

AYN RAND

**CAPITALISMO
EL IDEAL
DESCONOCIDO**



MARK WESSING

**CAPITALISMO:
EL IDEAL DESCONOCIDO**

EDICIÓN ORIGINAL

1961 - Ayn Rand

TÍTULO ORIGINAL

Capitalism: The Unknown Ideal

TRADUCCIÓN

Luis Kofman

CORRECCIÓN

Marta Castro

ILUSTRACIÓN DE TAPA

Nicholas Gaetano

DISEÑO DE TAPA E INTERIORES

Ecuación

DIRECCIÓN EDITORIAL

Sandra Cotos

Alejandro Leibovich

AYN RAND

**CAPITALISMO:
EL IDEAL DESCONOCIDO**



© 2009 by Grito Sagrado Editorial. Fundación de Diseño Estratégico.
© Ayn Rand, 1961. Renewed.
Grito Sagrado Editorial

Primera edición e-book: Junio 2012

Tel: 5411-4115-0100
Buenos Aires - Argentina
ventas@gritosagrado.com.ar
www.gritosagrado.com.ar

Reservados todos los derechos, incluso de reproducción en todo o en parte, en cualquier forma.

ISBN 978-987-1239-47-4

ÍNDICE

Introducción9

TEORÍA E HISTORIA

1. ¿Qué es el capitalismo?13

2. Las raíces de la guerra45

3. La minoría acosada de

Estados Unidos: las grandes empresas57

4. Antimonopolio81

5. Falacias comunes sobre el capitalismo93

6. El oro y la libertad económica123

7. Notas sobre la historia de la

empresa libre estadounidense131

8. Los efectos de la revolución industrial

sobre las mujeres y los niños141

9. El ataque contra la integridad151

10. El estatus de la propiedad de

las ondas radiofónicas157

11. Las patentes y los derechos de autor167

12. Teoría y práctica173

13. ¡Déjenos en paz!181

EL ESTADO ACTUAL

14. La anatomía de la transigencia187

15. ¿Se está rebelando Atlas?195

16. Los vendedores de influencias217

17. “Extremismo”, o el arte de difamar225

18. El aniquilamiento del capitalismo239

19. Conservadurismo: un obituario251

21. Las ruinas del consenso287

22. Sacar provecho de	
la “rebelión” estudiantil	307
23. La alienación	351
24. Réquiem por el hombre	385
Apéndice: los derechos del hombre.....	415
Apéndice: la naturaleza del gobierno	427

INTRODUCCIÓN

Este libro no es un tratado de economía. Es una colección de ensayos sobre los aspectos morales del capitalismo. Nuestro enfoque queda mejor resumido en mi declaración de la primera edición de *The Objectivist Newsletter* (enero de 1962):

“El Objetivismo es un movimiento filosófico y, dado que la política es una rama de la filosofía, el objetivismo defiende ciertos principios políticos —específicamente, los del capitalismo de *laissez faire*— como consecuencia y aplicación práctica de sus principios filosóficos fundamentales. No considera la política como un objetivo independiente o primario, es decir: como una finalidad que puede lograrse sin un contexto ideológico más amplio.

“La política se basa en tres disciplinas filosóficas: la metafísica, la epistemología y la ética; sobre una teoría de la naturaleza del hombre y de la relación del hombre con la existencia. Sólo desde este punto de partida se puede formular una teoría política coherente y llevarla a cabo en la práctica. Los objetivistas no somos conservadores: somos capitalistas radicales; luchamos por esa base filosófica que el capitalismo no tuvo y sin la cual estaba condenado a perecer”.

Quiero destacar que nuestro interés principal no es la política o la economía en sí misma, sino: “la naturaleza del hombre y la relación del hombre con la existencia”; y que defendemos el capitalismo porque es el único sistema benéfico para la vida de un ser racional. Al respecto, hay una diferencia fundamental entre nuestro enfoque y el de los defensores clásicos y modernos apologistas del capitalismo. Con muy pocas excepciones, son, por omisión, responsables de la destrucción del capitalismo. La omisión consistió en su incapacidad o su falta de voluntad para pelear la batalla en su debido lugar: En sus principios morales y filosóficos.

