxias, se ha hecho patente, la religión intenta sustraerse, como decimos, a esta amenaza, separándose del campo del saber, que estaba unido a la religión desde los tiempos de la escolástica, y situándose, como tercera e independiente magnitud, junto a los resultados comprobados de la ciencia y junto a unas hipótesis que aún carecen de confirmación científica. Especialmente Lutero y los reformadores hicieron resaltar grandemente la independencia de la fe frente a todas las formas del saber.

Sin embargo, también esta solución, destinada a conjurar un peligro, hizo surgir uno nuevo. Apareció una separación entre la vida cotidiana y las formas religiosas, consecuencia de la separación teórica entre el mundo y la fe. Se produjo una ruptura entre la moral de la vida y del negocio de este mundo y la relación sobrenatural del hombre, la fe se convirtió en un compartimiento estanco dentro de su vida. El individuo, el hombre unitario, se dividió en diversos fragmentos y fue abandonado a las diversas disciplinas. Esta tendencia a la desmembración del ser humano continúa también, en la realidad moderna, en otros campos: por ejemplo, las diversas disciplinas médicas ya no ofrecen la visión de conjunto de la totalidad del hombre. Tal especialización forma parte de la decadencia de la cultura.

Otro intento de superar la escisión entre Dios y el mundo fue realizado por el panteísmo, que hacía de Dios y del mundo una sola cosa y que, en el umbral de la época moderna, halló en Giordano Bruno su más conspicuo representante. Este panteísmo convirtió en un desafío de las religiones y del pensamiento humano, y como tal desafío ha perdurado. Ya que surge la pregunta de por qué la suposición de un Dios ha de ser superior lógicamente a la de la existencia de muchos dioses. Para explicar el hecho de que en una civilización (por ejemplo, en la griega) existe el politeísmo, y en otra una actitud monoteísta, se recurre a la sociología, la cual, como rama de la ciencia moderna, tiene la misión especial de deducir las ideas de individuos y grupos dentro de una determinada relación social, a partir de las condiciones de vida de estos individuos y grupos. También las ideas metafísicas y teológicas reflejan las condiciones de vida de una sociedad. En la imagen sociomórfica del mundo, el hombre contempla el supramundo según la medida de las condiciones que reinan en su propio mundo. A una sociedad con un gran número de señores y esclavos correspondía más bien una imagen del mundo politeísta, a una sociedad con una gran concentración y centralización de la autoridad correspondía más bien una imagen monoteísta del mundo. El que se prefiera la unidad o la multiplicidad tiene razones realistas, no teóricas.

También quiso introducir una reconciliación entre la ciencia y la fe la moderna filosofía, en tanto sus representantes querían satisfacer la necesidad que los hombres sienten de armonizar ambas esferas. Los grandes pensadores de la épo-



ca moderna se lanzaron a la tarea de suministrar argumentos racionales para la fundamentación de la fe. Sin embargo, muchas veces cayeron por debajo de su acostumbrado nivel crítico. Así, Descartes, que figura en el comienzo de la filosofía moderna y es una de las figuras más importantes en la historia del pensamiento humano, en oposición a su concepción de que solamente los hechos de la experiencia pueden ofrecer un conocimiento cierto, quiso derivar la existencia de Dios de la idea del Ser único, y fundamentarla con la reflexión de que el efecto jamás puede ser más poderoso que la causa, y por consiguiente, también Dios ha de ser la causa de la idea que nosotros nos forjamos acerca de la máxima perfección, la quintaesencia de Dios. Esta prueba no es muy convincente, y tampoco resultaron más convincentes otros intentos posteriores orientados en la misma dirección. Esta comprobación es válida tanto para Leibniz, con su fe optimista en el mundo y en el futuro, como para Immanuel Kant, el cual, junto a la gran intuición de que todo cuanto reconocemos y sabemos es sólo una apariencia, desarrolló la ingenua doctrina, poco diferente de la doctrina cartesiana, relativa al imperativo categórico. El imperativo categórico tiene dos versiones. En su forma simple, postula tratar al prójimo no como un mero medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin. En la segunda versión, dice que hay que obrar de forma que la máxima del obrar pueda convertirse en todo tiempo en el principio de una legislación general. La suposición de este imperativo categórico como principio inherente a todos los hombres, no se ha visto confirmada precisamente por la historia de los hombres que actúan, pero condujo a Kant a los postulados de la libertad y de la existencia de un Dios que garantiza esta libertad. Por muy dudosos que resulten estos postulados y sus fundamentaciones, corresponden a la necesidad social que había entonces de dar un fundamento científico a la moralidad y a la religión.

A su vez, en su adhesión a la ciencia, otros dieron un paso más y dijeron que la materia era algo absoluto. También este materialismo filosófico está hoy superado. El hombre (confesándolo o sin confesarlo) sólo confía aún en la ciencia y renuncia a una sobre-elevación y a un ordenamiento filosóficos de sus resultados. La religión se ha convertido en un problema. Los intentos de unir la fe y la ciencia, el saber por medio de la ciencia, han sido sustituidos por lo que se designa con el nombre de «liberalización» de la religión. La misma

teología intenta adaptarse a las necesidades sociales y a las concepciones de la época, para no proponer ya al hombre unas cosas que actualmente sólo parecen cómicas y curiosas. Así, ahora ya no se les exige a los jóvenes judíos el lucir rizos en las sienes y el vestir un caftán. Allí donde aún existen tales costumbres, son como el símbolo de una religión trasnochada.

Si, frente a esto, nos atrevemos a considerar el futuro de la religión, según la lógica inmanente de la historia, deberemos observar como tendencia principal la disminución de la importancia del individuo. En tanto que la religión atribuye al individuo un alma eterna, el desarrollo social, sobre todo el económico, hace cada vez menos caso del individuo. La acentuación de la singularidad de cada individuo se convierte en un mero recuerdo. Con la negligencia, condicionada socialmente, de que es objeto el individuo, la negligencia de que se hace objeto a la religión y a la filosofía va penetrando en las universidades y en las escuelas superiores. La filosofía deja de constituir un objeto de enseñanza y de formación; en un mundo orientado hacia lo inmediato y lo práctico, la filosofía sólo se juzga por su utilidad y, por consiguiente, se le atribuye escaso valor.

Como ilustración de esto quisiera hablar de un caso que me sucedió, hace unos años, en los Estados Unidos: yo hablé al gerente de un hotel de Nevada acerca de mi proyecto de instalar un museo de todos los juegos desde el comienzo de la historia. El hombre se había mostrado al principio muy interesado por mis proposiciones, y quería llevarlas en seguida a lo práctico, pero luego, en el curso de la conversación, me preguntó por mi profesión. Yo le dije: «*Professor.*»

El hombre se asustó lo indecible, porque hasta entonces me había tenido por persona en cierto modo inteligente. Entonces me preguntó, como sucede casi siempre en América: «*Professor of what?*»; y yo le respondí: «*Philosophy.*». Con esto se acabó todo definitivamente.

Como conclusión, quisiera hablar de la idea que yo mismo tengo formada acerca de la liberación, podríamos también decir, de la conservación de la religión. El ya citado Immanuel Kant, de una forma que excluye toda duda, nos ha llevado a la consciencia de que lo que llamamos la realidad, el mundo, y que puede explorarse científicamente, es un producto de factores subjetivos, intelectuales. El trabajo de nuestro cerebro, según elaboró Schopenhauer la doctrina kantiana-

na, consiste desde siempre en ordenar de tal modo los hechos conscientes, como decía Descartes, que se adapten entre sí en una forma útil para nuestra vida. Nuestra organización subjetiva es responsable de que el mundo se nos ofrezca como realidad objetiva; no es un mero en-sí, sino una función. Pero si ello es así, entonces el conocimiento de las relaciones entre los fenómenos de este mundo no constituye el saber último acerca de la realidad, no es algo absoluto. La verdad última no puede traducirse al lenguaje humano, porque todos nuestros conceptos provienen de una organización subjetiva. Dado que la verdad última que ha de encontrar su expresión en la religión no entra en el lenguaje humano y en el mundo de los conceptos humanos, sólo podemos hablar de religión cuando comprobamos que la realidad que conocemos no es la realidad última. No podemos indicar lo que es lo absoluto y en qué consiste. Incluso los ateos dogmáticos tropiezan con esta idea, cuando (como, por ejemplo, Schopenhauer) declaran la nada como la realidad última, la realidad que nos redime de las miserias de este mundo. Esta metafísica es tan poco sostenible como todas las otras; puesto que el concepto de «nada» no es en modo alguno menos subjetivo que los conceptos de «Dios» o de «ethos». Una auténtica liberalización de la religión tiene que concentrarse en esta idea. Frente a ella, resultan mucho menos importantes las cuestiones relativas a las modificaciones en las ceremonias y en las costumbres. Lo principal creo que debe ser la nueva concepción del entendimiento humano acerca de Dios. Dios como dogma positivo actúa como un factor separador. En cambio, el anhelo de que la realidad del mundo, con todos sus horrores, no sea algo definitivo; que una entre sí a todas las personas que no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de este mundo. De esta manera, Dios se convierte en objeto del anhelo y de la veneración del hombre; y deja de ser objeto del saber y de la posesión.

Una fe así entendida forma parte imprescindiblemente de lo que llamamos civilización humana. Hemos de aspirar a que se unan todas las personas que no quieren considerar los horrores del pasado como algo definitivo; a que se encuentren unas a otras en el mismo anhelo consciente de que exista un Absoluto que se oponga a este mundo de mera apariencia. Las costumbres religiosas podrían entonces subsistir; ya que es comprensible que las personas que tienen este mismo anhelo, este profundo convencimiento de que en lo

existente hay algo que no es como debiera (y este convencimiento lo comparten con Marx), tengan costumbres comunes para mantener despierto este anhelo. Ésta creo que es la misión de aquellos que quieren conservar lo más posible lo que de bueno hubo en el pasado. No se oponen de una manera abstracta al progreso técnico, pero luchan contra la negación del mundo en un mundo perfectamente administrado. En la indicación de este anhelo estriba lo esencial de mi pequeña aportación al desarrollo y a la liberalización de la religión.

(1970)

#### 4. El Estado autoritario

Las predicciones históricas acerca del destino de la sociedad burguesa han resultado ciertas. En el sistema de la libre economía de mercado, que ha conducido a los hombres a los inventos ahorradores de trabajo y finalmente a la fórmula matemática del mundo, ha convertido sus productos específicos, las máquinas, en medios de destrucción, no solamente en el sentido literal, ya que en lugar del trabajo han hecho superfluos los trabajadores. La burguesía misma está diezmada, la mayoría de los ciudadanos han perdido su independencia; cuando no caen en el proletariado o mejor aún en la masa de los desempleados, caen en la dependencia de los grandes trusts o del Estado. El Eldorado de las existencias burguesas, la esfera de la circulación, ha sido liquidada. Su obra la realizan en parte los trusts, que se financian a sí mismos sin ayuda de los bancos, eliminan el comercio intermedio y dominan la asamblea general. En parte, es el Estado el que se ocupa del negocio. Como *caput mortuum* del proceso de transformación de la burguesía ha quedado la suprema burocracia industrial y estatal. «De una manera o de otra, con o sin trust, el representante oficial de la sociedad capitalista, el Estado, debe finalmente asumir la dirección de la producción... Todas las funciones sociales de los capitalistas son realizadas ahora por empleados a sueldo... y el Estado moderno vuelve a convertirse ahora solamente en la organización que la sociedad burguesa se da a sí misma para mantener las condiciones exteriores del modo de producción capitalista contra los abusos, tanto de los trabajadores como de cada uno de los capitalistas... Cuanto mayores son las fuerzas de producción que convierte en propiedad suya, tanto más se convierte en verdadero capitalista total, tanto mayor es el número de ciudadanos a quienes explota. Los trabajadores no pasan de ser asalariados, proletarios. La relación del capital no queda suprimida, sino que más bien es elevada al máximo.»<sup>1</sup> En la transición del capitalismo de los mo-

1. Friedrich ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Uto-*

nopolios al capitalismo estatal, lo último que puede ofrecer la sociedad burguesa es la «apropiación de los grandes organismos de producción y de tráfico, primero mediante sociedades anónimas, después mediante trusts, a continuación por medio del Estado».<sup>2</sup> El capitalismo estatal es el Estado autoritario de nuestros días.

En teoría, al desarrollo natural del orden mundial capitalista le está reservado el destino de un fin innatural: los proletarios reunidos destruyen la última forma de la explotación, la esclavitud estatal-capitalista. La competencia de los asalariados había garantizado la prosperidad de los empresarios privados. Ésta era la libertad de los pobres. Primeramente, la pobreza era un estado social, luego se convirtió en un pánico. Los pobres habían de correr y tropezar unos con otros como la muchedumbre en un edificio en llamas. La salida era la entrada en la fábrica, el trabajar para el empresario. No podía haber suficientes pobres, su número era una bendición para el capital. Sin embargo, en la misma medida en que el capital concentra a los trabajadores en la gran empresa, cae en la crisis y vuelve problemática su existencia. Ya ni siquiera pueden alquilarse. Su interés les orienta hacia el socialismo. Cuando la clase dominante «tiene que alimentar al obrero, en vez de ser alimentada por éste», ha llegado el momento de la revolución. Esta teoría del fin proviene de una condición que aún era más ambigua; ella misma posee doble significado: o bien cuenta con el colapso a causa de la crisis económica, y entonces la fijación por medio del Estado autoritario prevista por Engels queda excluida, o bien espera la victoria del Estado autoritario, y entonces ya no hay que contar con el colapso por medio de la crisis, ya que ella fue siempre definida por medio de la economía de mercado. Pero el capitalismo estatal elimina el mercado e hipnotiza la crisis por la duración de la Alemania eterna. En su «urgencia económica» significa un progreso, un nuevo respiro para llegar al dominio. El paro obrero es organizado. Tan sólo las partes ya dirigidas de la burguesía están verdaderamente interesadas en el mercado. En la actualidad, los grandes industriales sólo piden a voces el liberalismo allí donde

pie zur Wissenschaft. Berlín, 1924, pp. 46 y 47. Cf. Herrn Eugen Dührings *Umwälzung der Wissenschaft*. 10 edición. Stuttgart, 1919, pp. 298 y ss.

2. Friedrich ENGELS, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft*, l.c., p. 55.

la administración estatal es todavía demasiado liberal, y no se halla totalmente bajo su control. La actual economía planificada puede alimentar mejor a la masa y hacerse alimentar mejor por ella que el resto del mercado. A la libre economía le sucedió un período de estructura social propia. Manifiesta sus tendencias especiales nacional e internacionalmente.

Durante mucho tiempo se vino proclamando que el capitalismo podía sobrevivir a la economía de mercado en el destino de las organizaciones proletarias. La consigna de la unión en sindicatos y partidos se siguió fundamentalmente, pero éstos realizaron las misiones innaturales de los proletarios unidos, concretamente la resistencia contra la sociedad clasi-sista, en una medida inferior a aquella en que obedecieron a las condiciones naturales de su propio desarrollo hacia una organización de masas. Se acomodaron a las transformaciones de la economía. En el liberalismo, se habían orientado hacia la obtención de mejoras. La influencia de estratos obreros en cierto modo asegurados, pronto adquirió una mayor importancia en los sindicatos debido a su fuerza numérica. El partido se interesó por una legislación social, había que mejorar la vida de los obreros en el capitalismo. El sindicato propugnaba ventajas para determinados grupos profesionales. Como justificación ideológica, elaboráronse las frases de la democracia industrial y de la incorporación al socialismo. El trabajo como profesión ya no se discutió apenas en la forma de ejercicio agobiante que se había conocido en el pasado. De un adorno para el burgués, el trabajo pasó a ser el anhelo de los desheredados. Las grandes organizaciones fomentaban una idea de asociación que apenas se diferenciaba de la de estatalización, nacionalización, socialización en el capitalismo estatal. La imagen revolucionaria del desenfreno sólo pervivía en las calumnias de los contrarrevolucionarios. Si alguna vez la fantasía se apartaba del terreno firme de los hechos, ponía en lugar del aparato estatal existente las burocracias de partido y sindicato, y en lugar del principio del beneficio los planes anuales de los funcionarios. La utopía estaba aún repleta de medidas. Los hombres eran propuestos como objetos, en un caso dado, como sus propios objetos. Cuanto mayores se hacían los sindicatos, más debían su puesto los dirigentes a una selección de los más capacitados. Son cualidades necesarias la buena salud, la suerte de resultar tolerable para el socio de término medio y no intolerable para las autoridades, el instinto certero contra la aventura, el don

de habérselas con la oposición, la tendencia a considerar como virtud los defectos de la multitud y los suyos propios, el nihilismo y el desprecio de sí mismo.

Debido al aumento del aparato, cada vez resultará más difícil, por razones técnicas, el controlar y sustituir a estos dirigentes. Entre la finalidad objetiva de su permanencia en el cargo y su resolución personal de no moverse del mismo reina una armonía preestablecida. El dirigente y su camarilla llega a ser, en la organización obrera, tan independiente, como en la otra, en el monopolio industrial, el directorio de la asamblea general. Los medios de poder, aquí las reservas de la industria, allá la caja del partido o del sindicato, están a la disposición de los dirigentes en su lucha contra los perturbadores. Los descontentos se ven divididos y obligados a depender de su propio bolsillo. En el caso extremo, a la fronda se la decapita, la de la asamblea general mediante el soborno, a la del congreso del partido mediante la exclusión. Lo que quiere medrar bajo el poder se encuentra en el peligro de reproducir el poder. En la medida en que la oposición proletaria en la República de Weimar no pereció como secta, sucumbió también al espíritu de la administración. La institucionalización de las cumbres del capital y del trabajo tiene el mismo motivo: la modificación del modo de producción. La industria monopolizada, que convierte a la masa de los accionistas en víctimas y parásitos, obliga a la masa de los trabajadores a esperar y a recibir apoyo. Lo que tienen que esperar de su trabajo no es tanto como lo que tienen que esperar de la protección y ayuda de los sindicatos. En las otras democracias, los líderes de las grandes organizaciones obreras se encuentran ya hoy con respecto a sus socios en una relación parecida a la de los ejecutivos, en el estatismo integral, con respecto a la sociedad totalitaria: mantienen bajo estrecha disciplina a la masa a la que ellos atienden, sólo toleran la espontaneidad cuando es el resultado de su propia hechura. En un grado mucho mayor todavía que los estadistas prefascistas, que servían de intermediarios entre los monopolistas del trabajo y los de la industria y no querían renunciar a la utopía de una versión humanitaria del Estado autoritario, aspiran a su especie de comunidad nacional.

Las rebeliones contra este desarrollo de las asociaciones obreras no han faltado. Las protestas de los grupos que se separaron se parecían entre sí como su propio destino. Se

dirigen contra la política conformista de los dirigentes, contra el avance hacia el partido de masas, contra la intransigente disciplina. Pronto descubren que el objetivo originario, el de abolir el dominio y la explotación en cualquier forma, sólo es todavía una frase de propaganda en boca de los funcionarios. Critican en los sindicatos el acuerdo tarifario, porque restringe la huelga, en el partido la colaboración con la legislación capitalista, porque corrompe, en ambos la política realista. Reconocen que la idea de la convulsión social se ve, en las instancias, más comprometida cuanto mayor es el número de adeptos que reclutan para tal idea. Pero los burócratas en la cumbre son, en virtud de su cargo, también los mejores organizadores, y si el partido ha de subsistir, no puede prescindir de hábiles especialistas. En todas partes han fracasado los intentos de la oposición de arrebatar las asociaciones o realizar nuevas formas de resistencia. Allí donde los grupos de la oposición, después de la secesión, alcanzaron mayor importancia, se convirtieron a su vez en instituciones burocráticas. La adaptación es el precio que los individuos y las asociaciones deben pagar si quieren florecer en el capitalismo. Incluso aquellos sindicatos cuyo programa se oponía a todo parlamentarismo, al aumentar el número de sus afiliados se apartaron grandemente de los excesos de la huelga general y de la acción directa. Ya en la Primera Guerra Mundial, al asumir un ministerio de municiones documentaron su actitud favorable a la cooperación pacífica. Incluso los maximalistas, después de la revolución, no quedaron preservados del peligro de que al cabo se mantuviese la deleznable sociología de los partidos. El trabajo, la disciplina y el orden pueden salvar la república y acabar con la revolución. Aun cuando la abolición de los Estados figuraba en sus objetivos, aquel partido transformó su patria industrialmente retrasada en el modelo secreto de aquellas potencias industriales que estaban enfermas en su parlamentarismo y ya no podían vivir sin el fascismo. El movimiento revolucionario refleja de un modo negativo el estado social al cual ataca. En el período monopolístico la disposición privada y estatal del trabajo ajeno se compenetran. Hacia el factor privado apunta la lucha socialista contra la anarquía y la economía de mercado, hacia el factor privado y estatal simultáneamente la resistencia contra la última forma de la explotación. La contradicción histórica de postular al mismo tiempo la planificación racional y la libertad, el desenfreno

y la regulación, puede llegar a superarse; sin embargo, entre los maximalistas ha vencido finalmente la autoridad y ha obrado milagros.

La oposición como partido político de las masas en realidad sólo podría existir en la economía de mercado. El Estado, que, a consecuencia del desmembramiento de la burguesía, poseía alguna autonomía, quedó determinado por medio de sus partidos, los cuales perseguían, en parte, el fin burgués general de rechazar a las antiguas potencias feudales, en parte representaban a grupos especiales. De la mediación de la autoridad por los partidos se ha aprovechado también la oposición proletaria. La escisión de la clase dominante, que condicionó la separación de los poderes y los derechos constitucionales de los individuos, constituyó la condición previa para las asociaciones obreras. La libertad de asociación figuraba en Europa entre las concesiones necesarias a la clase como individuo, en tanto que los individuos, de los que ella se componía, aún no coincidían directamente con el Estado y, por consiguiente, debían temer las ingerencias estatales. Como es sabido, incluso al principio se conculcaron el respeto a la persona, la santidad de la paz del hogar, la inviolabilidad del detenido y otros principios análogos, tan pronto como desapareció la consideración con respecto a la propia clase. La crónica de las revueltas en los presidios, así como de las insurrecciones políticas y en especial la historia de las colonias constituyen comentarios adecuados a la humanidad burguesa. En la medida en que la libertad de coalición afectó a los proletarios, fue desde el principio como una hijastra entre los derechos del hombre. «Ciertamente debe permitirse a todos los ciudadanos el reunirse —dijo el relator para cuestiones laborales en la Asamblea Constituyente en 1791— pero no se debe permitir que se reúnan ciudadanos de determinadas profesiones con el fin de sus supuestos intereses comunes.»<sup>3</sup> En nombre de la abolición de gremios y corporaciones, los liberales dificultaron la asociación de los trabajadores, pero al final no pudieron impedirla. Aparte de las tareas de los partidos burgueses, el programa de las asociaciones socialistas contenía también la revolución, la cual aparecía como el procedimiento abreviado para realizar el fin ideológico de la burguesía, el bienestar

3. BOUCHEZ et ROUX, *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, t. X, París, 1843, p. 194.

general. La supresión de la propiedad privada en los medios de producción, la superación de la dilapidación de energía y material del sistema de mercado por medio de la economía planificada, la abolición del derecho de sucesión, etc., eran exigencias racionales en el curso de la época. Los socialistas, en contra de la burguesía, representaban su propia fase más progresiva y aspiraban finalmente a un gobierno mejor. El establecimiento de la libertad se consideraba entonces como una consecuencia mecánica, natural de la conquista del poder o acaso como una utopía.

La dirección hacia el Estado autoritario les estaba ya trazada desde siempre a los partidos radicales de la era burguesa. En la Revolución francesa parece estar condensada la historia posterior. Robespierre había centralizado la autoridad en la comisión de bienestar, y había reducido el parlamento a cámara de registro de leyes. Había reunido en el partido jacobino las funciones de administración y gobierno. El Estado regulaba la economía. La comunidad nacional impuso todas las formas de vida por medio de la fraternidad y de la delación. La riqueza casi llegó a considerarse como ilegal. Incluso Robespierre y los suyos planearon expropiar al enemigo interno, y la bien dirigida ira popular formaba parte de la maquinaria política. La Revolución francesa constituía la tendencia al totalitarismo. Su lucha contra la Iglesia no se originaba de la antipatía para con la religión, sino del principio de que también la religión había de incorporarse al orden patriótico y servir a este orden. Los cultos de la Razón y del Ser Supremo se propagaron a pesar de la recalcitrancia del clero. El «Sansculotte Jesus» anuncia al Cristo nórdico. Bajo los jacobinos, el capitalismo estatal no pasó de sus sangrientos comienzos.<sup>4</sup> Pero el Thermidor no eliminó su necesidad. Vuelve a anunciarse ya en las revoluciones del siglo XIX. En Francia, los gobiernos consecuentemente liberales solo tuvieron una vida efímera. Con objeto de dominar las tendencias estatales procedentes de abajo, la burguesía tuvo que llamar rápidamente al bonapartismo de arriba. Al régimen de Louis Blanc no le fueron mejor las cosas que al Directorio. Y desde que, en la batalla de junio, hubo que sofozar los talleres nacionales y el derecho al trabajo por me-

4. Cf. los trabajos de A. MATHIEZ, en especial *La Réaction Thermidorienne*, París, 1929, pp. 1 y ss., y *Contributions à l'Histoire religieuse de la Révolution Française*, París, 1907.



dio del desenfreno de los generales, la economía de mercado se mostró cada vez más reaccionaria. Si la idea de Rousseau, de que las grandes diferencias de la propiedad iban en contra del principio de nación, hizo que ya su discípulo Robespierre se opusiera al liberalismo, el posterior crecimiento de las fortunas capitalistas sólo podía compaginarse aún con el interés general en el colegio de la economía nacional. Bajo las condiciones de la gran industria, la lucha que entonces se libraba era para saber quién iba a ser el heredero de la sociedad de la competencia. Los clarividentes líderes del Estado, al igual que las masas que se hallaban tras los partidos extremos, trabajadores y pequeños burgueses arruinados, sabían que tal sociedad estaba liquidada. Resultaba simbólica la oscura relación entre Lasalle, el fundador del partido alemán de masas socialista, y Bismarck, el padre del capitalismo estatal alemán. Ambos estaban orientados hacia el control por parte del Estado. Los gobiernos y las burocracias de los partidos de la oposición, de la derecha y de la izquierda, dependían de alguna forma del Estado autoritario, según la posición que ocupaban en el proceso social. Para los individuos resulta ciertamente decisivo saber qué forma habrá de adoptar finalmente. Los desempleados, los rentistas, los hombres de negocios, los intelectuales esperan la vida o la muerte según sea que triunfe el reformismo, el bolchevismo o el fascismo.

La forma más consecuente del Estado autoritario que se ha liberado de toda dependencia con respecto al capital privado es el estatismo integral o socialismo estatal. Aumenta la producción en una forma que sólo puede efectuarlo el paso del período mercantilista al período liberal. Los países fascistas constituyen una forma mixta. También aquí se gana y distribuye la plusvalía ciertamente bajo el control estatal, pero, sin embargo, bajo el antiguo título del beneficio, sigue fluyendo en grandes cantidades hacia los magnates de la industria y los terratenientes. Por su influencia es perturbada y desviada la organización. En el estatismo integral se decreta la socialización. Los capitalistas privados son abolidos. Los cupones sólo se cortan todavía de los papeles del Estado. Como consecuencia del pasado revolucionario del régimen, la pequeña guerra de las instancias y negociados no es tan complicada, como en el fascismo, a causa de las diferencias de origen social dentro de la burocracia. El estatismo integral no significa ningún retroceso, sino elevación de las

fuerzas, puede vivir sin odio racista. Pero los productores, a quienes jurídicamente pertenece el capital, «siguen siendo asalariados, proletarios», por mucho que se haga por ellos. El reglamento de empresa se ha extendido por toda la sociedad. Aun cuando la pobreza de medios técnicos y el ambiente militar no hubieran secundado el juego de la burocracia, el estatismo habría sobrevivido. En el estatismo integral, si prescindimos de las implicaciones militares, el absolutismo de los negociados, para cuyas competencias la policía penetra la vida hasta las últimas células, se opone a la libre constitución de la sociedad. Para la democratización de la administración ya no se requieren medidas económicas o jurídicas, sino la voluntad de los gobernados. El círculo vicioso de pobreza, dominio, guerra y pobreza los seguirá atezando hasta que ellos mismos lleguen a romperlo. En las otras partes de Europa en las que también existen tendencias en el sentido del estatismo integral, se abre la perspectiva de que esta vez no volverán a verse atrapados en la dominación burocrática. No es posible decidir de antemano cuándo va a lograrse esto, ni tampoco puede realizarse luego por la práctica de una vez para siempre. En la historia, sólo es irrevocable lo malo: las posibilidades frustradas, la felicidad que se dejó escapar, el asesinato con o sin procedimiento jurídico, aquello que el gobierno hace a las personas. Lo demás se halla siempre en peligro.

En todas sus variantes, el Estado autoritario es represivo. El desmesurado derroche ya no se efectúa por medio de mecanismos económicos en el sentido clásico; sin embargo, se origina de las desvergonzadas necesidades del aparato de poder y de la destrucción de toda iniciativa de los dominados: la obediencia no es tan productiva. A pesar de la denominada ausencia de crisis, no existe armonía alguna. Se lucha por la plusvalía, aun cuando ya no equivalga a beneficio. Es abolida la circulación, la explotación es modificada. La frase acuñada en la economía de mercado, de que la anarquía en la sociedad corresponde al rígido orden en la fábrica, significa hoy que el estado natural internacional, la lucha por el mercado natural, y la disciplina fascista de las naciones se condicionan recíprocamente. Aun cuando actualmente las minorías selectas estén comúnmente conjuradas contra sus naciones, siempre están prontas a arrebatarse alguna pieza de los cotos de caza. Las conferencias sobre la economía y el desarme aplazan los comercios sólo por un momento, el prin-

cipio de la soberanía se revela en el exterior como el de la movilización permanente. El estado de cosas continúa siendo absurdo. Ciertamente, el encadenamiento de las fuerzas de producción se entiende en lo sucesivo como una condición de la soberanía y es ejercido en forma consciente. Forma parte del catecismo del arte de gobernar autoritariamente el que existan diferencias económicas entre los diversos estratos de los dominados, como entre los trabajadores comunes y los especializados, o entre los sexos o entre las razas, y el que deba practicarse sistemáticamente el aislamiento de los individuos entre sí, con todos los medios de comunicación, con el periódico, el cine, la radio. Debe escuchar a todos los jerarcas, pero no pueden escucharse los unos a los otros, deben ser orientados acerca de todo, desde la política de paz nacional hasta la lámpara de oscurecimiento, pero no pueden orientarse a sí mismos, deben aplicar la mano a todas partes, pero no al gobierno. La humanidad se ve formada y mutilada por todas partes. Aunque el país, por ejemplo, los Estados Unidos de Europa, no sea muy grande y poderoso, la maquinaria de represión contra el enemigo interno debe encontrar un pretexto en la amenaza del enemigo exterior. Si el hambre y el peligro de guerra eran consecuencias incontroladas, producidas de mala gana, de la economía libre, en el Estado autoritario se emplean constructivamente conforme a la tendencia.

Por muy inesperadamente, según el lugar y el tiempo, que aparezca el final de la última fase, apenas puede aparecer por medio de un resucitado partido de masas; no haría sino relevar a la fase dominante. La actividad de los grupos e individuos políticos puede contribuir decisivamente a la preparación de la libertad; el Estado autoritario sólo ha de temer a los partidos de masas contrarios como partidos que le hacen la competencia. No afectan al principio. En realidad, el enemigo interno está en todas partes y en ninguna. Solamente al principio salen la mayoría de las víctimas del aparato policial del partido de masas sojuzgado. Más tarde, la sangre derramada fluye de todo el pueblo unido. La selección, que se concentra en los campos, llega a ser cada vez más fortuita. Tanto si el número de los inquilinos de tales campos aumenta como si disminuye, tanto si uno puede como si no volver a ocupar los lugares dejados vacantes por los asesinados, en realidad, cada uno podría encontrarse en el campo. El hecho que a él conduce lo realiza cada cual

en su pensamiento cada día. En el fascismo, todos sueñan con el asesinato del líder y desfilan perfectamente formados. Obedecen por simple cálculo: después del líder vendrá sólo su representante. Cuando los hombres dejen de desfilar, entonces se realizarán también sus sueños. El tan decantado cansancio político de las masas, tras el que se esconden muchas veces los bonzos del partido, es en realidad sólo el escepticismo contra los dirigentes. Los obreros han aprendido que de aquellos que llamaban a filas y luego volvían a enviarle a uno a casa, también después de la victoria cabe esperar sólo lo mismo. En la Revolución francesa, las masas necesitaron cinco años para tener que decidir entre una misma cosa, Barras o Robespierre. De la apatía que esconde la repugnancia hacia toda la fachada política no se puede sacar ninguna conclusión con respecto al futuro. Con la experiencia de que su voluntad política modifica realmente su propia existencia por medio de la modificación de la sociedad, la apatía de las masas desaparecerá. Forma parte del capitalismo, ciertamente de cada una de sus fases. La sociología generalizadora tiene el defecto de que en general sólo es practicada por personas más finas. Estas diferencian en forma demasiado concienzuda. Los millones de abajo experimentan desde su infancia que las fases del capitalismo pertenecen al mismo sistema. Hambre, control policíaco, militarismo existen tanto en lo liberal como en lo autoritario. En el fascismo, las masas se interesan sobre todo en que no intervenga el extranjero, porque la nación dependiente tiene que soportar una mayor explotación. La esperanza se la ofrece precisamente aún el estatismo integral, porque éste se encuentra en la frontera de lo mejor, y la esperanza contradice a la apatía. En el concepto de la dictadura revolucionaria como transición no se había decidido en modo alguno que alguna minoría selecta monopolizase de nuevo los medios de producción. Con tal peligro pueden tropezar también la energía y la vigilancia de las personas. La convulsión que pone fin a la dominación llega tan lejos como lo quiere la voluntad de los liberados. Tras la disolución de las antiguas posiciones de poder, la sociedad administrará sus asuntos a base del libre acuerdo o la explotación continuará. En teoría, no puede excluirse el hecho de que se produzcan reacciones, de suerte que continuamente quede destruido el germen de la libertad, aunque ciertamente esto no sucede mientras existe un ambiente hostil. No es posible concebir sistemas evidentes que impidan

automáticamente los retrocesos. Las modalidades de la nueva sociedad sólo se encuentran en el curso del cambio. La concepción teórica, que, según sus defensores, debe señalar el camino a la nueva sociedad, el sistema deliberante, procede de la práctica. Se remontan a los años 1871, 1905 y a otros acontecimientos. La revolución tiene desde hace tiempo una tradición y la teoría depende por completo de la continuación de la misma.

La futura convivencia tiene probabilidades de duración no porque se base en una constitución refinada, sino porque en el capitalismo estatal el gobierno se va desgastando. Gracias a su ejercicio, la dirección del aparato de la producción, el intercambio entre la ciudad y el campo, el aprovisionamiento de las grandes urbes ya no ofrece dificultades. La dirección de la economía, que antes resultaba de la iniciativa de empresarios privados, se disuelve finalmente en simples disposiciones que pueden aprenderse de la misma manera que se aprende la construcción y el manejo de las máquinas. A la disolución del genio empresarial sigue el de la sabiduría de los líderes. Sus funciones pueden realizarlas ciertas fuerzas de término medio debidamente adiestradas. Las cuestiones económicas se convierten cada vez más en cuestiones técnicas. El puesto preferente de los funcionarios de la administración, ingenieros técnicos y de economía dirigida, en el futuro pierde su base racional, y el poder sin más se convierte en su único argumento. El hecho de que la racionalidad del gobierno esté ya desapareciendo, cuando el Estado autoritario se hace cargo de la sociedad, constituye la verdadera razón de su identidad con el terrorismo y al propio tiempo con la teoría de Engels de que con él toca a su fin la historia previa. La constitución, antes de que se extinguiera en los países fascistas, fue un instrumento de gobierno. Por medio de ella, desde la Revolución francesa y la inglesa, la burguesía europea había puesto un límite al gobierno y se había asegurado la propiedad. El que los derechos del individuo no podían reservarse a un grupo, sino que se postulaba una universalidad formal, la convierte hoy en el anhelo de las minorías. En una nueva sociedad, ya no aspirará a tener importancia, como los itinerarios y las reglas de circulación en la sociedad actual. «Con qué frecuencia —se lamenta Dante acerca de la inconstancia de la constitución en Florencia— se han proscrito las leyes, las monedas, los cargos, las costumbres, y tus ciuda-

danos han visto nuevos miembros.»<sup>5</sup> Lo que para el decadente gobierno patricio había resultado peligroso sería peculiar de la sociedad sin clases. Las formas de la libre asociación no se juntan para formar un sistema.

De la misma manera que el pensamiento no puede por sí mismo bosquejar el futuro, tampoco puede determinar el punto cronológico. Según Hegel, las etapas del genio universal se suceden unas a otras con lógica necesidad, no es posible saltar ninguna de ellas. Marx permaneció en esto fiel a este pensador. La historia aparece como un desarrollo sin solución de continuidad. Lo nuevo no puede empezar antes de que haya llegado su tiempo. Pero el fatalismo de ambos pensadores se refiere únicamente, cosa curiosa, al pasado. Su error metafísico de que la historia obedece a una ley fija, es reparado por el error histórico que se realiza en su época. El presente y el futuro no vuelve a encontrarse bajo la ley. Tampoco empieza ningún nuevo período social. Existe progreso en la historia previa. Este progreso domina las etapas hasta la actualidad. De las empresas históricas del pasado cabe decir que la época no estuvo madura para ellas. En la actualidad, el hablar de la insuficiente madurez no hace sino glorificar el entendimiento con el mal. Para el revolucionario, el mundo ha estado ya siempre maduro. Lo que, en la mirada retrospectiva, aparece como grados previos, como situación inmadura, fue considerado para él como la última oportunidad para el cambio. Él está con los desesperados a los que un juicio envía al patíbulo, no con aquellos que tienen tiempo. La invocación de un esquema de etapas sociales, que demuestra *post festum* la debilidad de una época pretérita, en el momento correspondiente, fue algo invertido en la teoría y algo vil en la política. La época en que se concibe, pertenece al sentido de la teoría. La teoría acerca del crecimiento de las fuerzas de la producción, de la sucesión de los modos de producción y de la misión del proletariado no es ni un cuadro histórico para ser contemplado ni tampoco una fórmula científica para poder calcular de antemano los hechos venideros. Ella formula la consciencia adecuada en una fase determinada de la lucha y se la puede reconocer como tal nuevamente en conflictos posteriores. La verdad experimentada como propiedad se convierte en su contrario cuan-

5. DANTE, *Divina comedia*, «El Purgatorio», alemán por K. zu Putlitz. Tempelausgabe, VI, vers. 145-148.

do tropieza con el relativismo, cuyo rasgo crítico procede del mismo ideal de seguridad que la filosofía absoluta. La teoría crítica es de otro linaje. Se vuelve en contra del saber que con tanta insistencia es reclamado. Confronta la historia con la posibilidad que constantemente se hace visible en ella de un modo concreto. La madurez es el tema *probandum* y *probatum*. Aun cuando el posterior curso de la historia dio la razón a los girondinos en contra de los montañeses, a Lutero contra Münzer, la humanidad no fue traicionada por las empresas, impropias de la época, de los revolucionarios, sino por la sabiduría, conforme a la época, de los positivistas. El perfeccionamiento de los métodos de producción tal vez haya perfeccionado realmente no sólo las probabilidades de la opresión, sino también las de su abolición. Pero la consecuencia que hoy puede extraerse del materialismo, como antes se extraía de Rousseau o de la Biblia, a saber, la idea de que el horror encontrará un término «ahora, o si no hasta dentro de cien años», fue actual en cada momento.

Los levantamientos burgueses dependían en realidad de la madurez. Su éxito, desde los reformadores hasta la revolución legal del fascismo, estuvo vinculado a los logros técnicos y económicos que caracterizan el progreso del capitalismo. Abrevian el desarrollo predeterminado. La idea de la obstetricia corresponde exactamente a la historia de la burguesía. Sus formas de existencia se elaboraron antes de que se conquistase el poder político. La teoría de la abreviación domina la *politique scientifique* desde los tiempos de la Revolución francesa. Con el imprimátur de Saint-Simon, formula Comte como principio político la siguiente idea: «Es muy diferente si se sigue simplemente el curso de la historia, sin dar cuenta de ello, o si se sigue con el pensamiento puesto en las causas. Los cambios históricos tienen lugar tanto en el primer caso como en el segundo, y se efectúan sobre todo únicamente después de que, conforme a su índole e importancia, hayan sacudido a la sociedad en la correspondiente forma funesta.»<sup>6</sup> El conocimiento de las leyes históricas que rigen el desarrollo de las formas sociales debe, según los saintsimonistas, mitigar la revolución, y reforzarla, según los marxistas. Unos y otros le atribuyen la función de abreviar un

6. Auguste COMTE, *Système de politique positive*, publ. como fasc. 3 en SAINT-SIMON, *Catéchisme des industriels, Oeuvres de Saint-Simon*, t. 9. París, 1873, p. 115.

proceso que se desarrolla automáticamente, de un modo natural. «La transformación revolucionaria —dice Bebel— que cambia radicalmente todas las relaciones vitales de las personas y en especial modifica también la posición de la mujer, se está ya realizando, pues, ante nuestros ojos. Sólo es cuestión de tiempo el que la sociedad tome en sus manos a mayor escala esta transformación, y acelere y generalice el proceso de modificación y con ello permita a todos sin excepción tomar parte en sus numerosas y múltiples ventajas.»<sup>7</sup> Así, la revolución se reducía al paso más intenso hacia el capitalismo estatal, que ya entonces se anunciaba. A pesar de la confesión de la lógica hegeliana de salto y cambio, la modificación aparecía esencialmente como ampliación de las dimensiones: los gérmenes de la planificación debían reforzarse, la distribución había de configurarse de una manera más racional. La teoría de la obstetricia rebaja la revolución a un mero progreso.

Dialéctica no es idéntico a desarrollo. Dos factores opuestos, el paso hacia el control estatal y la liberación de este control, se conciben como una misma cosa en el concepto de la revolución social. Hace que suceda lo que también sucederá sin espontaneidad: la socialización de los medios de producción, la dirección planificada de la producción, el dominio de la naturaleza hasta extremos inconcebibles. Y hace lo que nunca se realiza sin resistencia activa y sin un esfuerzo continuamente renovado de la libertad: el final de la explotación. Semejante final no es ya ninguna aceleración del proceso, sino el salto que proviene del proceso. Lo racional nunca es completamente deductible. Se encuentra instalado por doquier en la dialéctica histórica como la ruptura con la sociedad de clases. Los argumentos teóricos de que el capitalismo estatal consituye su última etapa se refieren al hecho de que las actuales circunstancias materiales hacen posible el salto y lo exigen. La teoría de la cual provienen indica a la voluntad consciente las posibilidades objetivas. Si bien presenta las fases de la economía burguesa, florecimiento y decadencia, como una ley de desarrollo inmanente, con el paso hacia la libertad rompe el automovimiento. Actualmente es posible determinar qué es lo que los líderes van a hacerles a las masas si no se suprime a los unos y a los otros. Esto

7. August BEBEL, *Die Frau und del Sozialismus*, Stuttgart, 1919, p. 474.

forma parte de la ley de desarrollo inmanente. No se puede determinar lo que una sociedad libre hará o dejará de hacer. El automovimiento del concepto de mercancía conduce al concepto de capitalismo estatal como en Hegel la certeza sensorial conduce al saber absoluto. Pero si en Hegel los grados del concepto deben corresponder sin más preámbulos a la naturaleza física y social, porque concepto y realidad, al final y en el fondo no sólo no se diferencian, sino que vienen a ser lo mismo, el pensamiento materialista no debe considerarse seguro contra esta identidad. La aparición de circunstancias que han de deducirse del concepto, confiere al idealista una sensación de liberación, mientras que al materialista histórico casi le produce indignación. El hecho de que la sociedad humana recorra realmente todas las fases que, como cambio del trueque libre y justo en falta de libertad y de justicia, han de desenvolverse a partir de su propio concepto, es algo que le decepciona, cuando realmente se produce. La dialéctica idealista conserva lo sublime, lo bueno, lo eterno; todo estado histórico contiene lo ideal, aunque no explícitamente. La identidad de ideal y realidad puede considerarse como la condición previa y el objetivo de la historia. La dialéctica materialista afecta a lo vulgar, malo, conforme a la época; todo estado histórico contiene lo ideal, aunque no explícitamente. La identidad de ideal y realidad es la explotación universal. Por esto la ciencia marxiana consiste en la crítica de la economía burguesa y no en el bosquejo de la economía socialista: esto lo dejó Marx para Bebel. Él mismo explica la realidad en su ideología: mediante el desarrollo del economismo oficial, descubre el secreto de la economía. Se especula con Smith y Ricardo, se acusa a la sociedad.

La deducción de las fases capitalistas desde simple producción de mercancías hasta el monopolio y el capitalismo estatal no es ciertamente ningún experimento mental. El principio del trueque no ha sido solamente ideado, sino que ha dominado la realidad. Las contradicciones que en él descubre la crítica se han hecho drásticamente perceptibles en la historia. En el intercambio de la mercancía mano de obra, el obrero es indemnizado y engañado al mismo tiempo. La igualdad de los poseedores de mercancías es una apariencia ideológica que se desvanece en el sistema industrial, y en el Estado autoritario cede el puesto a la dominación manifiesta. La evolución de la sociedad burguesa queda concluida en su

modo de producción que fue caracterizado por aquel principio económico. No obstante, a pesar de su validez real, entre su exposición crítica y el desarrollo histórico, jamás se llegó a una completa coincidencia que no hubiera podido quebrantarse. La diferencia entre concepto y realidad sienta la base de la posibilidad de la práctica revolucionaria, no únicamente el concepto. Entre las modificaciones del modo de producción y el curso de la ideología existe en la sociedad de clases una necesaria coherencia que puede deducirse conceptualmente. Pero la ineludibilidad del pasado determina tan poco la voluntad de libertad, que en ella misma se anuncia, como la del futuro. Para toda deducción a base de la creencia de que la historia seguirá una línea ascendente, independientemente de que se la considere recta, en zigzag o espiral, existe un contraargumento que no tiene menor validez. La teoría explica esencialmente la marcha de la fatalidad. Con toda la consecuencia en el desarrollo que pueda adoptar, con toda la lógica de la sucesión de las distintas épocas sociales, con todo el aumento de las fuerzas materiales de producción, de los métodos y de las habilidades, en realidad, los antagonismos capitalistas han crecido. Por medio de ellos llegan finalmente a definirse las personas, las cuales, en la actualidad, no sólo son capaces de libertad, sino también incapaces de ella. No sólo la libertad, sino también formas futuras de opresión son posibles. En teoría, se las puede calcular como retroceso o como nuevo e ingenioso aparato de dominio. Con el capitalismo estatal puede el poder consolidarse de nuevo. También él es una forma antagonista, perecedera. La ley de su colapso puede advertirse en él fácilmente: se basa en la represión de la productividad mediante la existencia de las burocracias. Pero la extensión de las formas autoritarias tiene todavía mucho ante sí, y no sería la primera vez que a un período de mayor independencia de los dependientes sucediese un largo período de opresión intensificada. Los industriales atenienses y los terratenientes romanos introdujeron la esclavitud a gran escala, cuando los trabajadores libres se volvieron más exigentes y caros. Al final de la Edad Media, a los campesinos se les volvió a quitar la libertad que habían conseguido a causa de su retroceso numérico hasta el siglo XIV. La indignación que suscita la idea de que también la limitada libertad del siglo XIX pueda a la larga ser sustituida por el capitalismo estatal, por la «socialización de la pobreza», debe atribuirse al reconocimiento de



que a la riqueza social ya no se le ponen límites. Pero en las condiciones de la riqueza social se basa no sólo la probabilidad de la destrucción, sino también la de la supervivencia de la esclavitud moderna. El pensamiento objetivo es siempre el producto de la adaptación del poder a sus condiciones de existencia. A pesar de la abierta oposición entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media, entre los trusts internacionales en la actualidad, ni se han destruido mutuamente, ni se fusionan por entero. Lo uno y lo otro sería el fin del dominio que debe mantener en sí el antagonismo, si ha de soportar el antagonismo con respecto a los dominados. El trust mundial es imposible, acabaría en seguida con la libertad. Los grandes monopolios, en escaso número, que mantienen su competencia en los mismos métodos de fabricación y productos, ofrecen el modelo de futuras constelaciones extrapóliticas. Dos bloques estatales amistoso-hostiles de cambiante composición podrían dominar el mundo entero, ofrecer también, además del fascio, mejores raciones a sus seguidores, a costa de las masas semicoloniales y coloniales, y en su recíproca amenaza, encontrar continuamente nuevos motivos para seguir armándose. La extensión de la producción, que, debido a las condiciones de la propiedad burguesa, primero se aceleró y después fue restringida, no corresponde aún en modo alguno a las necesidades humanas. Actualmente se la dirige en favor del gobierno. Los árboles no deben crecer hacia el cielo. Mientras en el mundo subsista la escasez en lo necesario, e incluso en los artículos de lujo, los gobernantes aprovecharán la ocasión para aislar a personas y grupos, capas nacionales y sociales unos de otros y para reproducir su propia función dirigente. La burocracia vuelve a adueñarse del mecanismo económico que, durante el dominio del principio del mero beneficio, se le había escapado a la burguesía. El concepto de economía como especialidad científica, que, a diferencia de su crítica, está desapareciendo junto con el mercado, no contiene contra la capacidad de existencia del capitalismo estatal más objeciones que las que Mises y los suyos suscitaron contra el socialismo. Actualmente viven aún precisamente de la lucha contra las reformas sociales en los países democráticos y han perdido completamente su importancia. El núcleo de las objeciones liberalísticas consistía en reparos de índole económico-técnica. Si no se impedía en cierto modo el funcionamiento de los antiguos mecanismos de la oferta y la demanda, no había que diferenciar los

procedimientos industriales improductivos de los productivos. La limitada habilidad que se anquilosa en tales argumentos contra la historia estaba tan ligada a lo existente, que pasó por alto su triunfo en el fascismo. El capitalismo tiene un plazo, incluso después de que haya pasado su fase liberalista. Sin embargo, la fase fascista está dominada por las mismas tendencias económicas que ya destruyeron el mercado. No es, por ejemplo, la rendición de cuentas, sino la crisis internacional, perpetuada por el Estado autoritario, la que no deja otra alternativa a la humanidad, que está pereciendo bajo las formas de este Estado autoritario. El sistema perpetuo del Estado autoritario, por muy terrible que sea su amenaza, no es más positivo que la perpetua armonía de la economía de mercado. Si el intercambio de productos equivalentes era aún un paliativo de la desigualdad, el plan fascista es ya el robo descarado.

Actualmente, la posibilidad casi sólo consiste en la desesperación. El capitalismo estatal en su fase más reciente tiene en sí más fuerzas para organizar a los territorios del mundo económicamente rezagados, que en la fase precedente, en la que sus conspicuos representantes exhibían su fuerza e iniciativa, aunque disminuidas. Vienen determinadas por el temor a perder su provechosa posición social. Querrían hacer todo lo posible por no perder a la larga la ayuda del fascismo futuro. En él se les aparece la figura regenerada del dominio, presienten en él la fuerza que en ellos se está agotando. La riqueza acumulada desde siglos y su correspondiente experiencia diplomática se empleará para que los legítimos dueños de Europa controlen ellos mismos su unión y mantengan de nuevo en el exterior el estatismo integral. La era del Estado autoritario puede verse interrumpida tanto por tales retrocesos como por determinadas tentativas de restablecer la libertad real. Estas tentativas, que por su índole, no toleran ninguna burocracia, sólo pueden venir de los individuos aislados. Aislados están todos. El amargo anhelo de las masas atomizadas y la voluntad consciente de los ilegales apuntan en la misma dirección. Exactamente tan lejos como su imperturbabilidad llegó también en las anteriores revoluciones la resistencia colectiva, el resto fue imitación. Hay una línea que va desde los adversarios izquierdistas del estatismo de Robespierre hasta el complot de los mismos bajo el Directorio. Mientras el partido es aún un grupo que no se ha hecho ajeno todavía a sus fines antiautoritarios, mientras la solidari-



dad no ha sido sustituida aún por la obediencia, mientras la dictadura del proletariado no se confunde aún con el dominio de los más audaces estrategias del partido, su línea general vendrá determinada precisamente por las desviaciones de las que ciertamente la camarilla dominante sabe desembarazarse con presteza. Mientras la vanguardia es capaz de actuar sin depuraciones periódicas, vive con ella la esperanza del Estado sin clases. Las dos fases en las que, conforme al sentido de la tradición, debe realizarse tal Estado sin clases, tienen poco que ver con la ideología que actualmente sirve a la eternización del estatismo integral. Debido a que la inmensa cantidad de medios de consumo y de lujo que todavía aparece como un sueño, el gobierno que estaba destinado a extinguirse en la primera fase, ha de volverse más rígido. Con la seguridad que confieren las malas cosechas y la escasez de viviendas, se afirma que el gobierno de la policía secreta desaparecerá cuando se haya hecho realidad el País de Jauja. En cambio, Engels es un utopista, ya que hace que la socialización y el final de la autoridad sean una misma cosa: «El primer acto, en el que el Estado entra en escena realmente como representante de toda la sociedad (la incautación de los medios de producción en nombre de la sociedad) es al mismo tiempo su último acto autónomo como Estado. La intervención de una autoridad estatal en las condiciones sociales llegará a ser superflua en un campo tras otro, hasta llegar a desaparecer.»<sup>8</sup> No tenía en su mente la idea de que el aumento ilimitado de la producción material hubiera de constituir la condición previa de una sociedad humana y que la democracia sin clases sólo hubiera de alcanzarse cuando toda la Tierra estuviese repleta de radios y tractores. Es cierto que la práctica no ha refutado la teoría, pero la ha interpretado. Se han quedado dormidos los enemigos de la autoridad estatal, no sólo espontáneamente. Con cada porción de planificación realizada, originariamente había de resultar superflua una porción de represión. En vez de ello, en el control de los planes ha cristalizado una cantidad de represión cada vez mayor. Si el aumento de producción realiza o liquida el socialismo es algo que no puede decidirse de una manera abstracta.

El horror existente en la expectativa de un período mundial autoritario no impide la resistencia. El ejercicio de las

8. Friedrich ENGELS, *l.c.*, p. 302.

funciones administrativas por una clase o partido puede sustituirse, después de la abolición de todo privilegio, por formas de una democracia sin clases que pueden impedir el paso de posiciones administrativas a posiciones de poder. Si antaño la burguesía mantuvo sus gobiernos mediante la propiedad, en una nueva sociedad sólo se podrá impedir que la administración se convierta en soberanía por medio de la firme independencia de los no delegados. Los partidarios representan ya hoy para el Estado autoritario un peligro no menor que el que representaban los trabajadores libres para el liberalismo. La bancarrota es pensar que se tiene algo detrás de sí. Se entregan también a esta idea no pocos marxistas. Sin la impresión de contar con un gran partido, con un líder por todos venerado, con la historia mundial o al menos con una teoría infalible, su socialismo no funcionaría. La afición a los desfiles de masas, el perfecto orden en la colectividad, todo el sueño de los filisteos que tanto despreciaba Nietzsche, resucita alegremente en las asociaciones juveniles del Estado autoritario. La revolución, que era una vocación como la ciencia, ha conducido a la cárcel o a Siberia. Pero, después de la victoria, se vislumbra una carrera, si no en ninguna otra parte, al menos en las jerarquías del partido. Existen no sólo eminentes profesores sino también revolucionarios eminentes. La empresa de la publicidad asimila la revolución al poner sus principales figuras en la lista de los nombres ilustres. Pero el individuo aislado, que no tiene la vocación ni la protección de ningún poder, tampoco puede esperar ninguna gloria. Sin embargo, él mismo es un poder, porque todos están aislados. No tiene más arma que la palabra. Cuanto más se habla de los bárbaros de dentro y de los amigos de la cultura de fuera, más fácilmente vuelven a conseguirse los honores. La débil manifestación en el Estado totalitario es más amenazadora que la más impresionante proclamación del partido bajo Guillermo II. El hecho de que los intelectuales alemanes ya no necesiten saber manejar la lengua extranjera de la misma manera que la propia, tan pronto como ésta aparta de ellos a los lectores que pagan, proviene del hecho de que para ellos el idioma sirvió siempre más para la lucha por la existencia que para la expresión de la verdad. Pero en la traición de la lengua en la circulación se revela de nuevo su seriedad. Es como si temiesen que la lengua alemana pudiera al fin arrastrarles más lejos de lo que se les antojaba conciliable con su existencia tolerada y con

las justificadas pretensiones de sus mecenazgos. Los representantes de la ilustración tenían mucho menos que perder. Su oposición armonizaba con los intereses de la burguesía, que entonces ya poseía no escaso poder. Voltaire y los enciclopedistas tenían sus protectores. Sólo más allá de esta armonía no podía ya intervenir ningún ministro. Jean Meslier tuvo que callar durante toda su vida, y el Marqués pasó la suya en diversas cárceles. Pero, si bien la palabra puede convertirse en una chispa, todavía no ha causado hoy ningún incendio. No tiene en general el sentido de propaganda y apenas tiene el de proclama. Intenta declarar lo que todos saben y se prohíben a sí mismos saber, no quiere impresionar con sutiles descubrimientos de conexiones que sólo los poderosos conocen. Pero el político sin posición del partido de masas, cuyo patetismo retórico va extinguiéndose, se dedica hoy a la estadística, a la economía nacional y a *inside stories*. Su discurso se ha vuelto sobrio y bien informado. Mantiene el supuesto contacto con los trabajadores y se expresa en cifras de exportación y en sucedáneos. Conoce el asunto mejor que lo conoce el fascismo y se embriaga masoquísticamente con los hechos que, sin embargo, le han abandonado. Cuando uno ya no puede apelar a nada violento, tiene que recurrir a la ciencia.

Aquel a quien incumbe la organización humana del mundo no puede poner los ojos en ninguna instancia de apelación: ni en el poder existente ni en un poder futuro. La pregunta acerca de lo que haría «uno» con el poder, cuando lo tuviera, esta misma pregunta, que tenía mucho sentido para los burócratas del partido de masas, pierde el significado en la lucha contra ellos. La pregunta presupone la continuación de aquello que debe desaparecer: el poder de disponer del trabajo ajeno. Si, en el futuro, la sociedad ya no ha de funcionar realmente por medio de la coacción indirecta o directa, sino que ha de venir determinada por el propio acuerdo, no es posible anticipar teóricamente los resultados de tal acuerdo. Los bosquejos para atender a la economía más allá de aquello que existe ya en el capitalismo estatal, pueden ser de utilidad. La reflexión de hoy, que ha de servir para la sociedad modificada, sin embargo, no debe pasar por alto el hecho de que en la democracia sin clases lo que se haya pensado no puede imponerse de antemano por la fuerza ni por la rutina, sino que, por su misma esencia, debe reservarse para el acuerdo mismo. La consciencia de esto no impedirá

que alguien, que se encuentra frente a la posibilidad de un mundo transformado, reflexione sobre la forma en que los hombres pueden vivir más rápidamente sin política de población ni justicia penal, sin empresas modelo ni minorías oprimidas. Ciertamente, resulta más problemático el que uno, como alemán neohumanista, pueda adivinar si la abolición de las burocracias autoritarias con sus fiestas nacionales no irá unida a la venganza. Pero si los gobernantes vuelven a ser desposeídos del poder mediante actos de terrorismo, los individuos aislados insistirán apasionadamente en que se cumpla su destino. Nada en la Tierra puede justificar la violencia más tiempo de lo que se necesita para poner fin a la violencia. Si los adversarios tienen razón al afirmar que, después de la caída del aparato de terror fascista, comenzará el caos, no sólo por un momento, sino continuamente, hasta que en su lugar aparezca otro nuevo aparato de terror, entonces la humanidad está perdida. La afirmación de que sin una nueva burocracia autoritaria, quedarían destruidos las máquinas, la ciencia, los métodos técnicos y administrativos, toda la previsión a la que se ha llegado en el Estado autoritario, es un pretexto. Su primera preocupación, cuando piensan en la libertad, es la nueva justicia penal, no la abolición de la misma. «Las masas —leemos en un panfleto con material de instrucción— encerrarán en las cárceles a los opresores, en vez de los presos políticos.» En todo caso, los especialistas de la represión se encontrarán en grandes cantidades. Si ello vuelve a cuajar, depende de los que no son especialistas. El papel de los especialistas puede ser tanto más modesto cuanto que el modo de producción no debe en modo alguno proseguir en forma muy diferente de lo que ya se había desarrollado en el estatismo integral. El capitalismo estatal parece a veces casi una parodia de la sociedad sin clases. No son pocos los indicios de que incluso pervive un modo centralista de producción por razones técnicas. Cuando, en la producción y en la estrategia industriales modernas, las unidades pequeñas aumentan en importancia frente a la instancia central, de suerte que es preciso alimentar cada vez mejor a los trabajadores de la minoría selecta de la cumbre centralista, ello constituye la manifestación visible de una revolución económica general. La degradación de los individuos a meros centros de reacción, que responden a todo, prepara al mismo tiempo su emancipación del comando central.