Ningún sistema político-económico en la historia ha probado su valor tan elocuentemente o ha beneficiado a la humanidad tanto como el capitalismo, y ninguno ha sido atacado de manera tan salvaje, cruel y ciega. El diluvio de información errónea, inexacta, distorsionada y absolutamente falsa acerca del capitalismo, es tal que los jóvenes del presente no conocen (y virtualmente no tienen ninguna forma de descubrir) su verdadera naturaleza. Mientras los arqueólogos registran ruinas milenarias buscando restos de alfarería y pedacitos de huesos, con los cuales reconstruir alguna información sobre la existencia en la prehistoria; los acontecimientos de menos de un siglo atrás están escondidos bajo un túmulo más impenetrable que los escombros geológicos, aquellos que son arrastrados por vientos, inundaciones y terremotos: un túmulo de silencio.

Borrar la verdad a una escala de tal magnitud, esconder al mundo un secreto a voces, esconder —sin ningún poder de censura y sin ningún rumor significativo de protesta— el hecho de que un sistema social ideal estuvo alguna vez al alcance de los hombres, es un hecho que no puede realizar ninguna conspiración de malhechores, no se lo puede realizar sino con la conformidad tácita de quienes conocen la verdad.

Por su silencio —por evadir el choque entre capitalismo y altruismo— los supuestos campeones del capitalismo son los verdaderos responsables de que éste haya sido destruido sin haberle concedido una audiencia, sin un juicio, sin ningún conocimiento público de sus principios, su naturaleza, su historia o su significado moral. Está siendo destruido como por un feroz linchamiento, como si una multitud ciega y desesperadamente loca quemara un espantapájaros, sin saber que el manojito de paja grotescamente deformado esconde el cuerpo vivo del ideal.

El método de destrucción del capitalismo se sustenta en nunca dejar que el mundo descubra qué es lo que está siendo destruido; en nunca permitirle identificarse en una audiencia ante los jóvenes.

El propósito de este libro es identificarlo.

La culpa del estado actual del mundo descansa sobre los hombros de aquellos que hoy están por encima de los cuarenta años (con unas muy pocas excepciones) quienes al hablar decían menos de lo que sabían y lo decían con menos claridad que la exigida por el tema.

Este libro está dirigido a los jóvenes —de edad o de espíritu— que no temen saber y no están dispuestos a darse por vencidos. Lo que ellos tienen que descubrir, lo que todos los esfuerzos de los enemigos del capitalismo están frenéticamente prestos a esconder, es el hecho de que el capitalismo no es meramente “lo práctico”, sino el único sistema moral en la historia (ver *La rebelión de Atlas*)

El tema de este libro no trata sobre los aspectos políticos de *La rebelión de Atlas*. Su temática es en primera instancia ético-epistemológica: el rol de la mente en la existencia del hombre y la política, necesariamente, es una de las consecuencias del tema. Pero el caos epistemológico de nuestra época, fomentado por la filosofía moderna, es tal que a muchos jóvenes lectores les resulta difícil llevar las abstracciones a principios políticos y aplicarlas para evaluar los hechos de la actualidad. Este libro los puede ayudar. Es una aclaración no de una obra de ficción como es *La rebelión de Atlas*.

Como todo sistema político descansa sobre alguna teoría ética, sugiero para aquellos lectores que están de hecho interesados en entender la verdadera naturaleza del capitalismo, que primero lean *La virtud del egoísmo*, una compilación de ensayos sobre la ética objetivista, los cuales conforman una base necesaria para el desarrollo de este libro. Ninguna discusión política puede ser significativa o inteligible sin una comprensión clara de dos conceptos cruciales: los “derechos” y el “gobierno”, aunque estos dos son los más agudamente evadidos en la técnica de enajenamiento del presente, sugiero que comience este libro leyendo (o releendo) dos ensayos de la colección precedente, que encontrará aquí reproducidos en el apéndice: “Los derechos del hombre” y “La naturaleza del gobierno”.

La mayor parte de los ensayos de este libro aparecieron originalmente en *The Objectivist Newsletter*; otros se basan en conferencias o escritos. Algunos de los ensayos cubren, en un resumen conciso, las respuestas a las falacias más ampliamente generalizadas acerca de la economía del capitalismo. Estos ensayos aparecieron en el Departamento de Argumentos Intelectuales de *The Objectivist Newsletter* y se escribieron en respuesta a preguntas de nuestros lectores.

Aquellos interesados en estudiar economía política, encontrarán, en el apéndice, una bibliografía recomendada sobre el tema.

Ahora unas palabras acerca de las personas que participaron en la elaboración de este libro. Robert Hessen está terminando su doctorado en historia en Columbia University* y enseña en la Escuela de Negocios para Graduados de Columbia. Alan Greenspan es presidente de Townsend-Greenspan y Co., Inc., asesores económicos**.