Ni siquiera las armas perfectas de que dispone la burocracia serían capaces de impedir eternamente el cambio, si no tuviesen una fuerza que no es simplemente una fuerza inmediata. En el miedo se ha ido constituyendo el individuo históricamente. Existe una intensificación del miedo más allá del miedo a la muerte, ante el cual el individuo vuelve a disolverse. La consumación de la centralización en la sociedad y en el Estado impulsa al hombre hacia una descentralización. Continúa la paralización en la que cayó ya el hombre en la era de la gran industria debido a su creciente prescindibilidad, por su separación del trabajo productivo, por la constante preocupación en la lucha por la existencia. La marcha del progreso hace que a las víctimas les parezca que para su bienestar lo mismo da la libertad que la falta de libertad. A la libertad le sucede lo mismo que a la virtud según Valéry. No se la discute, sino que se la olvida y, en el mejor de los casos, se la embalsama, como el santo y seña de la democracia después de la última guerra. La gente está de acuerdo en que la palabra libertad sólo debe emplearse ya como una frase, y el tomarla en serio se considera como algo utópico. Una vez, la crítica de la utopía contribuyó a que la idea de libertad continuara siendo la de su realización. En la actualidad, la utopía es difamada, porque nadie quiere ya su realización. Estrangulan la fantasía, hacia la cual no sentía Bebel mucha simpatía.<sup>9</sup> Si en el alcance de la Gestapo, el terror revela por lo menos también tendencias subversivas, más allá de las fronteras mantiene un funesto respeto hacia la perpetuidad de la coacción. En lugar del capitalismo estatal antisemítico, inflexible, agresivo, la gente se atreve todavía a soñar otro que administre al pueblo con las gracias de las potencias mundiales más antiguas. «No hay ningún socialismo que pueda realizarse por medios que no sean autoritarios», es la conclusión a que llegó el economista Piron.<sup>10</sup> «En nuestra época, la autoridad es ejercida por el Estado en el marco de la nación. Con ello, el socialismo, aun cuando esté orientado internacionalmente, en su programa de acción sólo puede ser hoy nacional.» De la misma manera que el observador piensan los interesados directamente en el asunto. Por muy sinceros que sean al pensar en la «democra-

9. Cf. BEBEL, *l.c.*, pp. 141 y ss.

10. Gaétan PIRON, *Neo-Liberalism, Neo-Corporatism, Neo-Socialism*, París, 1939, p. 173.

cia obrera», las medidas dictatoriales destinadas a asegurarlas, la fe en la «cualidad de líder» que tiene el partido, en suma, las categorías de la represión probablemente necesaria cubren tan exactamente el primer término realista, que la imagen que aparece en el horizonte y hacia la cual señalan los políticos socialistas, es sospechosa de ser un espejismo. Al igual que aquellos críticos liberales de la ejecución de la pena, a los que la revolución burguesa llama al Ministerio de Justicia, de ordinario se sienten cansados al cabo de dos años porque sus fuerzas se les paralizan en el poder de los funcionarios provinciales, así también los políticos e intelectuales parecen quedar embotados por la tenacidad de lo existente. Del fascismo y aún más del bolchevismo habría debido aprenderse que precisamente lo que al sentido común le parece una locura es lo que existe, y que la política, según una frase hitleriana, no es el arte de lo posible, sino de lo imposible. Además, la cosa de la cual se trata ya no es contraria a la esperanza, como pudiera creerse. Para que los hombres puedan un día arreglar sus asuntos solidariamente, deberían cambiar mucho menos de lo que les cambió el fascismo. Se observará, que los seres limitados y obtusos que hoy atienden a nombres de persona, no son sino caricaturas, máscaras malignas, detrás de las cuales se malogra una voluntad mejor. Para que la idea las penetre debe poseer una fuerza que ciertamente el fascismo le arrebató. Es absorbida por el esfuerzo que cada individuo tiene que hacer para poder seguir adelante. Pero las condiciones materiales han sido satisfechas. Con toda la necesidad de transición, dictadura, terrorismo, trabajo, sacrificio, todo lo otro depende únicamente de la voluntad de las personas. Lo que, hace unos decenios, se anunciaba oficialmente como una barrera técnica y organizatoria insuperable, ha sido atravesado, como puede ver todo el mundo. Por esto las simples teorías económicas, que tan cortas piernas tenían, fueron sustituidas por antropologías filosóficas. Si se pueden hacer medias del aire, hay que echar ya mano de lo eterno que hay en el hombre, es decir, declarar invariantes las esencias psicológicas, para presentar como eterna la soberanía.

El hecho de que ni siquiera los enemigos del Estado autoritario sean capaces de concebir la libertad, destruye toda comunicación. El lenguaje es algo ajeno, en el que uno reconoce su propio impulso o que no inflama ya dicho impulso. Por ello ya ni siquiera le escandaliza la literatura no confor-

mista de la burguesía, la cual llevó a Tolstoy al cine y a Maupassant al drugstore. No sólo se han vuelto ideológicas las categorías en las que se ha de representar el futuro, sino también aquellas en las que hay que encontrar el presente. Tan madura se ha vuelto ya la realización, que ya no es posible hablar de ella. Con razón la idea que resulta difícil de utilizar y de etiquetar suscita un mayor recelo en las autoridades de la ciencia y de la literatura que la confesión misma de una doctrina marxista. Las confesiones a las que uno podía ser inducido bajo el prefascismo mediante palabras persuasivas serían inútiles incluso para los gobernados. La teoría no cuenta con ningún programa para la próxima campaña electoral, y ni siquiera para la reconstrucción de Europa, de la que ya se ocuparán los especialistas. La buena disposición para la obediencia, que también se aproxima al pensamiento, tal vez no sirva. A pesar de toda la insistencia con que intenta seguir la marcha del conjunto social hasta las más sutiles diferencias, no puede prescribir a los individuos la forma de su resistencia frente a la injusticia. El pensar mismo es ya una señal de resistencia, el esfuerzo de no dejarse ya engañar. El pensar no se opone sin más a la orden y a la obediencia, sino que las pone en cada caso en relación mutua para la realización de la libertad. Para expresar lo que a los revolucionarios les ha sucedido en los últimos decenios, son demasiado superficiales los conceptos sociológicos y psicológicos: ha quedado bañada la intención con respecto a la libertad, sin la cual no puede concebirse ni el reconocimiento ni la solidaridad, ni tampoco una verdadera relación entre el grupo y el líder.

Si no existe un retorno al liberalismo, entonces la forma de actividad más adecuada parece ser el fomento del capitalismo estatal. Cooperar en ella, difundirlo y en todas partes seguir propugnándolo hasta las formas más avanzadas, ofrece la ventaja de la progresividad y todas las garantías del éxito que puedan desearse para la *politique scientifique*. Puesto que el proletariado ya no tiene nada que esperar de las potencias antiguas, no le queda otro remedio que aliarse con las nuevas. El hecho de que la economía dirigida, realizada por los líderes y los padres de las naciones, esté menos lejos de la economía socialista que el liberalismo, debe constituir la base sobre la cual se establezca la alianza entre los dirigentes y los proletarios. Debe considerarse como sentimentalismo el colocarse siempre, por mor de los derrotados,

en una actitud negativa con respecto al capitalismo estatal. Los judíos, después de todo, habrían sido casi siempre capitalistas y las naciones pequeñas ya no tendrían razón de existir. El capitalismo de Estado sería la posibilidad actual. Mientras el proletariado no haga su propia revolución, ni él ni sus teóricos tendrán otra elección más que la de seguir al genio del mundo por el camino que él mismo eligiera un día. Tales voces, las cuales no faltan, no son las menos inteligentes, ni siquiera las menos honradas. Tan cierto es esto, que con la recaída en la antigua economía privada, se iniciaría de nuevo todo el terror bajo una empresa diferente. Pero el esquema histórico de tales razonamientos sólo conoce una dimensión, en la que se refleja el progreso y el retroceso y que prescinde de la intervención humana. Los evalúa simplemente como lo que son en el capitalismo: como magnitudes sociales, como cosas. Mientras la historia mundial siga su curso lógico, no cumplirá su destino humano.

(1942)

## 5. Enseñanzas del fascismo

Cuando la sociedad se vuelve hacia la ciencia, se esfuerza en mejorar las relaciones internacionales, y así, la psicología es una de las ramas del saber de las cuales cabe esperar ayuda. La psicología es la ciencia positiva de los procesos anímicos, y la situación mundial actual parece necesitar la atención de los especialistas. ¿Acaso el peligro de exterminio mutuo, que aparece en una época en la que el ser humano posee por completo los conocimientos y los medios materiales necesarios para convertir la Tierra en un paraíso, no constituye un síntoma de debilidad mental y de morbilidad? La actitud agresiva de grandes masas, su propensión a seguir las consignas del odio, su disposición a actuar en contra de sus más preciados valores, son algunos de los muchos hechos que exigen un análisis psicológico.

Sin embargo, deberíamos tener en cuenta que la confianza general de que actualmente gozan las curas mentales y las teorías rebasa con mucho las esperanzas fundadas que puede cumplir una psicología responsable. En cierta medida, parece ser que incluso las personas cultas se entregan a semejante esperanza. La tendencia, en caso de duda, a molestar al factor mental, es característico del pensamiento actual. Con objeto de determinar con mayor precisión esta preferencia, quizá sea útil indicar algunas de sus causas históricas.

Me parece que la popularidad de que hoy goza la psicología es más bien la consecuencia de las implicaciones filosóficas de algunas de sus teorías que la consecuencia de sus descubrimientos científicos. La psicología, en especial las diversas formas de la psicología profunda, son en realidad una nueva versión concreta de la mentalidad estoica. Los estoicos entendían la filosofía como la práctica de un «arte». Su objetivo es la virtud que, en última instancia, resulta ser idéntica a la felicidad. Consiste en la independencia del individuo con respecto a las vicisitudes del destino. Sin embargo, aceptar el destino sin ilusiones y con serenidad sólo es posible cuando aprendemos a comprenderlo y amarlo. Por ello debemos llegar a comprendernos a nosotros mismos y también al mun-

do. La filosofía, podríamos decir, es el camino práctico de liberarnos del miedo por medio de la razón y de con ello llegar a dominarnos a nosotros mismos.

A lo largo de toda la historia, las ideas de esta escuela han ejercido una gran influencia en períodos de inquietud política y de crisis. En la época de la Contrarreforma, para citar una de las resurrecciones más recientes del estoicismo, la psicología del siglo XVII percibía el mundo real y su horizonte como algo confuso e indefinido, y ofrecía al hombre la liberación en la norma estoica del dominio de los afectos humanos. Las nuevas fuerzas del individualismo, que habían entrado en la palestra de la historia, se hallaban en pugna contra el feudalismo, contra su abarcadora fe medieval en el más allá, por un lado, y contra las terribles y muy reales potencias obstaculizadoras del incipiente absolutismo político, por otro lado. En esta situación histórica, el teórico enseñaba al individuo la discreción y el dominio de sí mismo, para que pudiera lograr una libertad interior mientras las realidades del mundo exterior le mantenían dentro de unos límites y relativamente esclavizado. En la tragedia de Corneille, el poder del héroe sobre sí mismo es equiparado a su poder sobre la realidad, mientras que en Molière la dependencia del hombre con respecto a sus emociones y sentimientos constituye la esencia de lo cómico. De esta manera expresan en la literatura lo que Descartes formuló filosóficamente: la idea de que los instintos y los movimientos del ánimo son necesariamente caóticos, y que deben ser objetivizados y reconciliados con los claros conceptos del Yo racional.

Hoy día, en que el individualismo parece estar en decadencia, la filosofía y la psicología parecen enfrentarse a una situación igualmente crítica, situación que en gran parte cabe atribuir a la influencia que la industria y la técnica modernas ejercen sobre las personas. El mantenimiento de la paz económica en una estructura que se ve profundamente perturbada por toda clase de incongruencias, requiere la aplicación organizada de técnicas psicológicas, no sólo dentro de la unidad fundamental básica, que es la fábrica, sino también a través de los omnipotentes medios de la comunicación de masas, tales como la prensa, la radio y el cine. Toda clase de problemas de organización laboral (desde la eliminación de la monotonía y el cansancio hasta la cuestión del nivel salarial, desde la planificación de la asistencia a los ancianos hasta la publicidad, las campañas electorales y otros as-

pectos del trabajo público de la política y los negocios) parece exigir una perpetua manipulación de ideas, modos de comportamiento y hábitos mentales. Incluso los problemas de las minorías religiosas y étnicas fueron incorporados cada vez en mayor medida a la esfera de la «psicología aplicada».

Mientras las condiciones económicas y sociales sigan siendo esencialmente lo que son actualmente, subsistirá un núcleo de problemas (estoy pensando en este momento exclusivamente en problemas de épocas de paz) cuya solución deberá hallarse en el campo de la psicología. A pesar del nivel continuamente creciente de la producción y del consumo, la seguridad económica, e incluso personal, en el sentido más estricto, se ve continuamente amenazada. Por esto, según la gran tendencia, las antiguas normas van decayendo, y se requieren nuevas técnicas, para, por parte del individuo, retardar la desesperación, como en el orden social la catástrofe, si es que ya es imposible impedirla. En esto reside, a mi modo de ver, la raíz más profunda del predominio del análisis psicológico en nuestro pensamiento.

Si dirigimos nuestra atención hacia la literatura relativa a la tensión entre los grupos, encontramos el mismo predominio de la psicología. Mientras el jurista y el especialista en ciencias políticas investigan la razón por la que los descubrimientos de las ciencias naturales llegaron a utilizarse abusivamente para fines bélicos, los psicólogos se han concentrado en el factor humano. Su aportación es tan vasta y en parte tan valiosa, que casi parece como si el factor psicológico fuese en realidad el decisivo en la estructura de la destrucción, según viene representada por el modo agresivo de hacer hoy la guerra.

De las escuelas contemporáneas de psicología, la de Freud es la heredera más directa de la tradición estoica en la ilustración occidental. Cuando la primitiva teoría de los instintos de Freud sufrió una revisión y atribuyó un papel decisivo al concepto de agresión, hízose posible (al menos en la superficie) un acuerdo entre la psicología freudiana y la psicología no psicoanalítica. Se produjo una especie de fecundación recíproca entre el freudianismo y las doctrinas de aquellos psicólogos que no podían considerar la represión de los instintos sexuales como fuente exclusiva de las anormalidades que se dan en la vida sentimental del individuo. Tuvo tanto éxito el proceso de reconciliación y de unificación, que actualmente, a pesar del gran número y multiplicidad de teorías psico-



lógicas con respecto a una serie de puntos importantes en el campo de la agresión y la tensión, parece haberse llegado a un acuerdo.

Entre los puntos de vista comunes a muchos psicólogos, me gustaría señalar, en primer lugar, la creciente identificación del individuo con su propio grupo, identificación que en gran parte se ha logrado debido a la debilitación de la instancia del Yo en la economía de la psicología individual; en segundo lugar, el arcaico mecanismo que consiste en que uno considera todas sus dificultades y todos sus sufrimientos como castigos que le vienen impuestos por unos poderes superiores como penitencia por sus malos instintos. Este proceso, que va acompañado del aumento de la presión que al individuo le viene impuesta por la expansión de la moderna industria, ha sido analizado minuciosamente en la obra de Freud titulada *El malestar en la civilización*. De él se derivan sentimientos de miedo y de culpa, y la proyección de esta culpa, que es tanto individual como colectiva, sobre otros individuos y grupos como única salida. Mientras el conflicto irracional no haya alcanzado el plano de la consciencia, sino que siga sustrayéndose a su solución racional, los objetos de la agresión; por así decirlo, serán perseguidos hasta el fin del mundo.

El psicoanálisis completa estas concepciones al hacer derivar el sentimiento de culpa de la relación paternal del individuo. O bien el padre real se convierte en objeto de un odio-amor, o bien, en el plano del grupo, es escindido en una rigurosa coexistencia de Dios y diablo y sus representantes colectivos, el inmaculado *in group* y el perverso, *infrahumano out group*; estando, a su vez, este último grupo, mediante el mecanismo de la proyección, dotado con todos los deseos que a uno mismo le están vedados.

La psicología no analítica busca ideas complementarias en otras direcciones, como en la divergencia de tipos de personalidad o en el papel desempeñado por las ideologías en la formación de modos de comportamiento pacíficos o bélicos. Las instituciones pedagógicas, políticas y culturales de un país, sus símbolos y mitos tradicionales se interpretan como factores que determinan la dirección de los impulsos individuales.

Al parecer, se ha llegado entre los psicólogos a un considerable acuerdo sobre el punto de que los impulsos originarios de agresión sólo se dirigen hacia fuera y se descargan

sobre una cabeza de turco bajo la presión de violentas represiones del instinto, la conocida ecuación de fracaso y agresión. Una y otra vez se hace resaltar el hecho de que la represión, desde fuera, de los impulsos, cuando, por ejemplo, a los niños se les impide dar rienda suelta a su dolor o a su enojo, se convierte en una causa principal del desarrollo de caracteres llenos de odio. Dos psicólogos de la educación lo han formulado del siguiente modo: «Permitir a los niños expresar sus sentimientos de agresión, y con ello no impedir unos actos de destrucción que luego pueden repararse, creemos que es uno de los mayores regalos que los padres pueden hacer a sus hijos.» De ahí parece derivarse una nueva concepción de la educación. Si el chauvinismo tiene como fuerza propulsora una agresión transformada, entonces la educación puede combatirlo en sus raíces durante la infancia. Para efectuar esto, el educador no debe solamente atender constantemente a los diversos mecanismos psicológicos que provocan y desvían la agresión, sino que también y muy especialmente debe reducir al mínimo el constreñimiento en el proceso educativo; ya que tal constreñimiento induce al alumno a buscar una válvula de escape para su odio en otros individuos y grupos.

En suma, la psicología de la educación insiste en que la educación autoritaria constituye el mal básico. Debemos sustituir, nos dicen, las técnicas de la obediencia forzada por los métodos de la cooperación, y entonces la agresión dejará de actuar como un impulso reprimido que busca mecánicamente canales en la fuerza y en la violencia. En vez de esto tendrá la posibilidad, en parte, de modificarse mediante una auto-crítica racional y mediante la crítica constructiva de otros, y, en parte, de transformarse en una fuerza productiva que será orientada hacia fines verdaderamente sociales. Las personas cuyo carácter no consiste en demasiados instintos reprimidos, es decir, personas que en su infancia no fueron tratadas rudamente, no se ven impulsadas por temores irracionales a ver la autoridad en dimensiones infladas gigantescamente, ni el mundo como una fantástica caricatura. No tendrán necesidad de volverse hacia el agresivo nacionalismo o hacia una ideología parecidamente destructiva, para mantener equilibrado el sentimiento de su propio yo. No caerán víctimas de mitos nacionalistas ni de una fanática religiosidad. Estarán en condiciones de percibir en sí mismas los deseos infantiles no realizables, que retornan en todo ser humano, incluso en

adultos, y podrán superar tales deseos. Tales personas, si han sido convenientemente educadas, no reaccionarán con irracionales sentimientos de culpa a estos impulsos infantiles, sino con un pensamiento consciente y concienzudo. Como buenos estoicos, tendrán bajo control sus propios instintos y sentirán tolerancia hacia sus semejantes. Y éste es el fin que persigue la educación, la medida para el ser humano normal, mentalmente sano, que la educación trata de desarrollar.

Es innegable que la filosofía y la metodología de la educación progresista tienen algo que ofrecer en cuanto a la producción de comportamientos democráticos y de una dirección democrática. Pero la concentración exclusiva en los fenómenos y explicaciones psicológicos es unilateral y relativista, como han llegado a comprender no pocos psicólogos. No podemos entender los problemas sociales sin calcular al mismo tiempo las diferencias de importancia entre unos mecanismos que, desde el punto de vista psicológico, parecen idénticos, pero que en realidad desempeñan, en el proceso social, funciones muy distintas. Además, no sólo les corresponde una importancia diversa a las diversas capas de la sociedad moderna en la dinámica histórica, sino que contienen también diferencias cualitativas en las estructuras del carácter y de la personalidad de sus miembros individuales. Estas diferencias resultan vagas y difusas en las incircunstanciadas generalizaciones sobre los instintos agresivos y su control, pero siguen siendo muy reales en la sociedad misma. Si se las descuida, corremos el peligro de sustituir, en nuestra conciencia, a las personas reales, en su mundo de conflictos, por un tipo ficticio, una especie de ser humano general, o incluso por la «personalidad neurótica de nuestra época».

El análisis social representa un correctivo necesario del psicologismo que yo quisiera explicar en la relación paternal, de tan capital importancia para la teoría freudiana. Debemos empezar por el hecho básico social e histórico de que la clase media victoriana, cuyos hijos (por muy ambivalentes que pudieran ya haber sido) tenían realmente motivos y ocasión para identificarse con el padre como cabeza responsable de la familia, hace ya tiempo que han desaparecido. En América, la actitud del hijo frente al padre fue siempre más compleja que en Europa, por la sencilla razón de que los hijos de inmigrantes siempre se adaptan al nuevo medio más deprisa y con mayor facilidad que las personas mayores. La superficie del respeto tradicional es especialmente tenue, y emerge el

rencor cada vez que el padre insiste en su autoridad. En esto se encuentra una de las raíces de la aversión que los norteamericanos sienten por las formas autoritarias de las relaciones personales; el buen estilo en el trato social no permite diferencias, todos deben dar la impresión de que son iguales. Esta condición ha llegado ahora a ser general. Las actuales circunstancias económicas no producen ningún modelo de comportamiento en el cual el hijo pueda ver al padre como al que gana el pan, cuyas huellas deba seguir, cuyo negocio deba heredar un día, cuyos principios él haya de aceptar paulatinamente, en un largo proceso de maduración, como parte integrante de su propia conciencia. La clase media se ha convertido en una clase de empleados. Al convertirse incluso las grandes fortunas en instituciones que son casi independientes de sus «dueños» jurídicos, una parte creciente de la clase poseedora va perdiendo aquella seguridad que se basaba en la riqueza de magnitud media y que se transmitía de generación en generación.

En este marco socio-económico, el padre va siendo cada vez más sustituido por colectividades tales como el club deportivo de los hijos, el círculo y entidades semejantes. Se trata de un proceso inevitable. Ya que en la actualidad, el destino económico del individuo de término medio depende casi exclusivamente de su habilidad para aplicar su capacidad de adaptación a situaciones que cambian continuamente y que, sin embargo, son en el fondo parecidas. Estas cualidades tienen que adquirirse, y en vista de los rápidos cambios técnicos, el joven está mejor dotado para esta tarea que sus antecesores. Por consiguiente, ya no es el temor del hijo ante el padre lo que constituye el hecho psicológico típico, sino el secreto temor del padre ante el hijo, temor que siempre estuvo latente, pero que ahora, debido a los cambios que han tenido lugar en la sociedad, aparece en primer término.

No obstante, la idea del padre que hemos mostrado en relación con esto no debería tomarse de un modo demasiado literal y estricto. Sabemos que el padre real con frecuencia es sustituido psicológicamente por muchas otras figuras. Sabemos, además, que los cambios efectuados en la sociedad no eliminan en modo alguno todas las imágenes de autoridad, las cuales, en última instancia, se derivan del esquema de la relación padre-hijo. Sin embargo, es esencial el hecho de que estos esquemas autoritarios hoy día parecen consistir mucho más en colectividades poderosas que en una individualidad

superior, como la que aparecía en la tradicional relación del hijo con respecto al padre. El hijo más bien se identifica con grupos que ejercen la autoridad mediante la superioridad numérica que con una sola persona de contorno bien delimitado que se yergue ante el joven como un «super-yo» ideal. Lo que sufre menoscabo no es tanto la fe en la autoridad *per se*, la cual, en cierto sentido, es hoy más fuerte de lo que solía ser durante el siglo pasado, sino la formación de un super-yo integrado, que funcione continuamente. El firme yo y super-yo, los rasgos esenciales de la tradicional idea burguesa del individuo, resultan socavados forzosamente en la sociedad moderna.

Prescindiendo de la decreciente base económica del individuo relativamente independiente, factores tales como la producción masiva de las diversas industrias de esparcimiento, impide el desarrollo de una personalidad autónoma. El número abrumador de emisiones de televisión y de radio, películas, tebeos y anuncios obliga al niño a identificarse con caracteres que cambian constantemente, mientras que sólo permanecen iguales unas pocas ideas abstractas, exteriorizadas, tales como éxito o fuerza o matrimonio. Los modelos e ideas efímeros y contradictorios no permiten al joven experimentar el efecto de algunas imágenes concretas de una manera tan profunda y persistente como para poder convertirse en la columna vertebral de su vida de adulto. Ésta es una de las causas principales de rupturas incluso en individuos normales, punto en el que más adelante volveremos a hacer hincapié. Por esto las acciones de una persona se convierten cada vez menos en su propia expresión, más bien se convierten en meras funciones de situaciones cambiantes, de manipulación social y política. Casi dejan de ser resultados de biografías específicas con un sentido unitario.

Por consiguiente, basándose en tales consideraciones, no podemos esperar encontrar la respuesta a tensiones sociales y políticas mediante análisis psicológicos, ni tampoco introducir en el terreno social o en la psicología los factores socio-económicos que contribuyen a la existencia de la psique individual. La idea, que, en la mayoría de los casos, se presupone tácitamente, en lugar de exponerse explícitamente, de que la terapia psicológica como tal constituye una solución adecuada de los problemas sociales, es de escasa consistencia. Detrás de esa idea se encuentra como hipótesis fundamental la de que la masa del pueblo, los individuos, se-

gún son determinados por los mecanismos psicológicos que les son inherentes, son los agentes activamente eficaces que provocan los malentendidos internacionales y en el último término las guerras. Por consiguiente, se arguye, podemos eliminar en la sociedad la agresión manipulando los impulsos agresivos del individuo. La validez de semejante argumento es fácil de comprobar, puesto que tenemos ante nosotros la experiencia concreta de los Estados fascistas.

Probablemente ya no se discute que ni la persecución de minorías ni el modo como los fascistas realizan la guerra de agresión fueron expresión directa de las circunstancias y del pensamiento del hombre sencillo. Más bien se originaron de constelaciones económicas y políticas que obedecían a sus propias leyes internas. Esto se revela claramente en la forma en que originariamente se adueñaron del poder los partidos fascistas en Italia y en Alemania. En ninguno de los dos países deseaba la mayoría del pueblo el fascismo, cuando todavía podía elegir.<sup>1</sup> Mussolini y Hitler se hicieron con el poder, cuando unas camarillas relativamente pequeñas habían llegado a un acuerdo mutuo con respecto a su asunción del poder, y siguieron a una correspondiente decisión por parte de unos altos círculos económicos que habían llegado a la convicción de que el fascismo constituía una salida para sus momentáneas dificultades.

Con frecuencia se ha hecho resaltar la alianza entre los industriales, los grandes terratenientes y Mussolini antes de la marcha sobre Roma. Ya antes de 1919 había recibido dinero Mussolini para desencadenar una acción de propaganda para la reorganización de la marina y del arma aérea. Bajo el efecto de las huelgas y de la inquietud en la industria y también en la agricultura, en especial de la ocupación de las fábricas en septiembre de 1920 y de la depresión económica de 1921 con el colapso de los grandes combinados del acero

1. El mayor éxito electoral de los nacionalsocialistas en condiciones democráticas fue el 31 de julio de 1932, cuando obtuvieron 229 escaños (aproximadamente, el 35 % de los votos); en noviembre del mismo año, en la última elección que precedió a la toma del poder, perdieron 34 escaños. Después de que Hitler se hubiera convertido en canciller del Reich, todavía estaban tan inseguros de la opinión pública, que incendiaron teatralmente el Reichstag para convencer al pueblo de un estado de emergencia nacional y de la necesidad de adoptar medidas dictatoriales. Sin embargo, incluso la aterrorizada población conservó la suficiente capacidad de juicio para darles escasamente el 44 % de sus votos el 5 de marzo de 1933, seis días después del incendio.

y de la Banca di Sconto, estos grupos se enfrentaron a una política interna mucho más rígida y a una política exterior expansiva. Cada vez se sentían más descontentos por la forma como el gobierno constitucional trataba los asuntos. Los conflictos con los campesinos y con los obreros no terminaron hasta que el gobierno hubo hecho algunas concesiones en octubre de 1922. En octubre de 1922 tuvieron lugar en Milán reuniones decisivas entre Mussolini y los líderes de la asociación general de la industria y quedó sellada definitivamente la toma del poder por los fascistas.

Como camino de Hitler hacia el poder, la reunión con un grupo de industriales renanos en enero de 1932 constituyó un paso característico. Consiguió convencer a los magnates con quienes conferenció de que en la situación aduanera dominante y otras restricciones económicas internacionales, el mejor medio para invertir capital alemán disponible consistía en el rearme, y que su puño de hierro acabaría con cualquier réplica que surgiese de las filas de obreros o de otro estrato social. En vista del paro masivo dentro de Alemania y de las limitaciones del mercado extranjero, no parecía rentable un aumento de la producción no militar. Dijo Hitler: «No puede haber ninguna economía sin que detrás de esta economía exista la voluntad política absolutamente fuerte y decidida de la nación.»<sup>2</sup> En política interior, esto significaba la formación de un «nuevo cuerpo nacional, que superará los "fermentos de descomposición" que hasta ahora se han venido produciendo»;<sup>3</sup> en política exterior significaba «la reorganización de un ejército. Ya que si Alemania posee un ejército de 100.000 hombres o de 200.000 o de 300.000, en último extremo carece esto de importancia, pero lo esencial es si Alemania posee 8 millones de reservistas a los que, sin enfrentarse a la misma catástrofe ideológica, como en el año 1918, pueda incorporar al ejército».<sup>4</sup>

Los industriales aprobaron el programa de Hitler. Como en Italia, se hallaban bajo el efecto de grandes colapsos financieros, inquietud social y una actitud relativamente condescendiente del gobierno constitucional. Aunque a fines de 1932 la depresión comenzó a mostrar algunos indicios de debili-

2. Discurso de Adolf Hitler ante unos científicos alemanes occidentales en el Industrie-Klub de Düsseldorf el 27 de enero de 1932, *s.a.*, p. 19.

3. *Ibid.*, p. 27.

4. *Ibid.*, p. 24.

tación, había reforzado la decisión de los aliados que Hitler tenía en la industria. Comprendían claramente que el desarrollo desigual de los diversos campos de la producción y el paro inminente requerían una organización estatal en la que los controles económicos y la planificación de la economía constituirían un factor importante. Cuando el general Schleicher formó un gobierno con un programa ampliamente anunciado para realizar la necesaria planificación económica en colaboración con los sindicatos, las fuerzas antisindicales resolvieron dejar de titubear. Entregaron el gobierno a los funcionarios fascistas, a los que consideraban de absoluta confianza.

Estos acontecimientos pertenecen a la conocida historia de los tres últimos decenios. Indican de qué forma decisiva la estructura objetiva de los intereses sociales y no la psicología individual del pueblo favoreció el que se produjese una política de odio y de agresión.

Pero, ¿cómo se explica el hecho de que las masas en Alemania toleraron e incluso apoyaron al régimen nacionalsocialista en sus primeros años críticos? ¿No debería esto atribuirse sencillamente a los elementos fascistas de la estructura del carácter del pueblo o a la tradición específicamente alemana? Sin querer negar la importancia real de estos dos factores subjetivos, parece como si la respuesta hubiera de ser negativa. Creo que la explicación esencial reside en la constreñidora necesidad de una ocupación plena, la cual se alcanza mediante el esfuerzo nacional concentrado, bien planeado. Antes de que Hitler llegase al poder, una gran parte del pueblo alemán estaba dispuesta a luchar para que se autorizase a las fuerzas democráticas a organizar la economía del país. Cuán fuerte era esta tendencia lo revela el hecho de que los fascistas incluso debieron adoptar el nombre de socialistas y servirse de un lenguaje casi socialista. Sin embargo, después de que se hubo entregado el poder a los nacionalsocialistas, el pueblo, decepcionado por la tardanza de sus anteriores líderes en defender eficazmente a la República, tomó una actitud «expectante».

Solamente después de los primeros años del régimen, llegó a una situación socio-psicológica en la que ya no cabía pensar en una elevación, gracias a la sistemática propaganda, al aislamiento y al terror, y también al hecho, explotado a fondo por Hitler para sus propios fines, de que la situación económica seguía mostrando una tendencia al alza, que se

había iniciado antes de que él se hubiese erigido en dictador. A esto se añadió el que el programa de guerra, realizado sin contemplaciones, produjo la ocupación cabal, que el pueblo anhelaba sobre todo.

La política interior y exterior, sin escrúpulos, de Hitler estuvo en realidad acompañada de la formación de una comunidad de culpa entre el partido y el pueblo, ya antes de que él comenzase a reforzar conscientemente esta comunidad de culpa con crímenes de guerra masivos. Sin embargo, de nuevo tenemos que habérmolas aquí con un fenómeno secundario como lo revelaron con la mayor claridad los procesos de Nuremberg. No es fácil estimar el testimonio de los procesos de Nuremberg y análogas investigaciones de la postguerra y procedimientos judiciales, porque hay que contar con muchos subterfugios y con evidentes falseamientos. Es verdad que podemos abrigar sospechas frente a la regularidad con que incluso los más altos funcionarios civiles negaron conocer los motivos que se hallaban detrás de las medidas que ellos con tanto celo llevaron a la práctica. Sin embargo, el más notorio de todos los demagogos antisemitas, Julius Streicher, no carecía de cierta fuerza de persuasión al insistir en que él había estado exiliado desde 1939 en su propia ciudad natal, que las decisiones políticas fundamentales sobre el exterminio de minorías se habían tomado detrás de unas puertas que a él le estuvieron cerradas; que ni él ni los que le rodeaban, ni tampoco los grupos por él influidos contribuyeron directamente a abrazar tales resoluciones. Lo que llama la atención es el hecho de que todos los testigos aseguraron que los horrores alemanes organizados en gran escala, el sistema de Auschwitz, habían sido medidas de administración pensadas y organizadas por un número reducidísimo de personas. Jamás afirmó ninguno de los defensores en Nuremberg que las medidas criminales hubieran sido de algún modo aprobadas por todo el pueblo alemán. En tales cosas, las masas fueron esencialmente los objetos, no los sujetos del arte de gobierno fascista. En suma, la experiencia nos ha enseñado que el fascismo subió cuando toda la situación económica pedía una organización planificada y cuando las fuerzas dirigentes derivaron hacia sus propios canales la necesidad de tal planificación. Asumieron el control de toda la sociedad, no para satisfacer las necesidades de la «comunidad», como pregonaban de boquilla, sino para favorecer sus propios intereses particulares. La participación del Estado,

que fue utilizada para un enérgico programa de saneamiento nacional, en especial la regulación de las condiciones laborales, significó en manos de aquellos señores la manipulación de todas las fuerzas productivas para los fines de una guerra de agresión. Por muy impresionante que sea el modo como puede funcionar en sentido técnico y a pesar de rasgos como la descentralización de la industria, estratégicamente esencial, pero también muy acertada económicamente, el plan fascista, en sentido social, es sólo un pseudoplan. Sirve a la «minoría selecta». Los sentimientos de las masas constituyen solamente un factor secundario en la formación de regímenes agresivos, y por ello las explicaciones psicológicas son forzosamente relativistas y superficiales.

Esto puede afirmarse incluso de la política de los líderes. La proporción en que el carácter y la biografía de un estadista determina sus acciones depende en gran parte del sistema político por él representado. Uno podría sentirse inclinado a pensar que son precisamente los regímenes dictatoriales los que permiten a sus dirigentes la mayor libertad de movimiento para modelar sus medidas políticas conforme a su beneplácito individual. Sin embargo, en realidad, los actos del líder totalitario son resultado ciego de la irresistible dinámica social en medida mucho mayor de lo que ocurre con la labor realizada por un jefe de Estado democrático. En tanto que en las democracias los conflictos entre las diversas fuerzas sociales e intereses quedan expuestos a la luz del día, en los Estados totalitarios quedan reprimidos y asumen un aspecto irracional, que guarda cierta semejanza con los conflictos reprimidos en el alma individual. El líder, que promete todo a todos y afirma no servir a intereses particulares de ninguna clase, se ve finalmente obligado a intentar, mediante crímenes internacionales, a satisfacer las esperanzas que en él han sido puestas. Las facciones, cuyas voces no son oídas públicamente, pasan finalmente a la amenaza omnipresente y mortal del régimen. Hacen su aparición en las intrigas en el seno del partido, del ejército y de la burocracia y se convierten en las fuerzas propulsoras irracionales, fatídicas en la consciencia del líder. Ésta es una de las razones por las que encontramos entre las diversas fases de una sola y misma comunidad constitucional diferencias mucho más importantes que entre las dictaduras a lo largo de la historia.

El esquema de la pluralidad de las dictaduras ya se esbozó en la segunda mitad del siglo IV antes de J.C. El modo



tradicional de mantener una dictadura incluye, por ejemplo, «el no dejar medrar a los hombres sobresalientes y apartar a los que tienen consciencia de sí mismos, el no tolerar reuniones de masa, clubs, esfuerzos culturales ni nada de todo eso, sino tratar de impedir todo aquello de lo cual suelen surgir dos cosas, el sentimiento del propio yo y la mutua confianza; también el que no se deje formar sociedades o incluso sólo asociaciones sociales, en suma, hacer todo lo posible para que todos se desconozcan entre sí. Ya que el conocimiento suscita una mayor confianza recíproca. Por otra parte, hay que procurar que los ciudadanos que están en casa se muestren siempre en público y estén fuera de sus hogares... También procura el tirano que nada le permanezca oculto de lo que dice o hace cualquiera de sus súbditos, sino que tiene espías en todas partes, como en Siracusa, las llamadas "potagógidas" (delatoras), y tal como Hierón enviaba a sus "escuchadores" dondequiera que existiese una sociedad o una reunión. Con esto se consigue que los ciudadanos por miedo a tales gentes no se expresen fácilmente con libertad, y cuando lo hagan, permanezcan menos ocultos».<sup>5</sup>

Aristóteles describe la necesidad de los grandes trabajos públicos para tener ocupada a la gente y mantenerla en un estado de dependencia. Menciona la función de los impuestos en los regímenes despóticos y finalmente habla de su política agresiva: «También gusta el tirano de promover guerras, para que los súbditos no estén desocupados y tengan constantemente necesidad de un caudillo. Y en tanto que el reino se mantiene gracias a los amigos del soberano, es propio del tirano el abrigar precisamente contra sus amigos la mayor desconfianza, porque sabe que si todos ellos quisieran derribarle, lo conseguirían.»<sup>6</sup>

Si bien es posible reducir a esta fórmula las medidas políticas totalitarias de los más diversos matices políticos, parece ser que la importancia de la «personalidad» del líder, que en la propaganda totalitaria asume proporciones gigantescas, es más una parte del mecanismo ideológico de la dictadura que una clave para la misma. Uno se sirve inconscientemente del efecto psicológico de las «malas imágenes de los padres: la glorificación de figuras sádicas», según la descripción del doctor Rickman.

5. ARISTÓTELES, *Política*, según la trad. de E. Rolfes, Leipzig, 1948, pp. 204 y ss.

6. ARISTÓTELES, *l.c.*, pp. 205 y ss.

Causas especiales de la irritabilidad del hombre moderno pueden observarse en la tremenda y creciente presión que obliga a permanecer despierto. Cada vez en menor medida, el trabajo de ayer preserva a las personas sencillas de la necesidad de tener que trabajar mañana con la misma intensidad que hoy. Ni siquiera la seguridad social elimina esta tendencia; el rentista, el ciudadano con una renta pequeña, pero segura, que en otro tiempo representaba el sueño de la clase media, se convierte en una figura del pasado. Todo el mundo, salvo muy contadas excepciones, se ve obligado a comenzar cada día de nuevo en condiciones cada vez más desesperantes. Sin embargo, sin una esperanza práctica de seguridad, la vida en nuestra sociedad va haciéndose más y más absurda, y la desesperación acecha detrás de la fachada del falso optimismo que es típico de la ajetreada humanidad de nuestros días. Si el hombre sencillo vive con el temor constante de perder su existencia material, los grupos poseedores se enfrentan al creciente poder del Estado al cual deben apoyar como aspectos socialistas de la sociedad en el plano nacional y en el internacional.

El temor que está en juego en todas estas cosas es el miedo justificado y realista a males realistas; no es «preocupación», según el modo de hablar de Heidegger, ni «angustia» en el sentido de la psicossomática. Es verdad que este temor puede volverse neurótico, cuando, en general, no permanece al fondo de la consciencia de una persona, sino que es constantemente reprimido; dicho en otros términos, cuando es inconsciente en vez de preconscious. Más bien llamaría yo neurótica a una persona exenta de ese temor que otra que padeciere sus efectos.

Pero, ¿acaso este temor no ha atormentado a todas las personas en todas las épocas y no necesitamos por ello una explicación psicológica para el papel que desempeña en el alma del hombre moderno? En mi opinión, la respuesta nerviosa a este temor se debe al hecho de que asalta a los pueblos en un grado tan elevado de desarrollo cultural. Lo que lo convierte del todo en una enfermedad es, en primer lugar, la oposición entre las esperanzas socialmente bien fundadas y el estado cultural de los pueblos, por un lado, y el temor abrumador, por otro lado; en segundo lugar, la coincidencia de todas las diversas formas de inseguridad económica y política con los múltiples factores de la vida moderna que impiden la integración del individuo.

El hecho de que la psicología no puede por sí misma resolver los problemas sociales, no significa que no pueda contribuir a resolverlos. Por ejemplo, el problema de la «base de la masa» del totalitarismo no puede separarse completamente del punto de vista psicológico. Pero las explicaciones psicológicas no pueden en definitiva ser exclusivas. Una vez que han encontrado su sitio dentro del marco adecuado, adquieren un significado muy real. La psicología de la masa puede que sea un factor secundario, pero es un factor, después de todo. Los constreñimientos producidos por la civilización actual engendran en muchos individuos una latente agresividad que, si es captada por filosofías nihilistas, puede ser derivada hacia los canales del racismo del nacionalismo agresivo. Tales mecanismos psicológicos desempeñan su papel en la seducción del pueblo alemán, primero para aceptar pasivamente el nacionalsocialismo y luego para dejarse arrastrar a la comunidad de culpa. Hemos de aprender a comprender estas cosas sobre el fondo social y económico en el cual llegaron a hacerse activas, de la misma manera que también estamos muy convencidos de que las reformas pedagógicas o psicológicas por sí solas no son capaces de impedir en el futuro nuevas explosiones de chauvinismo.

A continuación, aludiré a algunas cuestiones que en el análisis actual de las causas de las tensiones nacionales e internacionales parecen de especial importancia y sólo pueden resolverse con el esfuerzo mancomunado de la psicología y de las ciencias sociales. Algunas se refieren al hombre moderno, que vive en condiciones no autoritarias, a los factores sociales y psicológicos que crean la tendencia a una sensibilidad para el autoritarismo, y a las técnicas y mecanismos mediante los cuales estas predisposiciones pueden canalizarse hacia fines agresivos, cargados de odio. Habría que investigar a fondo la acción recíproca entre la centralización, rápidamente en aumento, y el control social, por un lado, y la dolorosa y ambivalente adaptación de las masas a estos procesos, por otro lado. En relación con esto me referiré a algunas investigaciones inéditas realizadas durante estos últimos años. Luego trataré de explicar la situación alemana. Seguramente es preciso admitir que la situación económica, estratégica y cultural de Alemania, que en la reciente historia europea ha convertido a este país en un factor decisivo, seguirá siendo de peso en un próximo futuro. En tanto que los elementos económicos y estratégicos son conocidos de todos, el aspecto psi-

cológico, por desgracia, aparece sumamente descuidado. No se han tenido en cuenta en modo alguno suficientemente las posibilidades que existen de transformar algunas partes del pueblo alemán para prevenir su tendencia, aún muy intensa, a caer en modos chauvinistas de pensar y de comportarse.

El hombre moderno muestra una disposición autoritaria a dirigir sus modos de pensar y su comportamiento con arreglo a unas normas que le vengan dictadas desde fuera. Apenas existe ya la voluntad de efectuar una elección independiente entre diversos elementos de filosofías contrapuestas, de tomar o rechazar un punto de la lista A, otro punto de la lista B. Los programas económicos y políticos se aceptan o rechazan en bloque, como, por ejemplo, en una elección en la que el ciudadano no vota por candidatos individuales, sino por una lista de ellos que contiene muchos nombres que le resultan completamente desconocidos. Estas tendencias pueden observarse por doquier en el mundo industrializado, de un modo totalmente independiente del sistema político. Así, los alemanes (prescindiendo completamente de todos los factores especialmente predisponentes) estaban particularmente destinados a la reglamentación fascista a causa de la estructura general de la sociedad moderna. Estaban acostumbrados a aceptar modelos que venían imponiéndoles la radio, el cine y los semanarios ilustrados mucho tiempo antes de que oyesen hablar al Führer mismo.

Existen razones tanto técnicas como sociales para esta tendencia general. La máquina misma, no sólo la de la fábrica, sino incluso el propio automóvil, e incluso toda la moderna vida mecanizada, elevan a la perfección la capacidad del ser humano para obedecer a toda suerte de señales y a las necesidades inmediatas a costa de su capacidad de abrazar resoluciones a largo plazo. En esto reside una de las principales raíces de la típica estructura del carácter moderno. Un importante cambio social que se efectuó desde el siglo XIX, puede advertirse en la misma dirección. El mecanismo económico de la sociedad funcionaba entonces en gran parte por medio de los cálculos de los hombres de negocios de la clase media. Al papel que desempeñaban en la sociedad correspondía el que cultivasen una inteligencia diferenciada, abstracta, en parte en su vida privada, en parte a través de un grupo especial de intelectuales. Hoy, sin embargo, el anticuado empresario ha cedido el lugar al gerente y al empleado que dependen de instituciones económicas centralizadas. Las



esferas culturales se han modificado en forma correspondiente. La inteligencia abstracta ha perdido su base en el mundo positivo. No la reflexión individual, sino la administración científica y el adoctrinamiento de las masas, por un lado, y la adaptación y la disciplina de las masas, por otro lado, son los mecanismos básicos de organización tanto en el terreno cultural como en el económico.

La tarea de la investigación social y psicológica es la de analizar los rasgos de carácter que se desprendieron de esta nueva armazón socio-cultural y estudiar su relación con las ideologías fascistas. Que tal relación existe, se ha puesto en claro gracias a diversos estudios conocidos. Podemos indicar aquí cierto progreso realizado hace unos años por una investigación conjunta del Berkeley Public Opinion Study Group y el Institute of Social Research. Este estudio parece indicar que se descubren estructuras de carácter especialmente receptibles para las ideas fascistas, en número cada vez mayor, en países en los que todavía predomina una mentalidad liberal, verdaderamente democrática. (Lo contrario, la existencia de una predisposición al liberalismo en el seno de una sociedad autoritaria, jamás se ha comprobado.) Se demostró, además, que los rasgos de carácter autoritarios, que, al parecer, deben atribuirse exclusivamente a la estructura psicológica de la personalidad, se hallan en relación recíproca con una ideología cabalmente desarrollada del odio de grupo en mayor medida que con el conservadurismo económico y político. Esto se ha explicado por el hecho de que la persona de actitud fascista sólo es pseudoconservadora; aun cuando aspire o pretenda aspirar a la conservación de la cultura, los métodos por él preconizados revelan que en realidad le es indiferente que se conserve como que sea destruida; tal persona está impulsada inconscientemente por deseos altamente destructivos.

Como ilustración, podríamos enumerar algunos de los elementos que componen el carácter autoritario: una entrega mecánica a valores convencionales; sumisión ciega a la autoridad que con odio ciego ataca a todos los oponentes y a los intrusos; repudio del comportamiento introvertido; mentalidad rígidamente estereotipada; tendencia a la superstición; valoración medio moral, medio cínica de la naturaleza humana; proyectividad.

Si nos fijamos en los comportamientos agresivos, sobre todo en los miembros de sociedades democráticas, encon-

tramos que van ligados al desarrollo de una especie de estructura pluralista de la personalidad o de *personae*, empleando el término de Allport. (Es, por así decirlo, la imagen negativa de la «multiplicidad» de la personalidad de Rickman.) La educación, tanto si se imparte en la familia, en la escuela como en el mundo exterior, parece suministrar al individuo una serie de máscaras más que una personalidad sólida, integrada. El individuo es una persona en la peluquería, otra en una entrevista; esposo y padre cariñoso en el hogar, hombre de negocios frío, calculador y desconsiderado de nueve a cinco (éste es el aspecto de la vida moderna que Charlie Chaplin caricaturizó en *Monsieur Verdoux*). El niño aprende casi instintivamente que unas situaciones requieren unos valores y otras otros. Un muchacho se inicia en la técnica de las máscaras cuando comprende que vale la pena dar al maestro una respuesta diferente de la que podría dar a su padre o al entrenador de fútbol. Tal vez observe que incluso la actitud del profesor frente a determinados objetos es diferente en la clase de historia que en una conversación informal.

Es evidente que las raíces sociales del fenómeno de la *persona* residen precisamente en la existencia del hombre moderno con su constante dicotomía entre vida privada y vida pública. Un veterano, por ejemplo, que fue entrevistado sobre sus puntos de vista acerca de la guerra, la democracia y las minorías, comenzó dando las respuestas que se esperaba que diese en una comunidad civilizada. Pero, después de un buen rato y al establecerse un mayor contacto entre él y el entrevistador, en este caso, una joven entrevistadora, el hombre dejó caer la máscara y aflorar a la superficie sus profundos sentimientos agresivos, y dio unas respuestas que eran exactamente lo opuesto de sus primeras reacciones. Creo que no se trata de ningún caso excepcional. No obstante, no hay que aceptar el fenómeno como algo necesario. Incluso cuando se reconoce la base social fundamental de la personalidad pluralista, creo que puede abordarse el problema a un nivel educativo, al menos con respecto a las actitudes llenas de odio y agresivas frente a otros pueblos y naciones. Para encontrar una solución, el educador debe ante todo entender el fenómeno como lo que es; debe considerarlo como un obstáculo para el desarrollo de un yo integrado, obstáculo que refuerza la tendencia general a la estereotipia en el pensar y en el obrar y debilita el efecto de las ideas racionales. Al huir de los errores del idealismo, principios y valores aprio-

rísticos para refugiarse en el programa de la «experiencia», el educador progresista incurre en el nuevo peligro de sobreestimar el fenómeno de la *persona*.

Cuando unos conspicuos industriales alemanes conspiraron con éxito con los dirigentes nacionalsocialistas para entregar a éstos el control de la maquinaria del Estado, su decisión no dependía solamente de cómo considerasen la situación social general (esto ya lo hemos indicado), sino también del hecho de que Hitler contaba con un núcleo de seguidores de confianza y con bastantes simpatías en amplios sectores de la población. La misión específica del líder consiste en hacer dar un paso hacia adelante a la tendencia ya existente a la pasividad intelectual y espiritual, llevar a las masas hacia un vasallaje y atraerlas hacia una ciega obediencia masoquista. Transforma a sus oyentes en una masa servil, sin crítica y sumamente irracional a la que mantiene coherente por la identificación con el orador o líder.

En los años treinta se habían iniciado muchos estudios valiosos sobre las técnicas de la demagogia. Luego vino la guerra, y las investigaciones se interrumpieron, como si todo el problema hubiera de quedar liquidado para siempre con la derrota militar de los agresores fascistas. El agitador y sus oyentes han sido relegados a los archivos de la historia. Sin embargo, puede demostrarse fácilmente que ni las hondas raíces sociales ni las estructuras psicológicas han sido barridas; existen tensiones internacionales e internas, y es corto el paso que separa la tensión de la agresión abierta. Me gustaría abogar por un nuevo examen serio de las técnicas y de los aspectos psicológicos de la demagogia. Intentaré indicar aquí cómo tal investigación puede resultar fructífera inmediatamente en su aplicación a un problema principal actual, el de la política aliada en Alemania.

Cuando el líder se dirige a sus oyentes, su intención no es la de suministrar información racional, sino la de establecer la necesaria relación irracional entre líder y partidarios. La verdad no desempeña papel alguno. Diga lo que diga el líder y dígalo como lo diga, su auditorio conoce el oculto significado al que él alude siempre. Él sugiere la idea de que el individuo no es nada y que la masa de los individuos tampoco es nada. Todo lo que pueden hacer es tratar de sobrevivir, y deben confiar rápidamente su propia nulidad al que es más fuerte. Ya que la nación se ve amenazada por fuerzas malignas. Solamente mediante la total sumisión al líder y

mediante la total identificación con su cruzada pueden salvarse el individuo y la nación.

Es posible reducir la formulación del agitador a unas categorías relativamente poco numerosas: el mártir-héroe, amenaza de perdición, el asqueroso enemigo, la necesidad de una constante vigilancia y unas cuantas más. Todas ellas proponen a los futuros adeptos la liquidación del enemigo. Se dice que es fuerte, pero se entiende que en realidad es débil. Si los oyentes obedecen al líder, su fuerza se volverá gigantesca y el enemigo se convertirá en fácil presa. El poder que hasta entonces tenía se basaba en el engaño y se convertirá en polvo ante la auténtica superioridad de las ideas fascistas.

El discurso es un anticipo de la gran cruzada y de la destrucción que ésta efectuará. La rutina demagógica no es sólo un prelude del terror real que más tarde se desencadenará; es también la imagen de aquel terror. La espantosa caricatura del mundo que el agitador hace surgir en la imaginación de sus oyentes, más aún, la caricatura de sí mismo, inflado hasta alcanzar formas sobrehumanas, demoníacas, les convence de que están amenazados por todas partes por poderes diabólicos. Para sobrevivir en semejante atmósfera espantosa, tiene uno que identificarse en cierto modo con ella, afirmarla incluso en cierto sentido. Cuanto más fuerte sea la amenaza, real o ficticia, más fuerte debe hacerse también esta tendencia mimética. El mecanismo psicológico en cuestión es casi exactamente lo contrario de la proyección, expresión usada por el psicoanalista. En la literatura, a lo contrario de la proyección se le da en general el nombre de introyección, la tendencia, real o imaginaria, a transformar en internas las oposiciones externas. No obstante, lo que nosotros discutimos ha de entenderse como algo más amplio, casi como una ley social, podríamos decir, según la cual el oprimido tiende a adoptar los rasgos ideológicos, culturales y personales del opresor. En la Reforma protestante, por ejemplo, fue exactamente este mecanismo psicológico el que obró la disciplina de las masas mediante la introyección de los valores de deber y obediencia.

Un estudio publicado recientemente ha revelado que, en los campos de concentración, por ejemplo, la supervivencia exigía un grado de imitación de la mentalidad nacionalsocialista. El inquilino del campo que no podía llegar a una identificación parcial con su hado hostil, se derrumbaba. Mientras la presión no es total, infunde ánimos y fomenta la

oposición. Pero cuando llega a ser completa e ineludible, entonces su víctima tiene que conferir al absurdo cierto significado positivo para poder sobrevivir. Esto puede afirmarse en cierta medida tanto para las situaciones de presión imaginarias o «interiorizadas», tal como existen en las concentraciones de masas fascistas, como para las reales.

Tenemos con esto una idea psicológica que potencialmente aparece como valiosa para el problema de las tensiones internacionales. El mecanismo de la introyección, tal como se formuló de nuevo anteriormente (o de la identificación en una de sus varias concepciones que ha recibido en la psicología actual), ha servido en nuestros tiempos a fines malignos. Sin embargo, el mal no es en modo alguno inherente al mecanismo. En tanto que resultaría funesto todo intento de los dignatarios democráticos de imitar las técnicas del demagogo fascista, ya que las técnicas no pueden separarse de su finalidad, en muchos aspectos es útil para los regímenes no autoritarios y también para las masas el conocer no sólo los trucos, sino también las causas de su eficacia. Por ejemplo, el hacer caso omiso de la existencia de los mecanismos de introyección puede obstaculizar el esfuerzo de los aliados por obtener la paz con Alemania. Me refiero a lo siguiente: reina un acuerdo general sobre el hecho de que, después de la Primera Guerra Mundial, la política aliada no ha sido muy afortunada. Unos atribuyen los fracasos a una paz «demasiado dura», otros los atribuyen a lo contrario. Yo quisiera proponer una explicación completamente diferente, concretamente la de que el verdadero error consistió más bien en la falta de decisión con que se puso en práctica el Tratado de Versalles, que en su contenido. Fue como si los alemanes no obtuviesen ningún punto de identificación, que para ellos era más anhelado que cualquier otra cosa. Cuando un pueblo, contra el cual se han dictado sanciones, llega a ser consciente de que éstas no son irrevocables, que el ente que las dicta no constituye ninguna fuerza real, entonces sus grupos dirigentes y luego también la población entera, trabajan activamente para librarse de la penitencia. Cuanto más comprenden que el comportamiento del vencedor está penetrado tanto de sentimientos de culpa como de debilidad, tanto más se tiñe la resistencia con la idea de la venganza. En este respecto, el comportamiento colectivo no se diferencia mucho de las acciones del individuo. Cuando un individuo descubre que es posible salir de una situación incómoda, comienza indefectible-

mente a buscar los medios de cambiar tal situación, el deseo de cambio puede llegar a convertirse en una idea fija. No obstante, cuando está convencido de que la situación es irrevocable, entonces se adentrará en ella, incluso se adaptará a ella, por muy difícil que pueda ser tal situación.

Actualmente están obrando en Alemania elementos comparables. Las tensiones entre Rusia y las naciones occidentales ofrecen campo abonado a las esperanzas nacionalsocialistas alemanas. La esperanza de un choque entre el Este y el Oeste fue lo que impulsó al ejército alemán a seguir luchando, después de que su situación se hubiera vuelto claramente desesperada, con espantosas pérdidas en vidas humanas, tanto de soldados como de civiles.

Es la esperanza, en modo alguno «irracional» que, desde que terminó la guerra, ha puesto en peligro todos los esfuerzos encaminados a rehabilitar al pueblo alemán. Mientras persista la tensión, lo mínimo que pueden hacer los aliados occidentales es formar un frente sólido y continuo que resulte inconfundible y visible desde la persona más importante hasta la más insignificante disposición oficial. Cuando, en su día, un hombre de negocios neoyorquino que viajaba por Alemania dijo con evidente satisfacción lo que sus amigos alemanes le dijeron en la zona francesa, «Si vosotros, los civiles, llegáis al poder, con sólo que nos dejéis una noche, degollaremos a todos los cabos franceses», apelaba entonces precisamente a los mecanismos psicológicos de que hemos hablado anteriormente. Incluso si la observación hubiese sido una observación más positiva, el efecto causado en los oyentes alemanes no era una lección sobre la crítica sarcástica, sino únicamente una señal de debilidad por parte de los conquistadores, posiblemente de simpatía con el sistema político «eficaz» que ellos destruyeron. Y tales señales provocan oposición y resistencia.

Quisiera, además, aludir al fracaso, reconocido en general, del programa de desnazificación. Aun cuando los principales criminales fueron procesados, sentenciados y en algunos casos ejecutados, la mayoría de los alemanes que simpatizaron con el nacionalsocialismo se encuentran hoy en mejores condiciones que aquellos que se mantuvieron alejados del fascismo. Tanto es así, que con razón puede decirse que la institucionalización de la desnazificación consiguió lo contrario de lo que había de conseguir (un caso completamente parecido al de la «ley para la protección de la Repú-

blica» de Weimar). El que tuvo contacto con los nazis, pudo acelerar su proceso de desnazificación, pagar una multa de algunos miles de marcos sin valor y en seguida volver a ocupar su antigua posición. Muy pocos de aquellos que tuvieron la entereza moral suficiente para jugarse la vida oponiéndose al partido, ocupan ahora cargos del gobierno o posiciones académicas.

¿Qué es lo que el europeo de término medio ha aprendido para el futuro, a partir de las condiciones de la postguerra en la Alemania ocupada? Ha tenido que llegar a la conclusión de que en los períodos de totalitarismo quizá no sea inteligente el hallarse en lo alto, pero aconsejable, incluso ventajoso, figurar entre los simpatizantes; que puede ser peligroso participar activamente en los peores actos de crueldad, pero completamente seguro el cometer delitos de menor cuantía. Se le inculca la idea de que el elemento ideológico de la guerra sólo fue un pretexto que ocultaba los motivos reales y definitivos. El ex nazi cree que ahora tiene motivos para justificar su odio hacia aquellos alemanes que se comportaron de un modo diferente o manifestaron su oposición. (Una situación análoga se produjo en Francia con la gran decepción provocada por la forma en que fueron tratadas las fuerzas de la clandestinidad.)

No creo equivocado afirmar que en Alemania la Universidad desempeña un importante papel en una forma más directa que en la mayoría de los otros países. Los académicos alemanes se eligen siempre en las capas más elevadas de la sociedad, en la alta sociedad, junto con los oficiales y altos funcionarios, a diferencia de la gente de negocios y trabajadores. El modo de pensar de los académicos estuvo marcado decisivamente en y por la Universidad. También el maestro de escuela estuvo en general influido directamente por la filosofía y la pedagogía de los profesores ante los cuales realizó los exámenes de Estado, que le cualificaban para una actividad docente, y su autoridad sobre la juventud fue correspondientemente mayor que en cualquier otro país.

Si no se presta la suficiente atención al problema de la Universidad alemana, puede volver a convertirse en el centro de un maligno nacionalsocialismo. No obstante, la intervención directa desde fuera sería peligrosa; entre otras cosas, porque amenazaría la autonomía y autoadministración académica, uno de sus privilegios culturales reales. La única posibilidad estriba en ilustrar la opinión pública tanto en las

potencias vencedoras como también en Alemania mismo. Los elementos democráticos que hay en las facultades necesitan que se les ayude y anime para abrirles los ojos a muchos profesores y estudiantes que aún persisten en actitudes nacionalistas, en el fondo, incluso pronazis.

A continuación, quisiera volver al tema con el que inicié esta discusión, el tema del lugar preeminente que ocupan los factores sociales entre las influencias que, por un lado, predisponen al entendimiento internacional, y por otro, al agresivo nacionalismo. La aportación principal del científico a los esfuerzos encaminados a combatir al agresivo nacionalismo consiste en profundizar la comprensión de la estructura esencial de la realidad social. Si el pueblo alemán hubiese descubierto las fuerzas que efectivamente se hallaban detrás de la toma del poder por Hitler, y si hubiese visto a través de la fachada de la política económica nacionalsocialista las realidades que tras ella se ocultaban, habría comprendido la naturaleza en definitiva destructiva de todo el programa. En vez de ello, aceptó la satisfacción de un interés inmediato, la ocupación cabal que le trajo el rearme nacionalsocialista, y al cabo tuvo que pagar cara su miopía. Ahora, después de la catástrofe, una libre investigación de las doctrinas de la más reciente historia alemana, junto con una instrucción eficaz de las naciones del mundo acerca de estas doctrinas, constituye la tarea educadora más importante del científico.