Ayn Rand

Nueva York, julio de 1966.

P.D.: Nathaniel Branden no está más vinculado a mí, a mi filosofía o a *The Objectivist*.

Ayn Rand

Nueva York, noviembre de 1970.

* A la fecha de edición del presente libro ya lo ha completado.

** A la fecha de edición del presente libro ha completado sus estudios y ha renunciado a la Presidencia de la Reserva Federal de los Estados Unidos.

TEORÍA E HISTORIA

1. ¿QUÉ ES EL CAPITALISMO?

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, noviembre y diciembre de 1965.

La desintegración de la filosofía en el siglo XIX y su colapso en el XX han llevado a un proceso similar, aunque mucho más lento y menos obvio, en el desarrollo de la filosofía actual.

Hoy, el desarrollo frenético en el campo de la tecnología tiene una calidad que recuerda los días previos al colapso económico de 1929: cabalgando sobre impulsos del pasado, sobre los restos de una epistemología aristotélica no reconocida –se trata de una expansión agitada, febril, ignorante del hecho de que su fundamento teórico ha sido largamente superado en el campo de la teoría científica– incapaces de integrar o interpretar sus datos, los científicos incitan al resurgimiento de un misticismo primitivo. En las ciencias sociales, sin embargo, el derrumbe es cosa del pasado, la depresión se ha establecido y el colapso de la ciencia es casi total.

La prueba más evidente puede hallarse en ciencias comparativamente jóvenes como la psicología y la economía política. En la psicología, uno puede observar el intento por estudiar el comportamiento humano sin atender al hecho de

que el hombre es un ser consciente. En economía política, uno puede observar el intento por estudiar y desarrollar sistemas sociales sin hacer referencia al hombre.

La filosofía es la que define y establece los criterios epistemológicos para guiar el conocimiento humano en general y las ciencias específicas en particular. La economía política empezó a destacarse en el siglo XIX, en la era de la desintegración post-kantiana de la filosofía y nadie se alzó para comprobar sus premisas o desafiar su base. Implícitamente, sin cuestionar nada y por abandono, la economía política aceptó como axiomas las tesis fundamentales del colectivismo.

Los economistas políticos, incluyendo a los defensores del capitalismo, han definido su ciencia como el estudio de la administración o dirección, organización, manipulación de los “recursos” de una “comunidad” o una nación. No se ha definido la naturaleza de esos “recursos”; su propiedad comunitaria se dio por supuesta y la meta de la economía política fue asumida como el estudio de la manera de utilizar esos “recursos” para el “bienestar general”.

El hecho de que el principal “recurso” involucrado es el hombre en sí mismo, que es una entidad de una naturaleza específica con capacidades y requisitos específicos, recibe una atención apenas superficial, si es que recibe alguna. El hombre fue considerado simplemente como uno de los factores de la producción, junto con la tierra, los bosques, o las minas; como uno de los factores menos significativos, ya que se dedicaron más estudios a la influencia y calidad de estos últimos que al rol o calidad del hombre.

La economía política era, efectivamente, una ciencia que arrancaba a medio camino: observaba que los hombres producían y comerciaban; dio por sentado que siempre lo habían hecho y que siempre lo harían, aceptó esto como dado, sin requerir ninguna mayor consideración y se concentró en el problema de cómo idear la mejor forma para que la “comunidad” dispusiera del esfuerzo humano.

Había muchas razones para esta visión tribal del hombre. La moral del altruismo era una; el creciente predominio del estatismo político entre los intelectuales del siglo XIX fue otra. Psicológicamente, el principal motivo fue la dicotomía cuerpo-alma que permeaba la cultura europea: la producción

material era considerada una tarea humillante, de un orden inferior, no relacionada con las preocupaciones del intelecto del hombre, una tarea asignada a los esclavos o los siervos desde el comienzo de la historia explorada. La institución de la servidumbre, que había perdurado, de una forma u otra, hasta bien entrado el siglo XIX, fue abolida, políticamente, sólo por el advenimiento del capitalismo; políticamente, pero no intelectualmente.