Los psicólogos han hecho resaltar con frecuencia el punto de que la naturaleza irracionalmente inconsciente de los instintos que intervienen en el nacionalismo agresivo, restringen los posibles efectos de la ilustración. Pero el gran daño que puede derivarse de una ilustración deficiente queda fuera de toda duda. Es misión de aquellos que tienen que ver con la educación en todos los grados, desde la enseñanza de la historia en la escuela superior hasta los medios de masas, preocuparse de que queden profundamente grabadas en la consciencia de todas las personas las experiencias de la última guerra de agresión, que estuvo a punto de triunfar. El antagonismo entre Este y Oeste, que permitió al agresor de ayer crecer y asestar sus golpes, vuelve a constituir hoy una fuerte seducción para los estadistas, para hacerles ver las cosas desde esta perspectiva exclusivamente y volverles ciegos para otras amenazas de la paz en el mundo. Los peligros inmediatos que entraña la actual tensión resultan evidentes; de ella se aprovechan todas las fuerzas y partidos siniestros,

de intenciones bélicas, que quieren pescar en río revuelto. Al parecer, la gente no se da cuenta del daño más profundo que se le está infligiendo a la consciencia y al carácter de las personas. Las personas no pueden comprender el rápido cambio que se opera en la política internacional. Llegan a sospechar que quizás el amor y el odio, según fueron alimentados durante la pasada guerra, e incluso la misma guerra y las víctimas que trajo consigo fueron un único grande error. Esto conduce forzosamente a la represión psíquica y al resentimiento inconsciente, siempre dispuesto a proyectarse sobre alguien.

Por desgracia, la proposición práctica más urgente que puede hacer el psicólogo, parece utópica. Los grupos influyentes de cada nación deberían contribuir a hacer esto de la forma más fácil y honrosa posible, estimar de un modo objetivo y muy detallado todos los factores, instituciones, ideas religiosas y teorías que guardan relación con los conflictos existentes dentro y fuera de los pueblos, sin pensar si tales estimaciones armonizan o no con sus propias ideas y principios políticos. Los mecanismos del fascismo, del que hablamos más arriba, constituyen tan sólo uno de estos objetos. Es un hecho conocido que en la zona de influencia rusa no existe la posibilidad de analizar libremente el liberalismo económico, la democracia y los matices del socialismo que se apartan del socialismo ruso. En la parte occidental del mundo se reconoce la necesidad de la libre discusión. Nos parece, sin embargo, que el tabú no ha sido completamente eliminado. No sólo no están las personas en condiciones de formarse una opinión independiente y exenta de prejuicios sobre los problemas de la Europa oriental, sino que incluso un experimento social de tan grandes proporciones como el que, después de la guerra, se realizó en Inglaterra a la vista de todos los pueblos, no ha sido seguido con la suficiente atención y libertad interna por las masas en el extranjero. En diversos países del mundo, las tendencias totalitarias han alcanzado una fuerza renovada. Independientemente de si tiene razón la psicología moderna, la ambivalencia frente a la propia índole de civilización que se transforma en comportamientos proyectivos, sólo desaparece cuando la duda y la oposición se expresan sin miedo y de esta manera pueden convertirse en energías positivas para el entendimiento nacional e internacional.

(1950)

## 6. Lo político y lo social

Cuando recibí la invitación de hacer uso de la palabra en el solemne acto de la fiesta de la Constitución, creí ante todo que era natural que yo propusiera a la consideración de ustedes sobre todo algunos pensamientos y anecdóticas extraídas de la historia, ya que esta fiesta ha de ser al mismo tiempo una conmemoración. La Constitución de Hesse fue aceptada hace cuatro años en este día por decisión popular, y el que profundice en ella con atención y perspicacia observará que en muchos de sus conceptos y principios importantes se reflejan las luchas y las ideas de un rico pasado. Las grandes convulsiones históricas en los países occidentales, de las que surgió el moderno Estado civil, las ideas del siglo XVIII, que constituyen la base de las más importantes constituciones, atraen hacia sí la mirada en la hora actual.

Aun cuando no quisiéramos demorarnos en este tema que parece ofrecerse espontáneamente a nuestra consideración, es lógico que hagamos alusión al papel decisivo que desempeñaron los grandes pensadores alemanes en la elaboración de las concepciones filosóficas que se encuentran en las constituciones modernas. Hemos de pensar que fue precisamente Nicolás de Cusa el que, en el siglo XV, en relación con sus vastos esfuerzos de reforma eclesiástica, sostuvo muchas concepciones que finalmente llegaron a imponerse en las constituciones democráticas de los Estados modernos. Con su asombrosa influencia trató de hacer triunfar unas ideas que descansaban en la tradición alemana, pero que, frente a la Iglesia de su tiempo, parecían revolucionarias. De esto forma parte sobre todo la idea de los consejos corporativos, es decir, la representación de grupos como un todo, grupos que habían de asumir la dirección, y además la sustitución de la soberanía absoluta por la fundación del cargo a base del mutuo acuerdo y la fidelidad voluntaria. *Quod omnes tangit, ab omnibus approbari debet*. Lo que a todos atañe, debe ser aprobado por todos. Este principio, según estaba él persuadido, se basa en el derecho divino y natural, no en el derecho positivo; precede, por decirlo así, a las leyes.



No hay ningún pensador político que, como Nicolás de Cusa, en sus esfuerzos tanto teóricos como prácticos, haya intentado de un modo más genial superar y al propio tiempo conservar elementos de la cultura más antigua en las nuevas concepciones sociales y científicas.

También tendríamos motivos para recordar que la política seca y pedantemente concebida de Johann Althusius, que apareció a principios del siglo XVII, representa en todo caso la primera teoría clara de la soberanía del pueblo en la época más reciente. No el soberano, sino el pueblo, el cuerpo social, es el que forma el *corpus symbolicum* y posee majestad. Mientras que simultáneamente los franceses creaban el absolutismo, los derechos de la majestad, según Althusius, debían ciertamente ser administrados por el gobierno, de la clase que fuese, republicano o monárquico, pero su propiedad y usufructo pertenecen al pueblo. No puede ni debe renunciar a tales derechos, y cuando el soberano se los arroga, se convierte precisamente por esto en un individuo privado usurpador. Aquí Althusius se adelantó a las ideas básicas de Rousseau. La soberanía es servicio y preocupación por el bien social. En este representante temprano, aunque no el primero, de la filosofía del Estado de derecho, las teorías que forman la base de las constituciones civiles no sólo aparecen prefiguradas, sino desarrolladas en forma sistemática y clara. Sólo que Althusius, el piadoso calvinista y síndico de la ciudad de Emden, a mediados del siglo XVII, fue acusado de peligroso enemigo de la monarquía y sedicioso, hasta que luego, en el siglo XVIII, su doctrina acerca de la soberanía del pueblo alcanzó la victoria bajo otra bandera.

Aun cuando el entrar en tales capítulos de la historia de la constitución precisamente en suelo alemán presenta un aliciente propio, creo que ustedes esperan otra cosa de uno que se ocupa de la filosofía y sobre todo de las cuestiones sociales. Ustedes quieren que él aporte algo concreto de su especialidad, algo que guarde relación con las preocupaciones que a ustedes y a todos nosotros nos vienen abrumando en la actualidad. A ustedes no les interesa simplemente la política en sentido abstracto o formal, sino la misma sociedad concreta. La conexión de lo político y lo social, la acción recíproca entre los dos campos es lo que caracteriza a nuestra época. Determinar esta conexión en la teoría y en la práctica constituye el tema de decisivas luchas intelectuales y reales. Los bosquejos de los pensadores políticos, precisa-

mente aquellos que para nosotros significan algo históricamente, pertenecen en lo esencial todavía a una época en la que la sociedad necesitaba especialmente la emancipación de la esfera meramente política, de un modo análogo a como, en relación con esto, necesitaba la emancipación de la ciencia relativa a la naturaleza. En aquel entonces, el interés político puede decirse que coincidía directamente con el interés social. Pero ya en el transcurso del pasado siglo, los que piensan llegaron a ser conscientes del hecho de que entre las relaciones que existen entre los seres humanos, lo político sólo constituye un aspecto. En realidad, lo político tiene que ver con conceptos tales como Estado, soberanía, gobierno, ley, y hace tiempo que sabemos que estas instituciones, por muy intensamente que se hagan perceptibles en los detalles mismos de la existencia, sólo representan un elemento de la vida social. La política en la sociedad moderna indica en gran parte las condiciones formales de la convivencia de los seres humanos. De ellas se forma en la división del trabajo una esfera especial aparte, una técnica *sui generis*, que tiene la tendencia de hacer abstracción de su relación esencial con respecto al contenido de la vida de la sociedad. Ni los cambios políticos y jurídicos pueden explicarse a base de hechos políticos y jurídicos, respectivamente, ni podemos suponer que precisamente estos procesos son los que condicionan los grandes desarrollos sociales mediante los cuales se distingue la época actual. Las relaciones de las personas en su trabajo, las de los grupos económicos y profesionales, la influencia recíproca de la ciudad y el campo, los cambios en el bienestar general, se destacan cada vez con mayor claridad como los factores sustanciales en la vida y en la consciencia de los pueblos. Cuando las instituciones, por deficiencias en su estructuración o bajo presión externa, pierden su relación con respecto a las necesidades reales de los seres humanos, cuando, para su existencia cotidiana, no siempre procuran lo mejor y revelan su capacidad de adaptación a las grandes tendencias de la época, sin que, por otra parte, sucumban a ellas, entonces de la política débil se origina la política prepotente: el Estado totalitario de una de las diversas observancias, según las circunstancias. Se origina cuando los líderes y las instituciones democráticos no se muestran a la altura de sus obligaciones frente a unas potencias extranjeras o ante problemas sociales internos, y ambas cosas van profundamente ligadas entre sí. En todo caso, uno de los prin-



cipales papeles del Estado en la actualidad consiste en servir inteligentemente a la aspiración de las diversas capas sociales a una vida desarrollada y digna.

Con la cuestión que ahora acaba de suscitarse, nos encontramos ya en una de las mayores preocupaciones políticas de esta época. ¿Acaso la preocupación del Estado por la mejora del conjunto social no está en oposición a la libertad de los individuos? ¿General y particular en la vida histórica de la humanidad no significa sencillamente lo mismo que Estado e individuo? ¿Es que los dos sectores del hombre particular y del ciudadano juntos no constituyen la secular esfera vital del individuo? ¿Depende entonces la libertad de las personas de alguna otra cosa, no es innata a todos de la misma manera? Todas estas preguntas surgen tan pronto como el papel del Estado en la sociedad se convierte en un problema. Cuanto más profundizamos en ese papel, mayores son las contradicciones con que tropezamos. Sabemos que el ser humano es libre y al propio tiempo conocemos por experiencia que puede perder la libertad. Sabemos que la preocupación del Estado por la sociedad puede convertir en esclavo al individuo, y al mismo tiempo no hay duda de que es inminente la catástrofe, cuando deja la vida económica sin ayuda activa. La combinación, e incluso en un sentido último, la identidad de los conceptos, que al principio se excluyen, de actividad económicamente social del Estado y de libertad individual, nos es demostrada cada día.

Permítanme que intente aclarar esto un poco. Según el artículo 4 de la Constitución de Hesse, el matrimonio y la familia son el fundamento de la vida de la comunidad y se hallan bajo especial protección de la ley. Esto contiene mayor dosis de verdad de lo que parece a primera vista.

Por los progresos de la moderna psicología sabemos que una niñez protegida es lo único que puede hacer desarrollar aquellas energías que constituyen un verdadero ser humano, capaz de trabajar y gozar. En todos existe la disposición a lo que llamamos conciencia. Pero, el que no tiene la suerte, en los años tiernos y fácilmente impresionables, de tratar a una persona adulta amada y al propio tiempo respetada, resultará lisiado anímicamente. La verdad, la decencia, la equidad, la independencia interna no calarán tan hondo en su ser como corresponde a una persona mentalmente independiente, autónoma, capaz de resistencia. Cuando sea mayor, este individuo quizás obedecerá a la ley por temor,

pero tenderá fácilmente a seguir aquel poder que le parezca el mayor de todos. Lo colectivo, por ejemplo, la escuela, no puede imitar cabalmente o sustituir la acción espiritual recíproca, tierna y sumamente complicada de padre, madre e hijo, sin la que no es posible llegar plenamente a la formación de la conciencia, a la verdadera identificación con las ideas de la civilización. Pero el que se ha dedicado a las investigaciones sociales, sabe que la necesidad y la miseria socavan la familia. Sabe que la decadencia de grandes estratos sociales en condiciones de vida opresivas, la desaparición de la independencia, la creciente presión económica, en suma, los procesos sociales con los que hoy tenemos que habérmolas, continúan sus consecuencias sobre el niño y sobre toda la juventud, después de pasar por los adultos, y con ello, si no les hacemos frente seriamente y con todas nuestras fuerzas, llegan a crear las condiciones previas para unas masas dispuestas a seguir a cualquier líder. Cuando los seres humanos, por una infancia desdichada, por una pubertad indecisa y llena de temores, han sido a la vez quebrantados y endurecidos, entonces todas las instituciones de la libertad y la mejor de las constituciones se convierten en palancas de la falta de libertad y este círculo vicioso ejerce su influencia destructiva.

Por consiguiente, la «protección de las leyes» incluye la preocupación por lo social. La actitud cerrada frente a las necesidades sociales puede atacar, no menos que la intervención mal aconsejada, a la libertad, e incluso impedir el desarrollo de los seres humanos, para los cuales precisamente existe el Estado. Esto no sólo puede afirmarse con respecto al interior de un país, sino también con relación a su consolidación frente al exterior. La agresión armada viene precedida de la penetración por medio de agentes y de la propaganda. Hacen presa en los puntos débiles de la sociedad y, sobre todo, encuentran la ayuda de los resentidos, de los adultos que no han crecido y de los niños sin niñez. Y el continuo estado de inseguridad obliga entonces a estar siempre dispuestos a devolver ojo por ojo y diente por diente, lo cual no está exento de gravísimos peligros para las instituciones democráticas. Los elementos totalitarios de ambos lados se secundan el juego. Por consiguiente, la respuesta a la amenaza es tanto la configuración de la libertad en el interior como el estar dispuestos a hacerle frente hacia fuera. Lo uno no es concebible sin lo otro, se condicionan mutuamen-

te. Sin libertad como realidad social que se desarrolla continuamente, resulta en vano toda protección.

Los más grandes filósofos nos han enseñado que es imposible considerar la libertad como una posesión segura, y que incluso cuando hablamos de ella como si ya la tuviéramos en el bolsillo, ya la hemos perdido. Esto puede afirmarse, según creo, no sólo del ser, sino también de la esencia de la libertad. No podemos determinar de un modo válido para siempre en qué consiste la libertad. Se presenta históricamente en las más diversas formas, y en cada momento tiene que realizarse de un modo adecuado a su época. Cuando el mundo, hace veinte años, se vio agitado por la crisis, había muchos medios para superarla. El dictador, como todos los dictadores (Aristóteles ya los describió con detalle, tan esteotipados son sus medios), escogió el terror. En cambio, la democracia americana encontró al mismo tiempo nuevos medios para la superación de la crisis, medios entre los que figuraban la imaginación y la fuerza y la moderación. No necesito exponer los actos de la legislación, que rebasaban con mucho todo lo que hasta entonces se había considerado posible; sólo diré que apuntaban hacia una mejor distribución de la renta y con ello hacía una mayor justicia social. Consideróse que impedían las catástrofes económicas y protegían a la población especialmente amenazada por el mecanismo del mercado, a los obreros, a la clase media, a los granjeros y a los veteranos. Y en contra de todos los tradicionalistas, que con tal política predecían el fin de la economía privada y el crédito estatal, ambas cosas cobraron nuevo impulso con cada nueva medida que se adoptaba. Los actos de los gobiernos progresivos alteraron el concepto del Estado moderno y de su relación con respecto a la sociedad. La historia ha demostrado que la fuerza organizada de la sociedad, el Estado, puede ayudar a la libertad más allá de la medida que en el siglo XIX se tenía aún como posible. La inviolabilidad de la vida y la salud, honor y dignidad del hombre, según se les considera inviolables en la Constitución de Hesse, depende de condiciones sociales en cuya conservación debe cooperar también la política en gran medida.

Pero, si bien es cierto que no basta con la garantía formal de la libertad, sino que el contenido de la convivencia real de los hombres mismos en el sentido más amplio tiene que ser libre, sin embargo, también tiene su destino histórico la crítica del concepto formal de libertad. Ha servido a

los intereses más diversos. El nacionalsocialismo difamó a la República de Weimar, entre otras formas, con la burla contra el «Estado de serenos», diciendo que en él se garantizaba ciertamente la libertad formal, pero que el Estado, partiendo precisamente del principio de tal libertad, desempeñaba un papel meramente negativo; que no ejercía ninguna influencia creadora en la historia de sus súbditos, sino que más bien dejaba a éstos inermes frente al conjunto de las fuerzas económicas. Ahora bien, en este punto se falsea la verdad. La idea, en sí correcta, de que las garantías formales y políticas son suficientes para realizar la libertad, no le sirve al pensamiento totalitario de estímulo para llevar consecuentemente a la realidad el concepto de libertad. Sino que, como todo lo existente que se revelaba débil, también las ideas que aún no habían logrado imponerse, precisamente por esto fueron rechazadas como tales. El cinismo de los nacionalsocialistas, que aún hoy sigue actuando en la consciencia de innumerables personas, tiene esencialmente su razón en el hecho de que cuando una realidad dudosa condena al fracaso a una idea, la culpa de ello no le es imputada a la realidad, sino a la idea, y que, en definitiva, la gente rechaza la idea de la verdad misma en favor del mero seguir existiendo. La resignación, empero, la resignación del pueblo frente a la idea de las malas situaciones, es hoy, como entonces, la condición necesaria para que las situaciones lleguen a ser aún peores. La frase de que lo real es razonable se convierte en una horrible parodia de lo que con ella quiso decir Hegel, a quien interesaba la realización de la libertad. Debido a que la libertad, la justicia, el cristianismo, no pudieron modificar la práctica mala, sino que incluso se sirvieron de ella como una capa en los días de fiesta, rechazaron la libertad, la justicia y el cristianismo en vez de tomárselos en serio. Convirtiéronse en apologetas de lo existente.

En el pensamiento y en la práctica de la esfera de influencia rusa ocurre algo parecido. La crítica del llamado formalismo, que un día fue concebida por la gran filosofía alemana en su altura, se convierte en un mero pretexto para imponer brutalmente unas condiciones de poder existentes, sin que tal pensamiento y tal práctica den lugar a que se apele a la razón y a la justicia. Cuando hoy, al otro lado del telón de acero, se habla de democracia popular y se contraponen ésta a la meramente formal del Oeste, se abusa de la idea de realización social de la libertad para reglamentar la vida hu-

mana de una forma aún mucho más completa que en los sombríos tiempos en que se contraponía la razón y la libertad a la reglamentación. La idea es convertida en su contrario: la crítica de la libertad formal, o sea, de la «demasiado poca» libertad, se convierte inmediatamente en la abolición de la libertad misma. Pero con ello se ha producido un cambio decisivo en la actitud de la consciencia responsable con respecto a la libertad formal, al derecho racional, igual para todos, y finalmente con respecto a su expresión suprema en la vida del Estado, que es la Constitución. El que está acostumbrado a ver la verdad en el proceso vital de la sociedad y no en la superficie de las instituciones, tiende de antemano a no conceder demasiada importancia a las garantías constitucionales en sí, y abrigará la sospecha de que éstas forman parte de la dudosa esfera de lo oficial. Es natural que el sociólogo que, después de todo, investiga y analiza la relación de la superficie política y el ente social, observe en la constitución el factor de la rigidez material y aparentemente ajeno a la necesidad del pueblo. Pero creo que precisamente aquí no debería ya nadie entregarse a sus reacciones ingenuas. Pero todos hemos aprendido por experiencia cómo la antigua desconfianza para con lo materializado y endurecido de las instituciones ha sido utilizada para ayudar a subir al poder a la bárbara jerarquía de Hitler y con ello alcanzar en cuanto a endurecimiento y desprecio del pueblo y de la vida una medida como jamás la tuvo ningún párrafo del Código, ningún orden parlamentario. Por consiguiente, no debemos olvidar nada de lo que sabemos acerca de que las constituciones, como también indicó en su discurso el señor ministro, nada significan por sí solas, sino que tienen necesidad de un contenido vivo. Pero el mundo se convierte en un infierno, cuando se aparta de estos órdenes como el constitucional. Para aquel que, como supuesto delincuente político, sin proceso ni orden de arresto, fue sacado de noche de su casa y entregado en manos de los sayones que le torturaron, las llamadas garantías formales ya no le parecen en modo alguno simplemente formales, sino que el desprecio o la validez de las mismas significan para él, respectivamente, la muerte o la vida. En la era de los Estados totalitarios, del *univers concentrationnaire*, del universo de los campos de concentración, como lo ha llamado el francés Rousset, ya no consideramos el mundo de la constitución como un mundo de solemnes oradores vestidos de frac, de actividad vacía y controversias ingenio-

samente legalísticas, sino como el refugio en el que aún se nos permite respirar. Aquello que se nos antoja excesivamente institucional puede convertirse precisamente en la única salvación de lo humano. El que la Constitución se llene de un espíritu auténticamente democrático y no quede simplemente en un marco, en el que nuevamente triunfe la fuerza y al cabo se imponga la violencia ciega, depende también de que esto, el derecho como refugio en un mundo amenazado por el terror, entre oportunamente en la consciencia de los hombres.

No faltan indicios de que la relación del pueblo alemán con respecto a su constitución democrática pueda configurarse de un modo más favorable que en 1918, después del colapso. La deficiente relación del pueblo alemán con respecto a la constitución coincidía, después de todo, con el hecho de que Alemania, en la época del auge de la democracia parlamentaria, no tuvo participación en ello, y que la democracia llegó para los alemanes por primera vez en una época en la que las relaciones entre los Estados y también el desarrollo económico interno (sociólogos como Michels han reconocido muy bien esto) tendían a una crisis del parlamentarismo. Si fuese posible analizar por qué la en muchos respectos tan modélica constitución de Hugo Preuss jamás llegó a ser verdaderamente popular, probablemente nos encontraríamos con el hecho de que, después de 1918, los alemanes, sin ninguna ironía, consideraban natural que las instituciones parlamentarias sólo fuesen una fachada y que el destino del pueblo, en realidad, fuese decidido por las grandes coyunturas extrapolíticas y por los grupos económicamente influyentes. La tradición de la llamada política realista guillermina nunca dejó que en Alemania floreciese adecuadamente el parlamentarismo, antes de que lo barriese el demencial realismo de Hitler. La superación de la infausta distancia hasta lo político depende en Alemania de que, a base de la situación real, también aquí la idea de la constitución se convierta en un poder real de un modo parecido a lo que ocurre en los países occidentales, en una palabra, cuando los intereses inmediatos del pueblo coincidan con la constitución y con el espíritu de la democracia. Uno de estos intereses es evidente: la necesidad de protección frente a la vuelta al sombrío horror del despotismo. El poner coto a la ciega política de poder se ha convertido en asunto de autoconservación del pueblo y con ello toda clase de razona-

bles garantías jurídicas se sale del terreno de la mera ideología para convertirse, casi podríamos decir, en una necesidad material. Asimismo, la siniestra hermandad entre algunos sectores de los poderosos de la economía y los nazis se ha grabado profundamente en la conciencia de los hombres. El que se ha propuesto como tarea científica la investigación de la opinión pública, siempre tropieza en el pueblo con expresiones como la de que el hombre corriente fue engañado por el nacionalsocialismo en favor de ciertas camarillas económicas. La esperanza de la unidad con Europa y con todo el Oeste es más fuerte de lo que externamente suele parecer, y la desconfianza hacia procesos como los que, pasando por la era de las disposiciones de emergencia, el Estado prusiano y la dictadura de Schleicher, condujeron al III Reich, es extraordinaria. Si se consiguen hacer comprender claramente al pueblo las conexiones histórico-sociales, entonces se reconocerá en una democracia capaz de funcionar, como ha sido posible gracias a la constitución, una protección eficaz contra una nueva política catastrófica.

Al asegurar el Estado la libertad, tanto por medio de la actividad política y social como mediante la decidida difusión de la verdad, también se asegura a sí mismo. Lo que decide acerca de la libertad no es el que el Estado se preocupe poco o mucho de la vida social (toda esta controversia pasa por alto lo principal), sino la medida en que él, en toda su actividad, sea controlado por la totalidad de sus súbditos de una manera viva. El gobierno no debe hacer que se le exija todo, y entonces el pueblo tendrá también la vigilancia sin la que no puede prosperar. «Nuestro sistema fracasará —dijo el presidente del Estado democrático más poderoso de nuestros días a comienzos de este año (*Estate of the Union Message*, 4 de enero de 1950)— si nuestro pueblo no está sano, no tiene una buena educación y no tiene confianza en el porvenir. Fracasarán, si todos los ciudadanos no pueden tomar parte en nuestra vida nacional. En la realización de esta tarea, el gobierno tiene una especial responsabilidad en la creación y mantenimiento de las condiciones que configuran el mayor crecimiento posible. Entre estas condiciones, figura en primer lugar la necesidad de una justa distribución de la creciente riqueza entre todos los grupos de nuestra población que contribuyen a producir: el trabajo, el comercio y la agricultura.»

Cuando el hombre de la calle, aquí en Alemania, oye la

palabra política, suele pensar tan sólo en la política exterior o en el gobierno. Pasa por alto el hecho de que también él, aparte de los días de elecciones, puede ejercer una influencia sobre el gobierno. Después de todo, una de las diferencias entre democracia y dictadura es la de que el individuo, hombre o mujer, tiene la posibilidad de consultar sin temor con otros individuos, formar, de un modo racional y consciente, su opinión en pequeñas y en grandes cuestiones, e intentar que esta opinión, por diversos medios pacíficos, llegue a tener validez y poder. La opinión, no sólo de todo el país, sino también de cada uno de los grupos locales, ideológicos, profesionales, de una manera continua y a través de un sinfín de canales, puede ejercer sobre las decisiones del gobierno una presión ciertamente determinada en gran parte por límites sociales. El día de las elecciones es, por así decirlo, como la prueba del ejemplo. El ejercicio de la libertad formal, llevado a cabo por fuerzas sociales, no consiste en actos aislados, sino en la vigilante espontaneidad de los individuos y de sus uniones.

La idea errónea de que el individuo, desde el punto de vista político, se halla directamente frente al Estado, tiene como consecuencia la relación ambivalente y discrepante que es característica de muchos círculos, e incluso de grandes masas. Dado que se sienten desvalidos, su relación fluctúa entre el amor y el odio, entre la sumisión pasiva y la rebelde aversión. En cambio, la mentalidad política, resultante en los pueblos occidentales de la lucha contra el Estado absoluto en el pasado, consiste precisamente en la consciencia de la independencia de los ciudadanos frente al Estado, e incluso frente a la autoridad institucionalizada en general. Dondequiera que se haya desarrollado un pensamiento político y social, este pensamiento contiene como núcleo la idea de que la dureza de los ciudadanos frente al buen Estado constituye su propia condición de vida. De esta dureza y de la vigilancia que ella lleva unida, de la voluntad de velar por los propios derechos y por la actividad del Estado y de no doblegarse con facilidad, se deriva luego la responsabilidad del ciudadano para con el gobierno, aun cuando el propio partido no sea decisivo. Forma parte de la libertad el que las numerosas fuerzas trabajen activamente, y cuando el partido propio ha perdido influencia, el ciudadano considera que a ellos se debe tanto a falta de energía o a errores objetivos como a circunstancias difíciles. Cuando en la crítica del gobierno no entra bien la autocrítica, y cuando en la ira no

entra también la vergüenza, la situación es aún mala para la libertad.

Pero, ¿cómo podemos engendrar en la juventud la mentalidad de que estamos hablando, cómo despertaremos en ella el valor que, para la defensa del grado de libertad que poseemos, es tan necesario hacia dentro como hacia fuera? Ya he indicado cuán graves se presentan a la filosofía de la sociedad los peligros que surgen tanto de los cambios de estructura de la economía nacional, como de la situación internacional para la posibilidad de desarrollo de las personas de mentalidad independiente. A pesar de todos los indicios favorables, que ciertamente no deberíamos subestimar, no podemos hacernos ilusiones. La época no es propicia para la formación de personas que puedan identificarse con otras y, sin embargo, resistir al poder. Si, de entre todas las cuestiones prácticas que se relacionan con nuestras consideraciones, escojo yo precisamente la pedagógica, deberían ustedes disculpar al profesor, que se ha propuesto como tarea el servir a la voluntad de libertad y humanidad que él cree descubrir en la juventud y en medida extraordinaria precisamente en la juventud alemana. La educación, por mucho que el Estado pueda ejercer una influencia directa sobre ella, tiene la prioridad, incluso en esta época de emergencia, en la que las necesidades inmediatas se hacen sentir tan vivamente. En este aspecto, estoy seguro de que en la escuela general, en la escuela nacional, debemos intentar con todas nuestras fuerzas seguir elevando la calidad de la enseñanza. «Nuestro sistema fracasará, si nuestro pueblo... no tiene una buena educación.» Pero ello no depende únicamente de contenidos políticos específicos, de historia política y de constitución, aun cuando todo ello deba desempeñar un papel ciertamente esencial. Agradecemos al Gobierno de Hesse el que se esfuerce seriamente en estas cosas. Tan decisiva como el contenido es la índole de la enseñanza. Si el hogar de los padres apenas puede ya resistir la presión de la vida económica, entonces, la libertad interna, la categoría intelectual, la comprensión y la humanidad del profesor resulta tanto más imprescindible para el desarrollo de estas cualidades en su discípulo. Pero la medida en que se difundan en la nación, es la medida de la solidez de la democracia.

Si hemos de poner coto a la deshumanización y a la decadencia de la cultura, a cuya defensa estamos llamados, en la escuela nacional, con mayor motivo aún debemos hacerlo

en la más alta de las escuelas, que es la Universidad. En ella se forman los profesores que habrán de formar a su vez a otros, en ella maduran los políticos que un día habrán de servir a la sociedad. En esta época de reconstrucción de que el saber y la virtud son idénticos, encierra múltiples problemas, pero lo que es seguro es que la ignorancia es frecuentemente la causa de angustia y agresividad inconscientes. Un solo maestro-autoritario-sádico en una escuela, por mucho que hable de amor y paciencia, puede corromper a muchísimos alumnos, y los sentimientos de inferioridad, ya sean de índole intelectual o personal, constituyen en ocasiones el núcleo de este tipo de carácter. Considero que es una importante condición previa para la fuerza de la democracia el que en la Universidad dispongan los futuros profesores de los logros más modernos en todos los terrenos, no sólo en los de inmediata utilidad, sino también en los meramente formativos, y que de la Universidad irradian su influencia hacia toda la enseñanza. Soy muy consciente de la apurada situación en que nos encontramos. Pero quizá, si se me permite decirlo, además del dinero, depende también de la conjunta fuerza de decisión de todos los interesados, el que se haga lo mejor para el futuro, para que el mundo no llegue a enfriarse del todo. El hecho de que oigamos hablar mucho de cultura no debe hacernos creer erróneamente que ella no esté amenazada tanto desde dentro como desde fuera.

Entre los temas que deben enseñarse en la Universidad y, en definitiva, en todos los establecimientos docentes, figura también el referente al saber acerca de la sociedad y de la existencia humana concreta. Si vemos la misión del político no únicamente en el apartado campo de las realizaciones estatales, sino en el servicio y en el fomento de toda la existencia humana, entonces el político, y también el ciudadano, necesita conocer los procesos de la vida social. Si, en siglos anteriores, el fanatismo y la superstición en cosas del cielo y de la tierra desaparecieron con el desarrollo del pensamiento racional acerca de la naturaleza, con la moderna ciencia matemática y física, porque el fanatismo, en el fondo, siempre proviene del sentimiento de impotencia, así también el fanatismo en cuestiones políticas se basa, entre otras cosas, en la falta de comprensión social. El que conoce por experiencia las múltiples relaciones sociales de las que provienen las diversas concepciones políticas, e incluso la cerrada mentalidad política, el que penetra hasta el fondo en los motivos



y triquiñuelas de los demagogos, el que acepta, como aceptamos, los conocimientos elementales en otras ciencias, las diversas condiciones de vida en la ciudad y en el campo, la falta de simultaneidad de la consciencia aquí y allá, las condiciones de vida de las minorías en el propio país y de las mayorías en otros países, ese tal probablemente se enfrentará a los hechos en forma más racional y segura. Como político, servirá mejor al conjunto, y como ciudadano será más firme que el ingenuo social. La vida de la generalidad no significará para él simplemente un juego de partidos hostiles y rivales, sino la producción y reproducción del todo, que también a él mismo determina como individuo y en el que se encuentra indisolublemente entrelazado todos los días con cada uno de sus actos, incluso de los más egoístas. En oposición a más de una ideología aún vigente en Alemania, que con tanta familiaridad maneja conceptos tales como la muerte, la ruina y el heroísmo, pero que en su propia historia acreditó la falta de valor civil como algo «existencial», aprenderá a ver como cosa propia las condiciones de un mayor bienestar y de una existencia más feliz para todos. Ésta es, creo yo, una obligación pedagógica del Estado, según aparece éste bosquejado en la Constitución.

En las enseñanzas políticas de Nicolás de Cusa, a que hice referencia al principio, conteníase ya la idea de que hay verdad en todas las religiones y naciones, tanto en el politeísmo y en el teísmo como también en la cristiandad romana y griega y en todos los sistemas filosóficos, y que ninguno de ellos puede por sí sólo definir lo que es el Infinito. La tolerancia proviene de la comprensión. Nicolás de Cusa pudo predicar la tolerancia en su tiempo, que en muchos respectos se parecía al nuestro —pensemos, si no, en la conquista de Constantinopla—, porque él personificaba y transmitió todo el saber en todos los campos de la cultura de entonces. La ciencia de la política se ha desarrollado en general a partir de la tendencia a reconocer detrás de las religiones enemigas los mecanismos históricos más profundamente arraigados que su enemistad. Y de este saber político más profundo nació la tolerancia religiosa. Si hoy nos esforzamos en profundizar y extender el saber acerca de lo social que, a su vez, sirve de base al saber político, esperamos que esta comprensión contribuirá por su parte a sanar no pocos de los males políticos de que adolece nuestra época.

(1950)



En Nueva York apareció en los años 1949 y 1950 una serie de cinco tomos titulada *Estudios sobre el prejuicio*<sup>2</sup> que afecta seriamente a la Alemania actual. Esto en doble sentido. El tema principal de las extensas investigaciones que en esa obra se resumen, es el antisemitismo. Aunque los libros no se refieren primordialmente a Europa, las ideas, que parecen obtenidas en un tubo de ensayo, resultan importantes sobre todo para el diagnóstico del odio que se remonta a una diferencia de religión o de raza. Pero, al mismo tiempo, esos libros son en su mayor parte obra de unos sabios alemanes y austríacos emigrados. Max Horkheimer organizó la sección de investigación del American Jewish Committee y también bosquejó el programa de las investigaciones y ha estado continuamente relacionado con ellas; él firma para la serie como primer editor. T. W. Adorno, junto con el psicólogo Nevitt R. Sanford, de la Universidad del Estado de California en Berkeley, dirigió las investigaciones cuyos resultados aparecen en uno de los tomos, vasta obra colectiva titulada *The Authoritarian Personality*.<sup>3</sup>

En el momento en que estamos intentando en Alemania aportar nuestra contribución al estudio de las cuestiones sociales, quizás es apropiado el que hagamos referencia a aquellos puntos de vista de los trabajos americanos con los que deben relacionarse directamente nuestras investigaciones alemanas.

Se trata aquí sobre todo de hallazgos que (como se ha visto por las investigaciones mismas), hasta cierto punto, son independientes de especiales condiciones económicas, políticas y quizá también geográficas, concretamente las condiciones

1. Artículo escrito en colaboración por Max Horkheimer y Theodor W. Adorno.

2. *Studies in Prejudice*, editado por Max Horkheimer y Samuel Flowerman, patrocinado por el American Jewish Committee, Harper and Brothers, Nueva York.

3. T. W. ADORNO, ELSE FRENKEL-BRUNSWIK, DANIEL J. LEWINSON and R. NEVITT SANFORD. Nueva York, 1950.

previas socio-psicológicas de la moderna manía totalitaria y, además, del prejuicio étnico y nacionalista en general. En el centro de las investigaciones se hallaba la relación de ideologías políticas con una determinada peculiaridad psicológica de los que las sostienen. Esta relación, hasta ahora solamente conocida de una manera vaga y basada en conjeturas, ha sido ahora demostrada claramente y bajo el más riguroso control estadístico de la moderna ciencia social americana. Se ha obtenido algo decisivo acerca de las potencias psicológicas que hacen a una persona vulnerable a la propaganda del nacionalsocialismo o de otras ideologías totalitarias. Desde ahora puede hablarse con razón del «carácter ligado a la autoridad» y de su opuesto: de la persona libre, no ligada ciegamente a la autoridad; con razón, porque esta diferencia ya no se refiere al nivel de un mero giro del lenguaje, sino que su validez aparece manifiesta en la realidad.

Entiéndase bien: no se trata, por ejemplo, de explicar la aparición de los sistemas totalitarios simplemente a partir de lo psicológico. La fuerza de tales movimientos de masas masivamente hostiles proviene de poderosos intereses políticos y económicos, y sus partidarios no son en modo alguno sus sujetos determinantes. Sin embargo, en la moderna sociedad de masas, los usufructuarios de aquellos movimientos tienen necesidad de las masas. Los estudios revelan ahora las condiciones anímicas inconscientes bajo las cuales las masas pueden ser ganadas para una política que se opone a sus propios intereses razonables. Los caracteres vulnerables para ello son a su vez el producto de procesos sociales, como, por ejemplo, la decadencia de la propiedad media. Con tales procesos históricos, la constitución de los seres humanos se altera hasta su composición más íntima. Las transformaciones de la estructura de la sociedad como un todo no se realizan únicamente en una dinámica propia, que sea relativamente independiente de los individuos, sino también a través de los individuos mismos. A este juego de fuerzas entre sociedad e individuo va dedicada la atención de los estudios socio-psicológicos de los que aquí se habla.

En forma correspondiente se ha establecido el plan de conjunto, en lo que respecta a las cuestiones socio-psicológicas básicas. Por un lado, se estudian los «estímulos» con que operan los agitadores, sobre todo los que son conscientemente nacionalistas, para captar personas; se supone que estos estímulos corresponden exactamente a las inclinacio-

nes y modos de comportamiento de aquellos tipos psicológicos que en cierto modo están predeterminados para seguir una ideología. Por otro lado, se ha estudiado a numerosas personas para saber si entre sus opiniones políticas generales, su actitud frente a minorías étnicas, sociales y religiosas y su estructura personal existe una determinada relación, y si existe, cómo debe entenderse tal relación.

Por lo que atañe a los agitadores, emprendióse un gran número de investigaciones muy pormenorizadas (en especial de discursos radiofónicos y folletos) que luego condujeron a un tratamiento sistemático de la técnica de los llamados *rabble rousers*, pequeño grupo de «apóstoles» de la persecución antisemítica, americanos abiertamente simpatizantes con Hitler. Los resultados se hallan condensados en el libro *Prophets of Deceit* de Leo Löwenthal y Norbert Guterman. El sorprendente parecido del material que aquí se expone con la propaganda hitleriana probablemente sólo en parte debe atribuirse a su influencia. Es verdad que esta influencia resulta indiscutible en más de una consigna política. Pero, por lo que respecta precisamente a los alicientes psicológicos, tanto aquí como allá se especula con los mismos fundamentos instintivos que existen en el público. Los trucos retóricos son iguales en todas partes. Es tal la uniformidad del material, que en realidad podía desarrollarse todo a base de un solo discurso, y únicamente el imperativo de la fiabilidad científica, la prudencia frente a generalizaciones demasiado rápidas hizo necesario recopilar millares de hojas volantes, folletos y discursos grabados y manipular todo aquel montón de cosas absurdas astutamente bien calculadas. El pensamiento rígido, como un clisé, y la incansable repetición son los medios de la propaganda al estilo de Hitler. Embotan los modos de reacción, confieren a las perogrulladas una especie de naturalidad y dejan fuera de combate las resistencias de la conciencia crítica. Así, de todos estos discursos y libelos del odio puede sacarse un número sumamente reducido de trucos afines, estandarizados y enlazados mecánicamente, en forma muy parecida a la propaganda del III Reich.

Tenemos, por ejemplo, el clisé del orador mismo: se presenta como el grande hombre sencillo, que es exactamente igual a todos los otros y, con todo, un genio, débil y, sin embargo, transfigurado por el reflejo del poder, hombre de término medio, y no obstante, un semidiós: no de otra forma se llamaba Hitler a sí mismo el «soldado de la Primera Guerra

Mundial» o el «tamborilero». Ahí tenemos la división del mundo en ovejas y cabras, en buenos, entre los cuales figura uno mismo, y los malos, el enemigo inventado precisamente para tal objeto. Aquellos están salvados, éstos condenados, sin transición, restricción, autoconsciencia, tal como Hitler, en el famoso pasaje de *Mi lucha*, aconseja, para imponerse eficazmente a un adversario o rival, pintarlo con los más negros colores. Ahí tenemos la afirmación de que el agitador, que, sin embargo, siempre querría contar con una poderosa camarilla y se recomienda como esbirro de confianza, se encuentra completamente solo, amenazado, proscrito, sin ningún apoyo y abandonado a sus propias fuerzas. Así hablaba Hitler de unos cuantos camaradas que se habían reunido en Munich para salvar a Alemania, confiando únicamente en sí mismos. El sentido psicológico de éste y de otros trucos se expone a base de su eficacia. Uno puede, por ejemplo, equipararse al grande hombre sencillo y, sin embargo, levantar los ojos hacia él: él satisface la necesidad de proximidad y calor y al mismo tiempo de confirmación de aquello que uno mismo es, pero también satisface la necesidad de una «figura ideal», a la que uno se somete gozosamente. La división del mundo en ovejas y cabras apunta hacia la vanidad. Los buenos son presentados como aquellos a los que uno mismo se parece, y este esquema le ahorra a uno la molestia de acreditarse como bueno, ya que, después de todo, hace ya tiempo que todo ha quedado decidido. Pero los malos suministran la apariencia de un motivo razonable para que uno descargue sobre la víctima de turno sus propios instintos sádicos, en nombre del correspondiente «castigo». La alusión al propio aislamiento y soledad contribuye finalmente no sólo a heroizar la imagen del líder (el héroe tradicional es siempre solitario), sino que también adormece la desconfianza generalmente difundida hacia la propaganda y las consignas, desconfianza que con razón supone en el que habla la existencia de un mero agente de intereses ajenos. En todas partes le interesa al agitador procurar a los oyentes un sucedáneo de satisfacción por medio del discurso. Son arrastrados fuera de la realidad y se les acostumbra a contentarse con el sucedáneo.

El interés por esta esfera del atontamiento practicado conscientemente («psicotécnicamente») no es en modo alguno solamente académico. Conociendo la modesta provisión de trucos y la naturaleza de su afecto, debería ser posible «vacu-

nar» contra ellos a las masas, de suerte que cuando les fueran presentados, los reconocieran en seguida como instrumentos astutos, pero también gastados. El que se da cuenta de los efectos intencionados, ya no se dejará atrapar ingenuamente por ellos, sino que se avergonzará de mostrarse tan tonto como lo consideran los demagogos. Folletos con explicaciones claras y objetivas, que sean capaces de suscitar tales resistencias, la cooperación de la radio y del cine, la elaboración de los resultados científicos para uso escolar constituyen medios prácticos para prevenir enérgicamente para el futuro el peligro de la locura colectiva del pueblo. El desarrollar metódicamente estos medios y el aplicarlos es hoy no menos adecuado que el prevenir otras enfermedades y epidemias.

El estudio sobre el papel y la cualidad de la estructura del carácter totalitario en la población misma se expone en el libro *The Authoritarian Personality*. Van unidos a las investigaciones sobre los agitadores en la medida en que guardan afinidad entre sí, aquí y allá, toda una serie de categorías tales como el pensamiento estereotipado, el sadismo camuflado, la adoración del poder, el ciego reconocimiento de todo cuanto resulte contundente y persuasivo. Sin embargo, el material de las investigaciones<sup>4</sup> mismas procede directamente de la población. Se trata de una combinación de lo que en sentido más amplio se denomina «sondeo de la opinión» y ciertas investigaciones de psicología profunda que se sirven ampliamente de los conceptos y métodos de Freud. El tema es la acción recíproca entre la visión política del mundo y las aspiraciones espirituales del individuo. La múltiple naturaleza del objeto de investigación hizo que desde un buen principio pareciese aconsejable tratar las mismas preguntas centrales con una serie de métodos independientes entre sí. Los resultados ganan en cuanto a fuerza objetiva de convicción cuanto más van concordando en los diversos métodos de investigación.

Se distribuyeron más de dos mil cuestionarios con frases que la persona en cuestión debía afirmar o negar. Las frases se referían en parte a la actitud de la persona interrogada con respecto a minorías étnicas y religiosas, en parte a opiniones acerca de cuestiones políticas y económicas actuales. Sin

4. Fueron realizados por el Research Project on Social Discrimination, empresa común del Institut für Sozialforschung y el Berkeley Public Opinion Study Group.

embargo, algunas de ellas tenían que ver con opiniones y comportamientos completamente privados. No se hallaban relacionadas claramente con política o prejuicio, pero, en cambio, permitían obtener importantes conclusiones psicológicas. Con el trabajo progresivo y la elaboración crítica se obtuvo una relación completamente satisfactoria entre las respuestas que se referían a inclinaciones y aversiones motivadas psicológicamente y los prejuicios sobre la religión y la raza. Sorprendentemente, esta correspondencia resultó incluso mayor que entre los prejuicios conscientes las convicciones político-económicas. Dicho de otro modo: para que uno se incline a perseguir a grupos más débiles y responda a la correspondiente propaganda de odio, es mucho más decisivo que sea una persona de una determinada estructura de carácter, en vez de que, por ejemplo, sus puntos de vista sean conservadores y «reaccionarios» en el sentido usual de la palabra. Con ello vino a confirmarse ya fundamentalmente la suposición de que existía un «seguidor», un tipo predeterminado, por decirlo así, para la propaganda totalitaria. Al mismo tiempo, la alta correspondencia estadística entre las respuestas «psicológicas» y las respuestas sobre minorías poco a poco casi no permitió mencionarlas o mencionarlas en absoluto en los cuestionarios. Mediante simples preguntas para grupos sociales de determinada magnitud puede deducirse con certeza si carecen de prejuicios o no, sin mencionar siquiera el nombre de la minoría amenazada, ya se trate de refugiados, personas de otras creencias o de diferente color de piel.

Para que se tenga una idea de las frases «psicológicas», daremos un ejemplo. Entre las frases que mejor permiten observar la diferencia entre personas nacionalistas y personas de pensamiento libre, figuran las siguientes: «La juventud necesita primordialmente una estricta disciplina, una gran decisión y la voluntad de trabajar y luchar por la familia y por la patria»; «las personas pueden dividirse en dos clases muy distintas: los fuertes y los débiles»; «ninguna persona sana, normal, decente, podría pensar nunca en hacer daño a un amigo o a un pariente». Naturalmente, ninguna de estas frases por sí sola permite llegar a conclusiones psicológicas, pero sí el conjunto de ellas. El sentido de las unidades estructurales que sobresalían en cada caso se presuponía ante todo a base de consideraciones teóricas.

Ahora bien, una tarea importante consistía en comprobar si coincidía con la realidad esta interpretación psicológica de

las frases contenidas en los cuestionarios. Esto se efectuó interrogando personalmente a aproximadamente una décima parte de todos los grupos estudiados, los caracteres especialmente «totalitarios» y los caracteres especialmente libres de prejuicios, a menudo a lo largo de varias sesiones. Las entrevistas estaban organizadas de forma que arrojasen luz acerca de las zonas «críticas» de interés del estudio, especialmente la historia de la infancia y la relación con respecto a la familia, sin hacer resaltar de un modo especial estos puntos. Al mismo tiempo, los interrogatorios se organizaban de modo que también pudieran elaborarse estadísticamente, de suerte que los resultados «cualitativos» pudieran utilizarse inmediatamente para comprobar los resultados «cuantitativos» del cuestionario.

Además, a los sujetos del experimento se les entregó una serie de grabados que ofrecían margen para diversas interpretaciones; las interpretaciones escogidas por los individuos permitían entonces echar una ojeada al mundo de sus ideas, deseos y fantasías («Thematic Apperception Test»). Finalmente, junto a los grupos a los que primeramente se extendía la investigación (como estudiantes, individuos pertenecientes a la clase media y técnicos), se trató también a grupos sociales aparte, tales como presos o pacientes de una clínica neuroterápica. También se emplearon otros modernos experimentos psicológicos que pudieran contribuir a la diferenciación de tipos de carácter. La interpretación del material no se limitaba a valorar aisladamente los cuestionarios y los datos «clínicos», sino que aplicó retrospectivamente estos resultados psicológicos a la interpretación de opiniones, ideologías y actitudes políticas.

Es imposible exponer, ni siquiera por encima, los resultados en toda su abundancia. El tipo de carácter totalitario se revela en conjunto como una estructura relativamente rígida, invariable, que aparece una y otra vez e igual en todas partes, aun cuando las ideologías políticas sean muy diversas; el tipo de personalidad no fascista abarca no sólo a personas más diferenciadas, sino que también concede margen a posibilidades mucho mayores de diferenciación y a diversas clases de personas. La estructura conjunta del carácter totalitario (el «marco» dentro del cual aparecen los diversos tipos de «seguidores») se caracteriza esencialmente por la *sujeción a la autoridad*, hallazgo del que ya se habla en los *Estudios sobre la autoridad y la familia*, publicados en 1935 por el Instituto

de Investigación Social, en la Editorial Alcan de París. Esta sujeción a la autoridad, en una época en la que se han debilitado las antiguas autoridades feudal-religiosas, significa el reconocimiento incondicional de aquello que es y tiene poder, y el énfasis irracional conferido a valores convencionales, tales como comportamiento externamente correcto, éxito, diligencia, habilidad, pulcritud física, salud y correspondientemente a una conducta convencional y carente de crítica. Dentro de este convencionalismo se piensa y se siente de manera jerárquica: uno se comporta servilmente para con las autoridades morales idealizadas del grupo dentro del cual uno mismo cree estar, pero, al mismo tiempo, está pronto a condenar, con cualquier clase de pretexto, al que no pertenece a ese grupo o al que uno cree que ha de considerar como por debajo de uno. La expresión popular referente a la naturaleza del ciclista se ajusta muy exactamente al carácter de sujeción a la autoridad. La exteriorización de sus sentimientos vitales, que reside en el reconocimiento de cualquier orden existente, aunque sólo sepa proceder con drásticos medios de poder, va unida a la profunda debilidad del propio yo, que ya no se siente capaz de satisfacer los requisitos de la autodeterminación frente a las fuerzas e instituciones sociales prepotentes. El tipo predeterminado para el orden totalitario se opone a toda autodeterminación que podría poner en peligro su falsa seguridad, y desprecia todas las fuerzas propiamente subjetivas: el movimiento intelectual, la fantasía. Para ello, juzga el mundo conforme a dos clisés diferentes, y se siente inclinado a hacer responsables de todo lo malo a la inmutable naturaleza o incluso a los poderes ocultos, sólo con el fin de poder apoyarse en algo omnipotente y esquivar las consecuencias de su propio pensamiento responsable. Orientado hacia el poder y adorando el poder como tal, el seguidor, que en realidad es débil, acentúa su virilidad, incluso su brutalidad, de la misma manera que la mujer totalitaria, por convencionalismo, exagera y glorifica su propia feminidad. Debajo de todo ello yace el profundo «malestar en la cultura», y, a pesar de las frases continuamente positivas, oficialmente optimistas y afirmadoras del mundo, a pesar del exhibido conservadurismo, encontramos el inconsciente deseo de destrucción, incluso de la propia persona. El cinismo y el desprecio de las personas producen siempre estos motivos inconscientes. Sin embargo, dado que el carácter totalitario no se atreve a confesarlos, los atribuye a otros, sobre todo a

los enemigos por él elegidos o que le han sido prescritos. Siempre está fantaseando con cosas prohibidas y malas que suceden en el mundo, especialmente también con los excesos sexuales de los otros. La «decadencia» de las víctimas constituye un tópico de los verdugos totalitarios de todos los matices.

Ciertos estudios psicológicos individuales han añadido todavía algo esencial a la imagen general del tipo, como, por ejemplo, el que los caracteres en cuestión fueron «rotos» durante su infancia, o por un padre demasiado severo, o por falta de cariño, y para poder seguir viviendo psíquicamente repiten a su vez lo que a ellos mismos les hicieron. De ahí proviene su sorprendente falta de relación, la poca profundidad de sus sentimientos, incluso frente a las personas que supuestamente son para ellos las más próximas. Aunque aparentan ser normales y en el sentido de cierta naturaleza lo son efectivamente, aparecen al mismo tiempo muy profundamente dañados. Carecen de la capacidad de realizar experiencias vívidas. Para cambiarles en serio, no basta, por consiguiente, ilustrarles o inculcarles otras convicciones, sino que se trata de formar o restablecer en ellos, mediante profundos procesos educativos, la capacidad de alcanzar una relación espontánea y viva con respecto a las personas y a las cosas. En tanto que se hallan «exteriorizados» en el sentido que ya hemos indicado, de suerte que generalmente buscan en algo meramente físico o en el prepotente destino todo aquello que es inaceptable, negativo fuera de la propia persona, al mismo tiempo, sin que lo sospechen, son prisioneros de su propio yo debilitado, profundamente incapaces de hacer algo que exceda del limitado interés propio o del del grupo. Una homosexualidad latente desempeña en ello un papel considerable.

Como resultado, el más significativo del conjunto, cabe mencionar que se desarrollaron unos instrumentos de investigación, sobre todo una «escala», que permite distinguir entre personas sujetas a la autoridad y personas internamente libres, obligatoriamente, independientemente de las preferencias e inclinaciones privadas del observador, sin que hubiera de procederse a una distribución superficial, meramente mecánica. Una de las dificultades más sensibles de la moderna sociología es la de que se abre un abismo entre los hallazgos estadísticos y de obligatoriedad general y los métodos específicos, que exploran la naturaleza del individuo y la dinámica

de su comportamiento. Con bastante frecuencia, los datos estadísticos son indiscutibles, pero sin significado para relaciones más profundas, mientras que los análisis que se concentran en casos individuales se introducen ciertamente en tales relaciones, pero parecen poseer cierto factor de casualidad. El estudio sobre el carácter sujeto a la autoridad supera esta dificultad. Las preguntas estadísticas se refieren de un modo absoluto al juego de fuerzas que actúa más profundamente en los seres humanos, pero el tratamiento de los casos individuales se halla bajo un control tan riguroso, que descarta en gran parte tanto la casualidad de lo investigado como la del individuo que ha de ser objeto de investigación. Así, los instrumentos de investigación producen entonces una imagen relativamente confiable y al propio tiempo significativa de las fuerzas y contrafuerzas humanas que se movilizan cada vez y siempre que los movimientos totalitarios y su propaganda adquieren proporciones considerables.

A pesar de ello, la distinción entre personas con prejuicios y personas libres de prejuicios, hilo conductor de la investigación, suscita la sospecha de que tampoco ella esté libre de esquematización, como si se hiciese cómplice de aquella división del mundo en salvos y condenados, que no sólo desempeña su gran papel en los caracteres llenos de prejuicios, sino que también hoy hace su aparición dondequiera que las personas son traídas y llevadas como meros objetos por las administraciones terrorísticas. No fue la menor de las tareas de este estudio la de hacer frente, mediante una vigilante autocrítica, a este peligro en su propio modo de observación. En el esfuerzo encaminado a ello, fue fomentado sobre todo mediante datos procedentes del campo de la ideología política y económica. Se observó que en este campo se hallan activas ciertas formas de consciencia que en realidad sólo cabía esperar de los caracteres llenos de prejuicios. Se trata sobre todo de cualidades formales del pensamiento que predomina en la actualidad. Así, por ejemplo, la estereotipia de la formación de juicios no se limita en modo alguno a los caracteres llenos de prejuicios, sino que con frecuencia se manifiesta también en los caracteres libres de prejuicios, entre los cuales ha cristalizado claramente un tipo «rígido». También se halla muy difundida cierta indiferencia social, que sobre todo se expresa en el desconocimiento de los hechos políticos y económicos más simples. En estrecha relación con esto se encuentra la tendencia a «personalizar» tales hechos,

es decir, dondequiera que se trata de informarse acerca de una situación impersonal y luego meditar sobre ella, en vez de ello, equipararla con algún famoso individuo y con un «líder».

Éstos y muchos otros rasgos más o menos comunes a ambos tipos básicos se explican en el estudio a base del «clima cultural». Pero esto no domina en modo alguno únicamente en un país, sino que podría encontrarse en el mundo entero y expresar cambios sociales que se efectúan independientemente de las fronteras. En el caso de los puntos comunes de los que aquí hablamos de un modo especial, se trata de lo que en otra relación denominamos el pensar a base del *ticket*. El proceso de mecanización y de burocratización exige de las personas que a él están sometidas adaptación en un nuevo sentido: para cumplir con las exigencias que les presenta la vida en todos sus terrenos, deben ellas mismas mecanizarse y estandarizarse en cierto grado. Cuanto más floja es la dependencia de su destino con respecto a su propio juicio independiente, más obligados se ven a adaptarse a poderosas organizaciones e instituciones, y las cosas les van mejor si prescinden del propio juicio y de la propia experiencia, y ven el mundo ya tan endurecido y necesitado de gobierno en el sentido en que lo ven aquellas organizaciones que deciden acerca de su supervivencia. La pretensión de la formación de juicios individuales sólo aparece aún como una especie de factor perturbador en el transcurso del proceso de la vida dirigida: no es sólo que las personas, con el empleo de clisés y valoraciones previamente confeccionados encuentren una vida más cómoda y se entreguen llenos de confianza a los líderes, sino que se encuentran también más rápidas y permanecen libres de la infinita molestia de tener que penetrar en la complejidad de la sociedad moderna. En los Estados totalitarios de todas las confesiones políticas, esta normatividad de la consciencia se ha elevado hasta el absurdo, pero también los otros tienen que contar con ella. Es evidente que la mentalidad que aquí se indica, en sí, ya *antes* de decidirse por una ideología preparada, por decirlo así, para la elección, se aproxima a la cualidad de los «caracteres sin prejuicios», aunque también se encuentra en aquellas personas que por su índole puramente psíquica no figuran entre estos caracteres. Según esto, las personas realmente libres no eran en modo alguno simplemente las que no tenían ningún prejuicio y tampoco estaban forzosamente



determinadas por una cierta convicción política. Más bien presupone la libertad el reconocimiento consciente de aquellos procesos que conducen a la falta de libertad, y la fuerza de la resistencia, que, para huir de estos procesos, no se refugia románticamente en el pasado, ni se adhiere a ellos ciegamente. Pero toda la seriedad de la problemática estriba en que estos procesos, después de todo, no son primordialmente modificaciones que ocurran en las personas en sí, sino que se fundan en hechos que parecen en gran medida independientes de la voluntad y de la naturaleza de los individuos. No dependerá menos, para el futuro desarrollo, de si se logra reconocer como tales estos hechos, que, en última instancia, son realizados por las personas y con ello quitarles la apariencia de lo fatalmente ineludible, que, por su parte, acrecienta aún más su poder siniestro.

Sin embargo, se trata de reflexiones que, ciertamente, como ideas conductoras, han animado nuestros estudios y de nuevo se hacen visibles a través de ellos, pero que, como tales, ni pueden trasmutarse en métodos empíricos, ni delimitan el fin directo de las investigaciones. Es propio del sentido, e incluso del método científico de investigaciones como las que versan sobre el «carácter sujeto a la autoridad» el que no sirvan única y exclusivamente a la ciencia que descansa sobre sí misma, sino que puedan aplicarse también prácticamente, ya que la formulación de sus preguntas proviene de una problemática real. La acción recíproca entre investigación y práctica, que ya hace tiempo es una cosa natural para las ciencias de la naturaleza, con tales estudios se inicia también para la ciencia social, sin que por ello se sacrifique nada de la comprensión de las relaciones globales. Ya en el hecho de que la existencia del odio de grupo no se acepte como algo natural y necesario, sino que se convierta en tema de investigación objetiva, hay algo distanciante: la mentalidad destructiva pierde algo de su fuerza ciega que le es propia, mientras permanece ingenua y es aceptada por otros ingenuamente. Los estudios de los que aquí hemos tratado suscitan la autodeterminación, en tanto que al propio tiempo el conocimiento de las zonas vulnerables del carácter totalitario permite comprobar sistemáticamente los remedios sociales y psicológicos más eficaces. La comprensión de las dimensiones profundas del prejuicio social y del odio de grupo puede hacerse fecunda para vastos planes educativos que pueden iniciarse ya en la primera infancia.

(1952)

## 2. Sobre el prejuicio

Desde el fin de la guerra, en Alemania se hablaba mucho de prejuicio. En otros países, mucho tiempo antes. Cuando se estudiaba el desprecio de que eran objeto algunas personas a causa de su origen nacional, de su religión o del color de su piel, hacía se siempre bajo el título del prejuicio, incluso cuando el tema no era solamente la antipatía y la marginación social, sino también el odio dirigido contra grupos más débiles, la persecución organizada, el ansia homicida desenfrenada. Este eufemismo, el uso de la palabra inofensiva, se debe a la aversión a mencionar lo espantoso, de una manera parecida a cuando, para designar la muerte violenta decretada por las fuerzas del orden socialmente establecido se usa, como tranquilizante, la palabra ejecución. Finalmente, una palabra tan usada ya no designa otra cosa más que la crasa realidad, cuya imagen trataba de suavizarse. El significado siniestro vuelve a aparecer.