El concepto del hombre como individuo libre, independiente, era profundamente insólito para la cultura europea. Era una cultura tribal hasta sus raíces; en el pensamiento europeo la tribu era la entidad, la unidad y el hombre era sólo una de sus células prescindibles. Esto se aplicó por igual a los gobernantes y a los siervos: se creyó que los gobernantes mantenían sus privilegios sólo en virtud de los servicios que aportaban a la tribu; los servicios se estimaban como un mandato noble, en particular, las fuerzas armadas o la defensa militar. Pero un noble era una pieza prescindible de la tribu tanto como un siervo: su vida y propiedad le pertenecían al rey. Debe recordarse que la institución de la propiedad privada, en su significado absoluto, legal del término, aparece a partir de la existencia del capitalismo. En las épocas precapitalistas, la propiedad privada existió *de facto*, pero no *de jure*, o sea, por costumbre y tolerancia, no por derecho o por ley. Por la ley y por principios, toda propiedad pertenecía a la cabeza de la tribu, el rey, y se conservaba sólo por su permiso, el cual podía decaer en cualquier momento, a su antojo (el rey podía y, de hecho, lo hizo, expropiar las haciendas de nobles desafiantes en el curso de la historia de Europa).

La filosofía americana de los Derechos del Hombre nunca fue valorizada cabalmente por los intelectuales europeos. La idea predominante de la emancipación en Europa consistió en cambiar el concepto del hombre como esclavo de un estado absolutista encarnado por un rey, al concepto del hombre como esclavo del estado absoluto encarnado por “el pueblo”, es decir, pasando de ser esclavo de un jefe tribal a ser esclavo de la tribu. Una visión no-tribal de la existencia no podía penetrar mentes que consideraban como un hecho distintivo de la nobleza el privilegio de regir sobre los productores, esencialmente a través de la fuerza física.

Así, los pensadores de Europa no advirtieron que, durante el siglo XIX, el galeón impulsado por esclavos había sido reemplazado por los buques a vapor, y los herreros del pueblo por los altos hornos, y siguieron pensando en términos tales como (increíbles contradicciones en términos) “el salario esclavo” o “el egoísmo antisocial de los industriales que se quedan con gran parte de lo que le correspondía a la sociedad sin dar nada a cambio”, sobre el axioma no cuestionado de que la riqueza es un producto anónimo, social y tribal.

Esa noción no ha sido rebatida hasta el presente; dicho axioma representa el supuesto implícito y la base de la economía política contemporánea.

Como ejemplo de esta visión y sus consecuencias, me referiré al artículo sobre “Capitalismo” en la *Enciclopedia Británica*. El artículo no da la definición del sujeto sino que sostiene lo siguiente:

CAPITALISMO, término usado para referirse al sistema económico que ha sido dominante en el mundo occidental desde la desintegración del feudalismo. Lo fundamental para cualquier sistema llamado capitalista son las relaciones entre los dueños privados de los medios no personales de producción (la tierra, las minas, las *plantas industriales*, etc., colectivamente conocidos como el capital) [Las cursivas son de la autora] y los trabajadores libres pero sin capital, que venden sus servicios laborales a los empleadores[...] Las negociaciones salariales resultantes determinan la proporción en la cual el producto total de la sociedad será compartido entre la clase obrera y la clase de los empresarios capitalistas.¹

Cito del discurso de Galt en *La rebelión de Atlas*, un pasaje donde describe los principios del colectivismo: “Un industrial [...] es nada, no existe tal persona. Una fábrica es un ‘recurso natural’, como un árbol, una piedra o un lodazal”.

El éxito del capitalismo está explicado por la *Enciclopedia Británica* como sigue:

El uso productivo del “excedente social” fue la virtud especial que le permitió al capitalismo superar a todos los sistemas económicos previos. En lugar de construir pirámides y catedrales, los que estaban al mando del excedente social eligieron invertir en barcos, depósitos, materias primas, productos terminados y otras formas materiales de riqueza. El excedente social fue así convertido en una creciente capacidad productiva.

Esto hace referencia a una época en que la población de Europa subsistía en medio de tal pobreza que la mortalidad infantil se acercaba al 50 por ciento, cuando las hambrunas periódicas exterminaban a la población “excedente”, que las economías pre-capitalistas eran incapaces de alimentar. Sin embargo, sin hacer distinción entre la riqueza expropiada mediante impuestos y la producida industrialmente, la *Enciclopedia Británica* afirma que todo era riqueza excedente que los primeros capitalistas “dispusieron” y “eligieron invertir” y que esa inversión fue la causa de la prosperidad estupenda de la época que siguió.

¿Qué es un “excedente social”? El artículo no da definición o explicación. Un “excedente” presupone la existencia de una norma; si la subsistencia en un nivel de hambruna crónica está por encima de la supuesta norma, ¿cuál es esa norma? El artículo no lo dice.