Prejuicio designa originariamente un hecho inofensivo. En tiempos antiguos, era el juicio basado en una anterior experiencia y decisión, *praejudicium*. Posteriormente, la metafísica, Descartes, Leibniz sobre todo, explicó los prejuicios, en sentido estricto, como la verdad filosófica suprema. Las proposiciones a priori, preordenadas lógicamente a la experiencia, constituyen, según Kant, la ciencia pura. Sólo en Inglaterra, donde la experiencia, desde siglos, aparecía como la suprema instancia del conocimiento, la palabra *prejudice*, o sea, la opinión que precede o quiere sustraerse a la comprobación por medio de los hechos, aparte de la Biblia, se consideró desde hace mucho tiempo como prejuicio en el sentido negativo.

Es evidente que en el curso de la vida desempeñan su papel las abreviaturas de las propias experiencias y de aquello que oímos decir a otros. Lo que una vez se ha aprendido queda acumulado en forma de ideas generales. Consciente y semi-conscientemente, automática e intencionadamente, cada nuevo objeto es valorado conceptualmente por medio del arsenal así adquirido. Los modos de comportamiento de los indi-

viduos en las situaciones de la vida cotidiana se han afinado a base de un saber fragmentario, son reacciones a partir de prejuicios. En la jungla de la civilización, los instintos innatos son aún menos suficientes que en la selva virgen. Sin la maquinaria de los prejuicios, uno no podría cruzar la calle, y mucho menos atender a un cliente. Sólo que debe uno ser capaz de limitar la generalización, si no quiere verse debajo de las ruedas. Al otro lado del Canal de la Mancha, los automóviles circulan por la izquierda, y aquí los clientes cambian de gusto a un ritmo creciente. No es posible contentarles siempre con un mismo esquema. El interés propio obliga a determinar con mayor precisión tales prejuicios.

El instinto de conservación es sólo una de las causas de prejuicios. El amor propio, la necesidad de prestigio están estrechamente relacionados con él en la sociedad. Cada cual debe no sólo obrar, sino también presentarse y hablar de forma que las personas le crean y vean en él su ventaja. Necesita los prejuicios positivos sobre sí mismo. El corregirlos resulta más difícil cuando no se trata de orgullo y arrogancia, sino directamente de autoconservación. Hay otros instintos más oscuros que se relacionan con los prejuicios de otra manera. El afán de poder, la envidia, la crueldad, han dominado los países y los continentes desde los comienzos de la historia. Desde la infancia de los pueblos, la civilización exige el doloroso dominio de las emociones caóticas, cada cual tiene que repetir abreviadamente el proceso para poder penetrar en la cultura de la que forma parte. Raramente sucede que las instituciones de la sociedad desarrollada, en unión con una educación clarividente, conviertan a las personas en adultos que puedan dedicarse sin reservas al propio trabajo y a la felicidad del conjunto. En general, quedan cicatrices psíquicas. La astucia de la razón, es decir, el aumento general de las fuerzas humanas por medio de la competencia entre los pueblos, y la favorable coyuntura en el caso especial deben cooperar una y otra vez, para que bajo la capa del trato cortés no reinen en los corazones la tendencia a la violencia, el odio, la frialdad, por lo menos. En el servicio de los instintos destructores, el prejuicio cobra la función de la que estamos hablando. La abreviación del pensamiento, que es un medio de conservación de la vida, se convierte en la llave para soltar la maldad reprimida. Si aquella abreviatura neutra a veces resultaba difícil de modificar, porque el modo de comportamiento a ella ligado se había afinado y se le había cobrado

afecto, en cambio, el prejuicio del odio es irrevocable, porque permite al individuo ser malo y, sin embargo, considerarse bueno. Cuanto más presienten los que profesan una creencia la falsedad de ésta, con mayor entusiasmo se aferran a ella. El rígido prejuicio se convierte en fanatismo. A los demagogos corresponde el encontrar consignas nobles que al mismo tiempo prometan un objeto a la hostilidad. Desde los pequeños creadores de rumores, que en nombre de la decencia y de la solidaridad arman el complot contra negros y extranjeros, hasta los líderes estudiadamente groseros, que convierten el pueblo, mediante el odio, en una comunidad explosiva, se extiende la lista de los agentes de la desgracia, que suministran a los afectados el pretexto deseado.

No sólo los aficionados y los expertos de la seducción, que conscientemente actúan sobre las ocultas fuerzas destructoras que hay en los seres humanos, sino también las circunstancias de la vida social empujan por sí mismas hacia el rígido prejuicio. Los mecanismos sociales y psicológicos que en ello intervienen hace mucho tiempo que han sido investigados. Cuando el niño va desde la casa de sus padres a la escuela y tiene que desenvolverse entre personas extrañas, tiene que combatir su propia debilidad, su nostalgia. Para hacer esto, la debilidad se le convierte en enemigo, lo descubre y prefiere golpearlo en todas partes en los otros individuos más que en sí mismo. Toda la clase está a merced del débil y del niño de su mamá. El que más se destaca en burlarse de la víctima que ha encontrado para ello, y sabe dárselas de valiente, suele verse atormentado por la debilidad que él encuentra en el otro, para poder olvidar la suya. Los soldados que en la guerra fácilmente consideran cobardes a otros y denuncian como emboscados a los que se quedaron en casa, suelen tener una gran dosis de miedo no confesado. ¡Quién no quisiera huir del dolor, de la mutilación y de la muerte! Científicamente, a esto se le llama hoy proyección. Los poetas y los escritores lo han sabido siempre. El que en todas partes olfatea el mal es que tiene una especial inclinación a él. La forma en que se escandaliza es el indicio de su propia manera de ser.

El que a un grupo social que no puede defenderse, mediante rumores, consignas, finalmente mediante una orden, se le acuse de las malas pasiones que uno quiere disimular en sí mismo, les parece justo a muchos, sobre todo cuando a la amargura psíquica se añade una deficiente situación

económica. La naturaleza no engendra el odio colectivo. Hablan en pro de esta afirmación los estudios realizados sobre los prejuicios raciales en América. En circunstancias favorables, los niños no hacen diferencias entre blancos y personas de color. En una serie de experimentos hizo que unos niños de cinco años de edad representasen una pieza de máscaras en la que uno fuese el malo. Había para elegir cierto número de máscaras, entre ellas una negra. Raramente era ésta la que los niños elegían para representar al individuo malo. El color de la piel no les parecía algo esencial. Esto lo experimentan los padres en los propios hijos. En las grandes ciudades, los pequeños salen de la escuela mixta y hablan de sus compañeros de clase. No es raro que la madre sólo al cabo de meses y de años se entere de que la pequeña Mary o Lucy con la que su hijita había hecho amistad, es una negra; a su propia niña esto no le había llamado la atención y no creyó que valiera la pena mencionarlo. En cambio, en las provincias y en capas sociales atrasadas, donde los padres desde el principio vigilan para que sus hijos no jueguen con niños negros, y si lo hacen les riñen y les pegan, la inocencia y naturalidad en este aspecto desaparece. Se desarrolla, por así decirlo, un peculiar sentido agudo para los negros y para todo lo que con ellos se relacione. Para protegerse a sí mismo, aumenta la aversión, hasta que el color oscuro llega a inspirar repugnancia. El prejuicio se convierte en aversión física, en una disposición del carácter, que uno excepcionalmente puede pasar por alto, pero que no puede abandonar. La renuncia lograda contra la naturaleza se venga precisamente en la raza con la que en otro tiempo estaba unido uno con lazos de amistad.

El prejuicio negativo es una sola cosa con el positivo. Son dos caras de una misma cosa. El que el negro sea esencialmente malo, significa que el blanco es esencialmente mejor, no necesita hacer nada para ello. Cuando basta conocer el color de la piel para romper el bastón sobre el cuerpo de aquél, prescindiendo de lo que como individuo pueda pensar y hacer, entonces se le garantizan al vecino blanco sus propias cualidades morales. Su yo se hincha por el hecho de pertenecer a la raza buena. El lugar de los propios méritos pasa a ocuparlo la pertenencia a una colectividad. También para la consciencia razonable, la pertenencia a una nación, a un partido o a una institución, prescindiendo de si el individuo se adapta o se resiste, es algo que no carece de importancia.

El individuo por sí sólo es una abstracción. Se halla implicado en la sociedad; de las peculiaridades de la implicación depende en gran parte no sólo su destino, sino también su carácter. Los historiadores conocen la sutilidad que se necesita para determinar el papel de los llamados grandes hombres en las naciones, religiones, tribus. En los humildes, las personas particulares, la misión no es más sencilla. Éstos por lo general pueden realizarla sólo ellos mismos. En vez de la colección de documentos, queda para ellos el recuerdo, la conciencia, la sensibilidad de su propio ser consciente. Es contrario a la razón el identificar, en bueno o en mal sentido, a un individuo con la comunidad en la cual nació o de la cual pasó a formar parte. En algunas ciudades y países en los que aún está viva la idea de la pasada guerra, un alemán suele experimentar en sí mismo la aversión que la gente profesa a todo el pueblo alemán. Se le identifica sencillamente con él. En otros países, por ejemplo, en Egipto, por el mismo motivo se le recibe a veces con el saludo del II Reich. En qué medida merece él este entusiasmo o armoniza con aquellos que, en su amargura le confunden con el pasado que él mismo odia, es una cuestión que obliga a reflexionar en forma responsable.

Es cosa vana argumentar contra los prejuicios rígidos. Degradan al individuo, haciendo que, como ser autónomo, se pierda en el concepto general bajo el cual le conciben, y las frases que determinan el concepto general dicen: «Es un judío», «es un gitano», «ya conocemos esa ralea», «todos los alemanes son nazis», «el americano carece de una cultura más profunda». La puerta está cerrada para todo lo que el otro pudiera expresar. Ya no es considerado como un ser con el que se pueda hablar y poder quizá con ello descubrir la verdad. Pertenece a una especie inferior. Las persecuciones son la lógica consecuencia de ello. Si no es posible separar de la mente la fuerza de elevar al otro, al descubrir en él lo superior, entonces los caracteres llenos de prejuicios, «autoritarios», constituyen una contraparte de la mente. En la investigación se les describió y generalmente se les puede reconocer, aun cuando no se habla de nacionalidad, de religión o de raza. El modelo bosquejado durante la guerra para América mostraba, entre otras cosas, los rasgos conocidos. Los autoritarios suelen pensar de una manera jerárquica, dividen a la humanidad según la escala social. Tienen medidas fijas, se adhieren firmemente a lo existente, están

en contra de toda vacilación y exigen que se eche mano en seguida del poder. En cualquier caso, son incapaces de buscar seriamente la culpa en sí mismos. Les gusta decir «nosotros», refiriéndose a todo el país. Les está vedado sonreír con respecto a sí mismos. Cuanto más seguros están de sí mismos, más se apresuran a acusar a los demás. Tienen un fino olfato para descubrir las relaciones de poder, y conforme a ellas rigen su vida. Los rasgos del «carácter autoritario» varían según las épocas y los países. Es vano estudiar estos caracteres mientras los resultados, con lo fragmentarios que son todavía, no actúen en la política y en la educación. A pesar de todo lo que ensombrece nuestra época, tal conocimiento podría contribuir a que aumentase el número de los individuos cuyo juicio no es rígido, sino que es capaz de una evolución llena de sentido.

La probabilidad de que esto suceda se ha venido frustrando continuamente. En los años ochenta del pasado siglo, le pidieron una vez al historiador Theodor Mommsen que diese su opinión sobre el semitismo, ya que su palabra podía servir «de ayuda y purificación». En la respuesta que dio por escrito, se decía: «Se equivocan ustedes, suponen que por medio de la razón es posible conseguir algo. Yo mismo lo creía en años pasados, y continué protestando contra la horrible vileza del antisemitismo. Pero es inútil, completamente inútil. Lo que yo o cualquier otro pudiera decirles a ustedes, son, en definitiva, argumentos, argumentos lógicos y éticos, que ningún antisemita querrá escuchar. Ellos solamente escuchan su propio odio y envidia, sus propios bajísimos instintos. Todo lo demás no cuenta para ellos. Son sordos a la razón, al derecho y a la moral. No es posible influir en ellos... Es una terrible epidemia, como el cólera, que no se la puede explicar ni curar. Hay que aguardar pacientemente hasta que el veneno se consuma a sí mismo y haya perdido su virulencia.» No se ha consumido, sino que ha ejercido su terrible acción. La creencia de que se ha extinguido, es en exceso optimista. En lugar de haber desaparecido las condiciones para el carácter autoritario, se han multiplicado por doquier. La decadencia de la familia, de que tanto se habla, los apuros en las escuelas abarrotadas, no son cosas apropiadas para desarrollar un pensar autónomo, imaginación, afición a una actividad intelectual que no vaya ligada a un fin determinado. El aumento de la población, la misma técnica obligan a las personas, dentro y fuera de los lugares de trabajo,

en la fábrica y en medio de la circulación de la calle a atender a señales, y en cierto modo a convertirse ellas mismas en un aparato que reacciona a las señales. Al que siempre está mirando señales, al final se le convertirá todo en señal, el lenguaje y el pensamiento mismo. Se siente impulsado a materializarlo todo. Esto no es favorable para la libertad interior a pesar del aumento del domino sobre la naturaleza, del conocimiento y de la agudeza de vista, no ha aumentado la facultad de adquirir experiencia propia y de ser feliz. La creencia de que el nivel de vida y la ocupación plena pueden a la larga compensarlo todo, puede resultar engañosa. La experiencia de ello es corta, su rápida generalización no constituye un prejuicio rígido, pero sí un prejuicio al fin y al cabo.

La investigación científica establece hechos y las relaciones entre éstos. Con su ayuda puede la filosofía orientar hacia aquello que debe ser diferente. Ella no puede exponer conclusivamente qué es lo que en último término la induce a ello. El prejuicio, en el sentido destructivo, tal como ha participado en las grandes conquistas y en las grandes catástrofes de la historia, y en la actualidad no ha desaparecido, ni mucho menos, incluso de la floreciente economía, forma parte de aquello que ha de cambiar. Convierte la consciencia materializada en el tribunal en el cual el veredicto ya establece de antemano aquello que ha de decir el reo. El pro y el contra, la acusación y la defensa, todo el procedimiento es apariencia. La relación entre las personas se vuelve vacía, por más que siga funcionando. Pero con la técnica no puede conquistarse el cielo. Una vez lo intentaron con la Torre de Babel, pero surgió la confusión de lenguas. Ahora debe procurarlo la navegación aérea y el lenguaje enmudece. Si la verdad, como dijo Kant, es la meta a la cual, en proceso infinito, el pensamiento debe acercarse, encuentra en el juicio endu-

(1961)

### 3. El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología

Las ideas sociológicas sobre el psicoanálisis se inician en la relación entre el médico y la persona que se pone en sus manos. En forma muy intensa, el analista va siguiendo el libre discurso y las conexiones entre lo que se dice, induce al paciente a descender a pormenores en algunos puntos de lo que está hablando, y cuidadosamente vuelve a fijar la atención en cosas dichas ya anteriormente. Esto podía afirmarse al menos hasta los años veinte, y en gran parte todavía hoy. ¿Cabe imaginar una manera más seria de ocuparse del individuo y de sus disposiciones anímicas que semejante entrega a cada una de sus manifestaciones? Creo que precisamente en esto reside un hecho sociológico muy importante en un mundo en el que la individualidad, debido a las evidentes tendencias de la sociedad, parece hallarse en decadencia. El tratamiento de la persona individual llega hasta los matices más sutiles, y el saber acerca de la persona permanece continuamente presente. Cada dato es percibido como un todo en relación con la persona, y viceversa, la persona es percibida como un todo en relación con sus más diferenciadas manifestaciones. El procedimiento analítico es, en cierto modo, un símbolo de la superación de la incesante especialización que tantos quebraderos de cabeza depara a la juventud estudiosa, como factor del general vaciamiento de sentido de la ciencia, e incluso de la vida en general.

Sin embargo, si bien el análisis en su método y en su teoría conserva algo positivo del mundo burgués, también pregona, en sí mismo, no menos claramente, el cambio de la sociedad. Su intención terapéutica fue ya desde siempre determinada en el sentido de la realidad social en vías de desarrollo. Las estructuras específicas de las ideas y de los sentimientos del paciente quedan englobadas bajo categorías fijas. Entre las respuestas que el analista puede dar a la pregunta acerca del indicio de enfermedad psíquica, de un síntoma patológico, de una condición anímica que debe curarse, figura la referencia a la falta de adecuación a la realidad, a un modo de pensar y de comportarse que no se ajusta a la

realidad. Me parece que como objetivo de la terapia analítica cabe considerar la capacidad de rendimiento dentro de lo existente, una vida sentimental y un modo de comportarse que se relacionen exactamente con el mundo existente, reacciones adecuadas al servicio de una autoconservación exenta de ilusiones. No conozco una aplicación más consecuente de la ilustración filosófica a la medicina que precisamente esta concepción. Sigmund Freud, el fundador del análisis, y también su escuela en sentido estricto, prescindiendo de Carl Gustav Jung y de otros, probablemente fueron conscientes de que su propia doctrina era inseparable de la exclusividad de la profesión científica. Lo que existe, lo que vale, lo que es correcto, lo determina la ciencia, lo otro, en primer lugar, la religión, es imaginación. En el curso de la humanidad, ella forma «una contraparte de la neurosis que el individuo humano de la cultura ha ido realizando desde la infancia hasta la edad madura», leemos en la *Nueva Serie de conferencias sobre la Introducción al Psicoanálisis*.<sup>1</sup> Las religiones de la humanidad son «una maníaca modificación de la realidad... manía de masas».<sup>2</sup> Freud expresa su esperanza de que el intelecto, la ciencia, un día «alcanzará la hegemonía en la vida psíquica humana».<sup>3</sup> Al igual que la Ilustración, e incluso como la gran Filosofía moderna en general, reconoció que para la sociedad era peligroso unir la observancia de principios morales socialmente necesarios a la existencia del fenómeno, desde hace tiempo amenazado, de la religión.<sup>4</sup> Pero, al igual que los otros pensadores, tampoco él fue capaz de indicar otra base lógica de la moral. No podemos entrar aquí en la gran controversia acerca de la forma como Freud enjuicia la religión, pero uno de sus méritos fue el de que reconoció la importancia del tema y lo trató ampliamente no sólo en *El futuro de una ilusión*, sino también en muchos pasajes de sus obras. Sin embargo, según él, la educación en el hogar y en la escuela, al igual que la psicoterapia, persigue exclusivamente como fin un comportamiento rico en conocimientos, sobrio, en la realidad, desenmascaramiento y supresión de todos los motivos que no se ajustan a la realidad, como condicionados por un complejo.

1. FREUD. *Gesammelte Schriften*, t. XII, Viena, 1934, p. 329.

2. *L.c.*, p. 48.

3. *L.c.*, p. 333.

4. *Cf. l.c.*, p. 329.

A pesar de los mencionados factores conservadores del análisis, Freud se anticipó con ello en gran medida a la nueva espiritualidad, actualmente conforme a la época, y a la que, como es sabido, las teorías tradicionales se le antojan romanticismo, lo cual ciertamente no impide que a él y a sus discípulos se les acuse de *engaged in metaphysical speculation, systembuilding in the classic sense*,<sup>5</sup> al revés de antes y en parte todavía hoy, en que se les considera como corrosivos. No solamente la religión, sino incluso los sentimientos seculares exaltados, aparecen, según la teoría freudiana, como algo anormal, que requiere una explicación. En el profundo duelo tras la muerte de una persona querida, Freud hace resaltar la pérdida de interés por el mundo exterior, la incapacidad de elegir un nuevo objeto de amor, la aversión hacia cuanto no se relacione con el difunto, y confiesa que semejante conducta no parece patológica «debido a que sabemos explicarla tan bien»<sup>6</sup> y, podríamos añadir, en tanto que no dure demasiado tiempo.

No solamente la teoría lleva en sí misma el rasgo característico del pensamiento moderno, sino que éste es considerado como el criterio del comportamiento sano sin más. El hacer al paciente capaz de trabajar y de gozar constituye su curación. Lo que precisamente en la relación significa goce es difícil de definir. Según el sentido, se extiende desde la satisfacción del hambre y de la sexualidad, hasta lo estético, en ello queda incluida toda clase de distracción, en tanto que permanezca consciente como tal y guarde una relación adecuada con respecto a la división objetivamente ofrecida de la vida, sobre todo con respecto al trabajo y al cumplimiento de otras obligaciones sociales. Cuando e lgoce ya no se halla en armonía con una concepción de la realidad objetiva que pueda fundarse empíricamente, cuando la técnica de la vida, racional, determinada esencialmente por la autoconservación, pierde la flexibilidad, como consecuencia de la entrega incondicional a algo finito o infinito, amenaza con convertirse en elemento de una coyuntura patológica. La felicidad en el sentido enfático se vuelve problemática como la profunda tristeza, que sin embargo, se halla contenida en la verdadera felicidad. Probablemente la mayor parte de las tragedias de la literatura europea tienen como objeto carac-

5. Robert L. ZIMMERMANN en «Commentary», junio 1967, p. 79.

6. FREUD. *l.c.*, t. V, Viena, 1924, p. 536.



teres y relaciones patológicos en el sentido de la teoría analítica. Si bien aceptó Freud como tendencia general la esperanza de la máxima satisfacción por medio del amor, no solamente el sexual,<sup>7</sup> señala al mismo tiempo el «lado débil de esta técnica de la vida». «Nunca —escribe— nos hallamos menos protegidos contra el dolor que cuando amamos, nunca somos más desvalidamente desgraciados que cuando hemos perdido el objeto amado o su amor.»<sup>8</sup> Prescindiendo de los conocidos disidentes, que anduvieron por caminos propios, la práctica analítica, aquí en el sentido de la juventud progresiva, ha percibido de un modo decisivo el conflicto de tradición y sobriedad, felicidad y amor, por un lado, y adaptación a la realidad, por otro lado. Exceso y racionalidad son cosas opuestas.

Si he insistido tanto en hacer resaltar la denuncia de ilusiones efectuada por la teoría y la práctica analíticas, ha sido para mejor caracterizar sociológicamente el análisis como fuerza intelectual activa en la transición hacia una sociedad que ya no tiene necesidad de ideología. Freud fue uno, por no decir el primero, que, como científico, en el siglo xx, no estudió hechos de los sentidos y reacciones fisiológicas mediante la elaboración de pruebas y experimentos, sino que escrutó el alma humana y su estructura. Conceptos como el ello, el consciente y el inconsciente, represión y super-yo son los primeros pasos en el camino del descubrimiento de la estructura psíquica en una época en la que los libros de texto característicos de psicología, al hablar del amor, citaban: «Lehmann habla aquí de masas de sentimiento» (Ebbinghaus). Antes del psicoanálisis, el conocimiento del alma era tema de los filósofos y de los novelistas.

De ahora en adelante, me limitaré a indicar aquí algunos momentos de la evolución social por los cuales se ven afectados retrospectivamente algunos problemas psicoanalíticos. La transición hacia una sociedad más referida a lo colectivo, más ordenada, planificada, en cierto sentido, mejor, tiene que verse reflejada por el pensamiento psicológico. Las consecuencias del proceso económico son decisivas para la situación de los intereses, el mundo de las ideas y la autoconsciencia del individuo. Si en la burguesía, el despliegue de las fuerzas, el conocimiento de los hombres, una inteligencia comprensiva

7. *L.c.*, t. XII, p. 49.

8. *Ibid.*

y al propio tiempo inconsiderada constituyeron la condición para el éxito humano, las realizaciones psíquicas se refieren hoy en creciente medida a la inclusión en campos especializados, previamente trazados, limitados de una forma relativamente estrecha. La iniciativa de cada uno de los patronos, de repercusión tanto positiva como negativa, es limitada, es sustituida por directorios relativamente controlados, y la seguridad, aunque modesta, es extendida a amplios sectores del mundo obrero. De un modo parecido a lo que ocurría con los derechos de los poseedores y de los dependientes, los derechos del hombre y de la mujer van equiparándose poco a poco. El profundo cambio de la persona y de la familia condicionado por ello no puede dejar de tener efectos muy considerables para la teoría psicoanalítica. Pensemos en la evolución de los niños. Todavía durante la transición entre el pasado siglo y el actual, esta evolución era muy diferente, según el grupo social al que pertenecían los padres. La relación entre los hijos y la madre abrumada de trabajo, en la familia obrera, se parecía muy poco al ambiente que reinaba en el cultivado hogar burgués, y nada digamos de los primeros decenios del siglo xix, por ejemplo, en Inglaterra, cuando los hijos de los plebeyos, en los primeros años de su vida, tenían que trabajar de día y de noche en las fábricas, y los padres, muertos de miseria, esperaban que regresaran. Se están efectuando otros cambios, no menos importantes desde el punto de vista psicológico, en las relaciones humanas básicas en comparación con la era anterior a las guerras mundiales. Incluso en las clases altas deja el padre de ser el modelo a imitar. En la época de florecimiento del liberalismo, el padre era, en el caso característico, el dueño de la empresa, y la continuación de la misma era una especie de destino natural de los hijos. Éstos debían y querían seguir sus pisadas, y hacia esto estaba orientada la educación. La educación de las hijas se hallaba bajo el signo del ama de casa, de la castidad antes del matrimonio, y esta educación generalmente duraba hasta la mayoría de edad. El motivo fundamental de la castidad, por mucho que fuese racionalizado mediante ideas morales y religiosas, eran reliquias de la fe tribal de los varones, a la cual debían adaptarse las mujeres. El futuro marido sólo quería criar a los herederos que procedían de él y de ningún otro, y a la muchacha se la preparaba para el matrimonio respetable. De esta manera quedaba motivada la castidad, sin la cual no es concebible la civilización en el sentido tradicio-

nal. El amor de la literatura, *romantic love*, como dicen los americanos, está prohibido. «La hoja de higuera —filosofa Immanuel Kant, que también había indicado el concepto del inconsciente— fue un pequeño comienzo, pero que hizo época... más importante que toda la inmensa serie de ampliaciones de la cultura que luego siguieron.»<sup>10</sup> Freud desarrolló y fecundó esta teoría de la sublimación como base de la cultura. Si él, con Kant, encontró la verdad, los cambios en la familia y la relación entre los sexos son hoy trascendentales tanto cultural como psicológicamente. El estudio de su influencia sobre los teoremas analíticos, y también sobre la investigación psicoanalítica de los mismos procesos revolucionarios de la cultura, es del máximo interés para los países progresivos. Afectan en su conjunto a las disciplinas que se ocupan del hombre y de la sociedad.

En grado mucho mayor que muchos otros psicólogos y psicoterapeutas, Freud estuvo siempre interesado en lo colectivo y su historia. Como psicólogo, contribuyó al conocimiento acerca del origen de la sociedad, de la religión, del fuego, como de muchos otros desarrollos arcaicos hasta llegar a las guerras más modernas. Sólo mencionaremos aquí algunos de los temas actuales de la psicopatología colectiva. Ante todo, el fenómeno del nacionalismo radical que domina el Este y también en el Oeste desempeña un papel considerable. La decadencia de la familia, de la veneración de los padres y de los antepasados con ella relacionada, los vínculos religiosos del individuo, el cambio que la importancia de éste ha sufrido en la sociedad, y sobre todo su soledad a pesar de muchas relaciones, son algunas de las condiciones de la tendencia nacionalista, aparte de la actividad de los manipuladores y de las camarillas que se encuentran detrás de ella. El que en el siglo xx se relacione el nacionalismo con la decadencia de la teología no contradice en modo alguno a la evidente afinidad con el fanatismo religioso, ya que el cristianismo, en el siglo xii, cuando entre la religión y la ciencia aún no existía ninguna crasa oposición, era considerado, como en la actualidad el nacionalismo, como la idea de la genuina colectividad. El reconocer las estructuras anímicas, los impulsos comprensibles y difíciles de comprender que en la actualidad producen diversas tendencias nacionales, sin una

9. KANT, *Sämtliche Werke*. Akademieausgabe, t. VII, p. 135.

10. *L.c.*, t. VIII, p. 113.

intensa labor psicoanalítica, sólo puede tener un carácter abstracto e hipotético.

De los muchos temas que se relacionan con la psicopatología colectiva, mencionaremos dos que son muy diferentes. En ambos se trata de fenómenos que deberían estudiarse de nuevo, específicamente en el período de transición, en la actualidad. Si en la burguesía la religión se ha anquilosado hasta convertirse en un convencionalismo, para los obreros, las doctrinas de Marx han perdido su fuerza y se han convertido en meros clisés. El proceso de endiosamiento, relacionado con el peligro del milagro económico que acaba de finalizar, raras veces se ha presentado en forma tan evidente como el elevado nivel de vida, propuesto absolutamente como la meta más alta, por encima de cualquier otro ideal. El alto grado en que los factores políticos, los intereses de las instancias y la técnica electoral condicionan el proceso, nada digamos de los intereses materiales y de prestigio, el concreto acontecer psicológico, el endiosamiento en nuestros días, requiere un análisis meticuloso con respecto a los factores ahora determinantes. Se trata de descubrir lo que se realiza en las personas en la crisis económica y política ahora latente.

Otro de los fenómenos colectivos demasiado poco explicados es la recaída en la bárbara crueldad que, tanto en el Oeste como en el Este, caracteriza este siglo. La explicación del sadismo como un factor de agresión desprendido del instinto sexual puede prestar útiles servicios en el análisis. Muchos recuerdan aquí la observación de Bettelheim, de que para las víctimas del campo de concentración era preferible que tuviesen un torturador que al golpearles llegase al orgasmo, que cuando ya se había interrumpido la relación entre sexualidad y ejercicio de la tortura; el ansia de crueldad racionalizada o apenas racionalizada de semejante verdugo no se aplaca siquiera con la muerte de la víctima, sino que llega hasta lo infinito. El Centro Académico de Patología Colectiva, recientemente creado, de la Universidad de Sussex, tiene un proyecto de investigación cuyo objeto lo constituyen las condiciones históricas y psicológicas de aquella gran época del Terror. La empresa necesita, entre otras cosas, intensivas entrevistas clínicas de torturadores y de torturados, así como de personas de los mismos grupos de edad y sociales que se mantuvieron alejadas de la tortura, e incluso de la política de la cual ésta procedía, a ser posible también de individuos que ayudaron a los perseguidos. Psicoterapeutas y sociólogos

deben colaborar. Si se van a obtener resultados psicológicos y sociológicos exactos, y de qué clase han de ser tales resultados, es algo que no puede determinarse de antemano. Un proyecto muy importante es el que se realiza además en el Centro Lemberg para el Estudio de la Violencia de la Universidad Brandeis, Waltham, Massachusetts. Está dirigido por el profesor Spiegel, en Cambridge, y tiene como objeto la difícil situación actual de las *race relations* al otro lado del Atlántico. Ciertamente, la sociedad, hoy más que nunca, estaría obligada, en su propio interés, a estimular otras de estas investigaciones y a apoyarlas en gran medida.

Las investigaciones inglesas se refieren al Oeste, al nazismo sobre todo, las americanas a los negros y blancos en los Estados Unidos. La crueldad colectiva en el Este, pensemos en Stalin, en Ucrania, en Leningrado, y también en Mao y en las camarillas de China, en el Tibet y en muchas otras cosas, en las que el aparato totalitario ejerció su poder, no es inferior a la del fascismo. Dado que son imposibles las investigaciones en el lugar mismo más allá de la línea de separación, por ello parecen tanto más necesarias en el Oeste, no solamente en Alemania. El proyecto de Sussex, por muy meritorio que sea, todavía es demasiado modesto. Para prevenir el oscuro futuro, la amenaza de coyunturas políticas de las que forma parte el sadismo, el régimen burocrático, totalitario de la clase que sea, no basta en modo alguno el progreso de la técnica, por mucho que este progreso pueda servir al perfeccionamiento de computadoras, al dominio del espacio, e incluso a la cirugía y a la farmacología, sino que más bien se requiere la comprensión de las estructuras instintivas del ser humano, así como de la intelectualidad que les es inherente. En la educación que desde el hogar de los padres ha pasado cada vez más a las instituciones públicas, deben formarse unas generaciones que, en el período actual de transición histórica, resistan a la tentación sádica y sean capaces de conservar los factores positivos de la cultura europea.

Volvamos de nuevo al fenómeno del endiosamiento. El nivel de vida se basa en ingresos, salarios, honorarios. En vista de una existencia cada vez más vacua de sentido, el ganar dinero se convierte, desde una mera necesidad, a un fin, si no exclusivo, al menos decisivo. La actividad profesional, incluso en cargos relativamente altos, se revela como monótona, mecánica, en todo caso muy poco llena de sentido y diferenciada; apenas da ocasión para desarrollar productivamente

las posibilidades espirituales. En muchos casos en que se ha logrado un nuevo acortamiento de las horas de trabajo, las horas ganadas sirven para el trabajo clandestino. Unos mayores ingresos siempre valen la pena, pero no como en el burgués de la época de la competencia en la economía, cuyas mayores empresas requerían mayores exigencias en las propias fuerzas intelectuales, exigía dotes configuradoras, ofrecía oportunidades a la determinación de la realidad en el bueno y en el mal sentido, sino que (y ya la palabra indica la perplejidad) se hace para tener tiempo libre. El tiempo libre debe sustituir aquello que el trabajo ya no realiza, una actividad con sentido; el tiempo libre no la puede sustituir, porque la actividad sin una verdadera producción de cosas necesarias, ya sean espirituales, ya sean materiales, en último término no pasa de ser una distracción. El tiempo libre, prescindiendo de rarísimas excepciones, no está libre de trabajo, sino de sentido; es objeto de industrias, con razón interesadas, de consumo, viajes y diversiones, y en modo alguno puede equipararse al ocio o a la libertad. En la reunión anual de la American Psychiatric Association, decía Alexander Reid Martin que la tensión interna y el agobio reinantes eran producto del tiempo de trabajo acortado, de las vacaciones más largas y del gran número de jubilados. «Esta rápida transición —estoy citando de su discurso— ha ocasionado una crisis de adaptación que afecta a todos los aspectos de nuestra vida, social, económico, político, cultural y psicológico... Para aprovechar el tiempo libre de una manera sana, las personas deben estar *inner-directed*, determinadas desde dentro deben ser dueñas de sí mismas... Pero la cultura práctica hace hoy a las personas *other-directed*, determinadas desde fuera, y les impide, desde la infancia, desarrollar sus energías internas.»<sup>11</sup> Otros terapeutas, como, por ejemplo, Richard Baxter, en estos últimos meses se han expresado en un sentido análogo. Lo insostenible del nivel de vida como idea suprema, con inclusión del tiempo libre, que las personas, desde el punto de vista educativo, no están en condiciones de configurar productivamente, en la sociedad tecnificada, requiere, en mi opinión, y en interés de la sociedad afectada, primordialmente estudios extensos y comunes de psicoanálisis colectivo y de sociología.

Los medios de masa forman parte del tiempo libre. La

11. A. R. MARTIN, en «Herald Tribune», 11 mayo 1967.

influencia sobre la situación interna del lector de término medio constituye un importante factor social. En la educación, la disputa con el padre o con otras personas adultas ha sido sustituida en medida considerable por la televisión. Por un lado, produce reacciones más rápidas, más exactas, una orientación más temprana que el antiguo modo de comportamiento personal; por otro lado, por lo que yo puedo ver (reina una gran falta de investigaciones competentes), produce una pasividad intelectual. El niño capta los hechos, pero no tiene que replicar, preguntar y responder espontáneamente, como con respecto al padre en la casa burguesa. La televisión de los niños tiene funciones educativas en un mundo en el que en medida creciente la inteligencia significa percepción exacta y rápida y rendimiento. El hecho de que en el ánimo infantil sólo en escasa medida se fomenta la combinación del pensamiento y del obrar autónomos, sirve para comprender a la juventud rebelde en todos los lugares. El que su protesta se diferencie relativamente poco y se exprese en gran parte de una manera uniforme, proviene en parte de la situación social general, que no ofrece a la iniciativa personal ningún objetivo político concreto, en parte, sin embargo, también proviene de la constitución interna de la juventud. La exagerada necesidad de acción se explica, entre otras cosas, probablemente por una especie de sobrecompensación de la pasividad intelectual a que se le ha obligado en la educación.

Los viejos lo experimentan en sí mismos. Cuando el funcionario o el hombre de negocios llega a casa y coge el periódico, se ve esencialmente envuelto en unos asuntos en los que él no puede alterar lo más mínimo y que incluso no pueden jugar objetiva y correctamente ni siquiera el político y el estadista, sino, en todo caso, el especialista correspondiente. Todo es superficie, lo que sucede debajo de ella sólo puede uno conjeturarlo con arreglo a su tendencia política. Los países africanos, discusiones de la ONU, negociaciones de Estados árabes y asiáticos, los viajes de los diplomáticos: al lector de término medio, al final de la lectura, como dijo un sociólogo, no le resta sino bostezar, dejar el periódico e irse a la cama. Qué bonito, si al menos puede uno despotricar contra algo, ya se trate de Mao, o del Viet-Nam, o de América. No se trata aquí de exponer la relación del individuo con respecto a la democracia actual. En oposición a lo que, por ejemplo, Rousseau, se imaginaba en otro tiempo, el indicar la sensación de impotencia hace referencia a unos pro-

cesos psicológicos que no dejan de ser esenciales para la psicoterapia colectiva. La relación entre el médico y el llamado paciente, según estuvo configurada conforme al método freudiano, la intensidad del tratamiento eran un símbolo del respeto frente al individuo en la cultura que ahora entra en una fase muy diferente. En el procedimiento analítico, el cambio se manifiesta en una serie de reformas, por ejemplo, en la posibilidad de análisis abreviados, en el análisis de grupo, y nada digamos de las dinámicas de grupo, difundidas por América y otros países y que ciertamente se diferencian muchísimo del psicoanálisis.

Para finalizar, permítaseme una reflexión, o más bien una observación filosófica, que se relaciona con el fin de la terapia, del que ya hemos hablado. Lo que le pasa al enfermo, aquello que padece, debe suprimirse. Incorporación a la sociedad, adaptación a lo existente, capacitación para el trabajo, para el goce en la realidad reinante, es muy comprensible que todo ello constituya la misión terapéutica. También en el futuro se la concebirá así, en especial en casos muy evidentes. Sin embargo, mi pregunta es la siguiente: ¿No existen períodos históricos en los que la adaptación sin conflictos, la vida en la que abunde el trabajo y la alegría contradigan el concepto de lo que es justo, y por consiguiente, la salud? ¿Pueden concebirse coyunturas sociales en las que una vida normal sin síntomas psíquicos sea patológica, demencial? El analista experto solía decirle al paciente que no podía cambiar el mundo, pero que debía conformarse con él incluso allí donde los principios religiosos y morales se lo hiciesen difícil. ¿Es demasiado atrevida la idea de que el concepto de salud psíquica puede contener en sí una concepción de lo justo, de lo recto, de lo razonable que no excluya a priori como una locura la resistencia contra las prepotentes fuerzas sociales y políticas? ¿Acaso, en otros tiempos, ayer y hoy, los mártires ostentaban necesariamente el estigma de la enfermedad? Además: según el estado actual de la terminología, la crueldad presenta un carácter patológico en la sociedad, en la que su actividad sangrienta choca con el código penal. ¿Acaso estaba enferma bajo Hitler? ¿Independientemente de si producía sentimientos de culpa o un goce legítimo? *¿Es la capacidad para el trabajo y para el goce un criterio suficiente o un criterio demasiado positivista, demasiado realista?*

Soy consciente de los reparos que pueden presentar estas reflexiones, pero creo que unos tiempos de rápido cambio,

como la época actual, pusieron también a la psicología más progresiva frente a nuevas cuestiones fundamentales, entre otras cosas, para que pudiera decidir en casos límite, tanto individuales como colectivos. En no pocos puntos en los que antes, si no la teología, al menos la filosofía o el simple buen sentido indicaban lo que era preciso hacer, tiene ahora la palabra la teoría, la ciencia. El que en tal situación el concepto de salud psíquica adquiere una nueva importancia me parece una de las ideas que, no menos que muchos urgentes problemas empíricos, debe ser sometida a la competencia del Congreso que hoy se inaugura.

(1968)

EPÍLOGO

La cuestión que en este tema me preocupa muy especialmente es, naturalmente, la de cómo hemos de concebir aquí la crítica, o hablando en general, ¿crítica desde qué lado? ¿De la izquierda, de la derecha, de los partidos de la oposición, de la oposición extraparlamentaria o de un lado que hoy parece completamente olvidado, a saber, del lado anarquista? Al comienzo de la revolución, dijo Lenin una vez que faltaban factores anarquistas: ya entonces se dio cuenta de que la llamada dictadura del proletariado podía conducir a una dictadura más rígida que la que él tenía en la mente.

Me parece que el problema principal de una crítica constructiva en la actualidad estriba en que la dinámica de la sociedad frente al individuo se ha vuelto tan abrumadora, que en realidad apenas se la puede modificar mediante cualquier clase de crítica. Esto parece evidente en un factor que es especialmente importante en la crítica, en el análisis de la situación actual: en la decadencia del sujeto individual. El liberalismo era injusto, pero, en relación con el individuo, sostuvo siempre el principio de que el individuo debía conservar su autonomía y desarrollar sus energías para poder obtener un puesto mejor en la sociedad. Este factor va disminuyendo cada vez más en la actual burocratización. Interpreto esto históricamente. A base de la evolución, del dominio técnico de la naturaleza, las revoluciones solían sustituir un determinado grupo dominante de personas por otro grupo más numeroso, hasta entonces dominado. Así, el feudalismo fue derribado por los burgueses, con lo cual los burgueses adoptaron ampliamente la civilización de los feudales.

La cuestión que hoy nos mueve, cuando buscamos algunos principios con arreglo a los cuales podamos ejercer nuestra crítica, es la cuestión de cómo debe realizarse la transición del dominio de la burguesía a los trabajadores, y si con esta transición asumirá también la civilización lo positivo. Esto es lo que preocupó grandemente a Marx; ya que cuando él habla del reino de la libertad, piensa precisamente en el desarrollo de las energías del individuo que existía para



la burguesía en el liberalismo y que, a su juicio, debía convertirse en asunto comunitario de toda la sociedad, de suerte que nadie quedase ya de él excluido. Le interesaba que este desarrollo de las energías no fuese más fácil para uno, porque viene a este mundo con una fortuna, mientras que el otro, el hijo del proletario, carece de esta posibilidad. Éste fue uno de los motivos más importantes de la teoría marxista.

Pero lo que ahora experimentamos en este período post-liberalista del desarrollo, no es únicamente la burocratización, sino el paso de la competencia a grupos, a camarillas. Al individuo ya no se le ofrecen las oportunidades que tuvo antes. En relación con esto podemos citar el hecho de que el presidente Eisenhower advirtió contra el peligro que amenazaba desde la posición de dominio del *military-industrial complex*. Así, pues, a las gerencias, a los directorios, tanto en los sectores capitalistas como en los no capitalistas, llegan grupos de índole completamente diferente.

El que quiera comprender la situación actual desde el punto de vista económico, no podrá prescindir de Marx. A esto podrían objetar algunos: no hay crisis en absoluto, no hay miseria del proletariado, y como consecuencia de ello, es falsa toda su teoría acerca de la revolución. Él afirmó que la solidaridad del proletariado se consolidaría con el hecho de que a los proletarios les irían cada vez peor las cosas y que, como consecuencia de ello, deberían proceder a la revolución, porque cada vez estarían expuestos a más graves crisis y a un hambre cada vez mayor. Es verdad que las crisis ya no presentan el aspecto de antes, pero entiendo la intervención del Estado, la reglamentación estatal de la sociedad esencialmente en el sentido de que sin ella las crisis se extenderían realmente en la medida que a Marx le parecía. Esta regulación estatal de la economía no surgió espontáneamente del deseo de una administración común de toda la herencia de una sociedad, sino que en último término se explica a partir de este problema señalado por Marx. Tampoco es ya en absoluto la masa de individuos la que en la economía desempeña el papel decisivo, sino que son unos poquísimos, y aún éstos no son autónomos, no son independientes. No deciden tanto cada uno de los directores generales, sino los comités de las gerencias.<sup>1</sup> Y estos comités deciden a base de informa-

1. John K. GALBRAITH, *The New Industrial State*, Boston, 1967, pp. 60 y ss.

ciones que les son suministradas por un gran grupo de especialistas dentro y fuera de la empresa. Por esto da Galbraith a la economía en que vivimos el nombre de «tecnocstructura». Esto significa que el ser humano individual autónomo que debería existir para la sociedad, si ésta fuese justa, está hoy desapareciendo. Esto me parece que es uno de los factores más importantes en que debemos fijarnos, si ejercemos la crítica en la sociedad actual. En cierto modo, esto se encuentra también en la rebelión de la juventud, que quiere que el individuo vuelva a significar algo.

Antes de proceder a hablar de la teoría marxista, querría explicar brevemente la palabra dialéctica: dialéctica significa en Marx que las «fuerzas productivas», o sea, todas las fuerzas del hombre, de las que éste se sirve para dominar la naturaleza (entre ellas figuran sobre todo la ciencia, la técnica), crecen continuamente, y que, a base de estas fuerzas productivas, se establecen entre los hombres determinadas relaciones que él denomina «relaciones de producción». En la época en que se construyeron las pirámides, no había ni tractores, ni camiones, ni máquinas. Las piedras debían ser transportadas por pobres diablos al lugar donde les correspondía estar, y para que esto se hiciese bien, tenía que haber uno allí con un látigo. Pero entonces se desarrollaron finalmente oposiciones entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas, entre los dominadores y los dominados. Fueron modificados por el crecimiento de las fuerzas productivas, y esto se hizo frecuentemente al nivel político por medio de revoluciones. Precisamente porque había llegado a carecer de sentido el que los señores feudales mandasen a todos, pudo la burguesía alcanzar la victoria en los siglos XVIII y XIX. La idea de que el crecimiento de las fuerzas productivas, que, a su vez, están condicionadas por las relaciones de producción, continuamente rompen las relaciones de producción y las transforman en otras nuevas, recibe el nombre de materialismo dialéctico.

El pensamiento de los hombres está condicionado por la manera en que éstos son capaces de dominar a la naturaleza. En relación con esto se observa que Marx era materialista sólo en un sentido muy restringido. Quisiera incluso defender aquí la tesis de que Marx, en el fondo de su alma, fue un idealista. Él abrigaba la esperanza de que cesase algún día esta especie de dialéctica, que las relaciones de los hombres ya no estuviesen determinadas por el modo de dominar la

naturaleza, sino a base de su libertad, que nuestros puntos de vista ya no estuviesen marcados por los problemas del dominio de la naturaleza, sino que el dominio de la naturaleza ocupase en la vida de la humanidad un lugar relativamente modesto, y que los hombres pudieran luego desarrollarse libremente y con arreglo a otros principios. En esto es Marx en gran medida un discípulo de Hegel. Voy a citar uno de los pasajes que dan fe de ello. Dice Marx que el régimen de clases no es en modo alguno un asunto decisivo para la historia del futuro, e incluso pasa a afirmar que sobre ello habían escrito también otros autores. «Por lo que a mí respecta —dice en una carta— no me corresponde el mérito ni de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, ni su lucha entre las mismas. Historiadores burgueses mucho tiempo antes que yo expusieron el desarrollo histórico de esta lucha de clases y economistas burgueses expusieron la anatomía económica de las mismas.»<sup>2</sup> Y luego prosigue: «Lo nuevo que yo hice fue: a) demostrar que la existencia de las clases sólo va ligada a determinadas fases del desarrollo histórico de la producción; b) que la lucha de clases conduce necesariamente a la dictadura del proletariado; c) que esta dictadura misma sólo constituye el paso hacia la supresión de todas las clases y hacia una sociedad sin clases.»<sup>3</sup> Ahora bien, ahí se encierra la fe en una historia de la humanidad que es de aspecto completamente distinto al de la historia hasta ahora, la fe en una historia en la que la libertad, la independencia de los hombres sean decisivas. «Entre la sociedad capitalista y la comunista —leemos más adelante— se encuentra el período de la conversión revolucionaria de la una en la otra. A éste corresponde también un período de transición política, cuyo Estado no puede ser sino la dictadura revolucionaria del proletariado.»<sup>4</sup>

Todos aquellos que se toman en serio la crítica y también la tarea de preparar otro futuro, conforme a esta teoría, si es correcta, podrían preguntarse lo siguiente: ¿en esa libertad, en la que el dominio de la naturaleza se ha convertido en un aspecto no muy importante de la existencia de la sociedad humana, qué aliciente podría tener el seguir desarrollando las fuerzas de los hombres? Existe la posibilidad, aña-

2. Carta a Weydemeyer del 5 de marzo de 1852. En Karl MARX y Friedrich ENGELS, *Ausgewählte Briefe*, Berlín, 1953, p. 86.

3. *L.c.*

4. «Die Neue Zeit», t. IX, 1, p. 573.

do yo a esto, de que tendamos hacia una sociedad automatizada, no hacia el reino de la libertad, sino hacia una sociedad en la que las reglas del comportamiento hayan penetrado tan hondo en la sustancia de los hombres, que éstos en cierto modo reaccionen bien de una manera instintiva y que no se preocupen de lo que llamamos libertad ni de los llamados fines superiores en general. Éste es también uno de los problemas sobre los cuales debemos reflexionar en relación con esto. Sólo como una indicación amonestadora.

Aquí nos interesa principalmente el hecho de que en el marxismo se encierra un factor idealista que de ninguna manera se apoya en un factor teológico. En la teología hubo siempre para los hombres un motivo para seguir desarrollándose; ya que pensaban en la bienaventuranza eterna, pensaban en el Mesías, pero hoy (y con esto paso a otro problema, el de la rebelión de la juventud), hoy nos encontramos en una situación en la que la religión ya no desempeña ese papel, e incluso en la que, como consecuencia de ello, está desapareciendo la autoridad del padre, en la que se cría una situación en la que está incluso en decadencia la idea afín del marxismo, la idea con respecto al futuro, no la con respecto al análisis de la actualidad. ¿No existe acaso el peligro, y creo que todos estos factores, conscientes, inconscientes o semiconscientes, se encuentran en la juventud, no existe el peligro de que se halle sumamente amenazado lo que llamamos espíritu, fantasía, autonomía?

¿Qué es lo que se debe hacer? Estoy completamente seguro de que es preciso anunciar que vivimos en un período infinitamente peligroso. Pero, si hablamos del «¿qué se debe hacer?», hay que nombrar entonces otros factores de los que creo que tienen una gran importancia para la configuración de otro futuro o, digamos, para la conservación de los elementos positivos del pasado en otra estructura. El aprecio hacia el ser humano, que en realidad se inició en la burguesía, en muchísimos lugares puede desenmascarse como mera ideología. Pensemos, por ejemplo, que, para configurar la defensa de la manera más brillante, no existe el dinero, los medios de la sociedad, que podrían servir para conservar la cultura y seguir diferenciándola. Cuando digo que esto debería expresarse claramente, pienso muy especialmente en Alemania, ya que América y una serie de otros Estados se hallan en una lucha de bloques de poder, mientras que Alemania es una región en la que podría predominar un principio di-

ferente del de aquellos países. Ya sería hora de que Alemania dejase de determinarse en contra de los fines culturales, principalmente por la necesidad general de defensa. Ahora bien, al hablar de cultura, pienso naturalmente también en las escuelas y universidades, en la educación.<sup>5</sup> Precisamente aquí tengo la impresión de que Marx aprobaría lo que pienso. Yo mismo formo parte de la Facultad de Filosofía. Allí se enseña en su mayor parte, no simplemente a eruditos, sino a jóvenes que más tarde deberán dedicarse a la enseñanza superior. ¿Y qué es lo que aprenden? ¿Por ejemplo, en historia? Me he preocupado repetidas veces por los títulos de las conferencias. ¿Qué era lo que en ellas se enseñaba? Un ejemplo típico: la conferencia de un historiador versaba sobre las disputas referentes a la fundación de Maguncia. Desde el punto de vista de la historia, se enseña en el sentido del material que uno va a necesitar cuando más tarde sea él mismo historiador, que, por consiguiente, no se puede desdiseñar (yo soy el último en quererlo), pero que le importa un pepino al maestro y al que se interesa por el curso de la historia. Quiero observar, además, en qué medida, y con esto vuelvo al tema del cambio operado en la sociedad, en qué medida se ha convertido hoy la historia en un problema. El que antes estudiaba historia, o sea, en tiempos de Hegel y de Marx, no hablemos ya de siglos anteriores, tenía, sin saberlo quizá, la idea de que podría encontrar algo así como un sentido de la historia, algo que influiría en él en su futuro obrar, que podría darle un consejo. La ciencia y la filosofía, cuya opinión yo no comparto completamente, pero que, al menos, quiero citar aquí, tienen ahora el punto de vista, que no expresan en forma tan clara a como yo lo hago ahora, de que, en sentido estricto, ya no hay propiamente historia. Lo que sucede con los hombres, sólo son asuntos de una especie animal; aunque la especie se desarrolle un poco, ni en la ciencia ni en la filosofía se cree ya en una historia, en el sentido, como pensábamos nosotros, de que mediante ella habría de realizarse el cumplimiento del todo en el mundo. Por consiguiente, al menos, cuando se enseña historia,

5. En una estadística de la proporción de gastos para toda la enseñanza en las escuelas elementales y superiores para 10 países, la República Federal alemana con 3,7 % ocupa el tercer lugar, después del Perú y Formosa, mientras que la participación del Japón (7,2 %) es aproximadamente el doble. UNESCO Statistical Yearbook 1964, citado de Kalus MEHNERT, *Der Deutsche Standort*, Stuttgart, 1967, p. 161.

habría que hacer la diferencia de que se enseñase como se enseña ahora a aquel que quiere hacer de la historia una profesión o un *hobby*, pero que a los estudiantes que se interesan por ella de un modo general se les presentase la historia bajo el aspecto de los problemas actuales. Otro ejemplo: las ciencias naturales. En ellas ha ido tan lejos la especialización, que un joven estudiante de, pongamos por caso, filosofía, que quisiera estudiar también ciencias naturales en la Universidad, no encuentra ninguna oportunidad para hacerlo, ya que se ve obligado a asistir a alguna conferencia especializada en la que entiende muy poca cosa. Apenas quedan profesores que en una conferencia puedan informar acerca del estado de la física, de las ciencias naturales de una manera global y comprensible en general. Pensemos también en la medicina. No hace falta que hablemos de su especialización. Todo médico confesará que entre tanto ha llegado tan lejos el desarrollo, que en su estudio de la medicina oyó hablar del hombre como un todo tanto como nada. Que ni siquiera se le dio nunca una verdadera idea (por ejemplo, determinada sociológicamente) de las importantes relaciones entre farmacia y medicina. Esto son ejemplos de problemas en los que debe ejercerse nuestra crítica para poder obtener cambios y mejoras. No hay que olvidar un último punto. En las escuelas no se enseña nada, salvo excepciones, acerca de lo que las diversas religiones han contribuido a formar la civilización europea tal como es en la actualidad. No se oye hablar de los mártires de las sectas cristianas, de los ateos, no digamos de los judíos. Allí no se explica nada acerca de la extraordinaria vida de muchos de los ateos europeos, en la que quizá se encierra mayor cantidad de lo que se llama religión que en algunas de las llamadas religiones.

Se puede objetar que hay aún muchísimas otras cosas de las que deberíamos hablar, especialmente si pensamos en Marx. Ciertamente, sobre ello podría decirse algo. Podemos añadir esta referencia: el que ataca cualquier situación social, el que la combate (y yo soy el último en disuadirte de ello), debería saber que la rebelión contra la enseñanza debe meditarse tanto como la rebelión contra las circunstancias políticas. Para no ser objeto de un malentendido: que la enseñanza no está en buenas relaciones con la política, sobre esto estamos naturalmente de acuerdo.

Ahora bien, siempre podrá objetarse que estas protestas son completamente abstractas. Después de todo, la gente quiere también algo positivo. Pero he aquí que yo tengo mi propia idea. Me declaro partidario de la teoría crítica; o sea, puedo decir lo que es falso, pero no puedo definir lo que es correcto. Al menos a mí me resulta personalmente difícil determinar exactamente lo que es una joven bonita, pero con relativa facilidad puedo describir el aspecto de una joven fea. Y esto ocurre también en otras cuestiones. Se afirma sin vacilar que lo que hay en Marx es un mesianismo. En cierto sentido, se trata efectivamente de algo teológico, aunque en el Antiguo Testamento está escrito que a Dios no se le puede describir o reproducir. No obstante, pueden hacerse ciertas proposiciones. Así, yo podría imaginar la creación de una institución en la que no pudiera entrar ningún político, sino sólo científicos cualificados y personas serias y conscientes, quienes, a base del enorme material existente, determinarían lo que, por ejemplo, debe y puede hacerse para atender finalmente a los países en los que la gente aún padece hambre, de tal manera que en ellos ya nadie muriese nunca de hambre. Podría calcularse lo que habría que hacer para que allí, dentro de breve tiempo, ya no se produjesen epidemias como antes, y cuántos años se necesitarían hasta que todos pudieran poseer una vivienda decente. Ahora bien, si se crease tal institución, creo que no interesaría de momento realizar un sinnúmero de investigaciones, sino que lo importante sobre todo sería que esa institución instruyese continuamente a la humanidad acerca de en cuántos habría que hacer esto y aquello para que ya nadie tuviese que morir de hambre. Todas las personas, incluso contra la voluntad de soberanos poco perspicaces, deberían ser instruidas acerca de cualquier progreso posible o real. Todos deberían experimentar lo que podría ser. Esto sería el comienzo de una situación en la que la hoy problemática solidaridad del proletariado se convertiría en la solidaridad de la humanidad. Hay que aspirar a este fin, pues los hombres son forzosamente solidarios, porque continuarán siendo seres finitos. Además, tendrán que ser solidarios si quieren crear un mundo en el que a todos les vaya mejor, en el que la vida sea más larga y se establezca la forma en que la gente pueda trabajar de un modo bello y fecundo. Esto corresponde a los factores de la cultura que debemos conservar. Ésta es la herencia que no

debe perecer. En cierto modo, todo lo que aquí he dejado indicado se halla contenido en las protestas de la juventud. Deberíamos procurar que todo ello pasase a formar parte de la consciencia.

(1968)

# Índice

INTRODUCCIÓN . . . . .	I
Cronología . . . . .	VII
Bibliografía . . . . .	X

## SOCIEDAD EN TRANSICIÓN: ESTUDIOS DE FILOSOFÍA SOCIAL

### *Filosofía social*

1. Sobre el concepto de libertad . . . . .	1962	11
2. Sobre la duda . . . . .	1969	21
3. El pesimismo, en nuestro tiempo . . . . .	1971	33
4. Marx en la actualidad . . . . .	1968	43
5. La teoría crítica, ayer y hoy . . . . .	1969	55

### *Crítica del poder*

1. Poder y conciencia . . . . .	1962	73
2. Ideas sobre la educación política . . . . .	1963	79
3. Observaciones acerca de la liberalización de la religión . . . . .	1971	89
4. El Estado autoritario . . . . .	1942	97
5. Enseñanzas del fascismo . . . . .	1950	125
6. Lo político y lo social . . . . .	1950	151

### *Psicología social*

1. Prejuicio y carácter . . . . .	1952	167
2. Sobre el prejuicio . . . . .	1961	179
3. El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología . . . . .	1968	187

### *Epílogo*

Crítica de la sociedad actual . . . . .	1968	201
---	------	-----

Referencias bibliográficas . . . . .		211
--------------------------------------	--	-----

## Referencias bibliográficas:

- Sobre el concepto de libertad: Max HORKHEIMER, *Um die Freiheit*, Frankfurt, 1962, pp. 7-18.
- Poder y conciencia: Max HORKHEIMER, *Um die Freiheit*, Frankfurt, 1962, pp. 19-26.
- Sobre la duda: *Dialog mit dem Zweifel*. Publicado por Gerhard Rein, Stuttgart, 1969, pp. 7-12 y 148-152.
- Observaciones sobre la liberalización de la religión: *Hat die Religion Zukunft?* Publicado por Oskar Schatz, Graz, 1971, pp. 113-119.
- El pesimismo, hoy: «Schopenhauer-Jahrbuch». Publicado por Arthur Hübscher, tomo LII (1971), pp. 1-7.
- El Estado autoritario: En memoria de Walter Benjamin. Escrito multicopiado. Instituto de Investigación social, [Los Angeles], 1942, pp. 123-161.
- Enseñanzas del fascismo: En inglés, con el título de *The Lessons of Fascism*: Hardley Cantril (ed.), *Tensions that Cause Wars*, Urbana, Ill., 1950, pp. 209-242.
- Lo político y lo social: núm. «Staatsanzeiger für das Land Hessen», 15, diciembre 1950, pp. 89-92.
- Prejuicio y carácter: Artículo (con Theodor W. ADORNO): «Frankfurter Hefte» VII (1952), fasc. 4, pp. 284-291.
- Sobre el prejuicio: «Frankfurter Allgemeine Zeitung», 20 de mayo de 1961.
- Ideas sobre la educación política. Originariamente bajo el título: «Investigaciones socio-psicológicas sobre el problema del autoritarismo, nacionalismo y antisemitismo»: *Autoritarismus und Nationalismus -ein deutsches Problem?* (= *Politische Psychologie*. Serie de escritos publicados por Wanda von Baeyer-Katte y otros, t. II), Frankfurt, 1963, pp. 61-66.
- El psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología. Originariamente bajo el título: «Sociología y psicoanálisis desde el punto de vista de la sociología»: *Jahrbuch der Psychoanalyse*, t. V, Berna y Stuttgart, 1968, pp. 9-19.
- Crítica de la sociedad actual: Hermann Glaser-Karl Heinz Stahl (ed.), *Opposition in der Bundesrepublik* (= *Das Nürnberger Gespräch*, 1968), Friburgo, 1968, pp. 14-22.
- Marx, hoy: «Der Fischer Almanach», 82, Frankfurt, 1968, pp. 122-134.
- La teoría crítica, ayer y hoy: Transcripción de una conferencia. Versión alemana inédita.