No existe, por supuesto, tal cosa como un “excedente social”. Toda riqueza es producida por alguien y le pertenece a alguien. Y “la virtud especial que le permitió al capitalismo dejar atrás a todos los sistemas económicos previos” fue la libertad (un concepto elocuentemente ausente del relato de la *Enciclopedia Británica*), que llevó, no a la expropiación, sino a la creación de riqueza.

Tendré más para decir luego acerca de ese artículo desgraciado (desgraciado en muchos sentidos, donde el menor de sus dichos no es la erudición). En este punto, lo cité sólo como un ejemplo sucinto de la premisa tribal que subyace hoy en la economía política. Esa premisa es compartida por los enemigos y los campeones del capitalismo por igual; provee a los primeros de cierta consistencia interna y desarma a los últimos por medio de una sutil, pero devastante aura de hipocresía moral, como

lo demuestran sus intentos por justificar el capitalismo sobre los planteos del “bienestar general” o del “servicio al consumidor” o “la mejor asignación de los recursos” (*¿los recursos de quién?*).

Si se pretende comprender el capitalismo, es esa premisa tribal la que hay que revisar y desafiar.

La humanidad no es una entidad, un organismo, o un arrecife. La entidad involucrada en la producción y el comercio es el hombre. Es con el estudio del hombre, no el agregado impreciso conocido como la “comunidad”, donde tiene que comenzar cualquier ciencia humana.

Esta cuestión muestra una de las diferencias epistemológicas entre las humanidades y las ciencias físicas, una de las causas del bien ganado complejo de inferioridad de las primeras con relación a las últimas. Una ciencia física no se permitiría a sí misma (no aún, al menos) ignorar o pasar por encima de la naturaleza de su sujeto. Tal intento significaría: una ciencia de la astronomía que contempla el cielo, pero se rehúsa a estudiar, de manera individual, las estrellas, los planetas y los satélites, o una ciencia médica que estudia la enfermedad, sin ningún conocimiento o ningún criterio de salud y toma como su tema de estudio básico un hospital como un todo, nunca enfocando la atención individual en los pacientes.

Se puede aprender mucho de la sociedad estudiando al hombre; pero este proceso no puede hacerse a la inversa: no se puede aprender nada acerca del hombre estudiando la sociedad, estudiando las interrelaciones de entidades que no se han identificado ni definido. Empero, ésa es la metodología adoptada por la mayoría de los economistas políticos. Su actitud, en efecto, equivale al postulado implícito, no enunciado: “El hombre es eso que ajusta las ecuaciones económicas”. Dado que obviamente eso no sucede, esto lleva al hecho curioso de que a pesar de la naturaleza práctica de su ciencia, los economistas políticos son extrañamente incapaces de relacionar sus abstracciones con lo concreto de la existencia real.

Conduce también a un tipo desconcertante de doble moral o de doble perspectiva en su forma de ver a los hombres y a los acontecimientos: si observan a un zapatero, no encuentran difícil concluir que éste trabaja para ganarse la vida, pero como economistas políticos, a partir de la premisa tribal, declaran

que su propósito (y deber) es el de proveer a la sociedad de zapatos. Si observan a un mendigo en una esquina de la calle, lo identifican como un holgazán; en economía política, éste se convierte en “un consumidor soberano”. Si oyen la doctrina comunista que dice que toda propiedad debería pertenecer al estado, la rechazan enfáticamente y sienten, con sinceridad, que se opondrán al comunismo hasta la muerte; pero en economía política, hablan del deber del gobierno de llevar a cabo “una redistribución justa de la riqueza” y hablan de los empresarios como los mejores, los más eficientes garantes de los “recursos naturales” de la nación.

Esto es lo que hará una premisa básica (y una negligencia filosófica); y esto es lo que la premisa tribal ha hecho.

Para rechazar esa premisa y comenzar por el principio, al enfocarse en la economía política y en la evaluación de los diversos sistemas sociales, uno debe empezar por identificar la naturaleza del hombre, es decir, aquellas características esenciales que lo distinguen de todas las demás especies vivientes.

La característica esencial del hombre es su facultad racional. La mente del hombre es su medio básico de supervivencia, su único medio para obtener conocimiento.

“El hombre no puede sobrevivir como los animales, por la guía de meras percepciones... No puede satisfacer sus necesidades físicas más simples sin un proceso de pensamiento. Necesita que un proceso de pensamiento descubra cómo plantar y cultivar sus alimentos o cómo hacer armas para cazar. Sus percepciones lo podrían llevar a una caverna, si hubiera una disponible, pero para construir el refugio más simple, necesita un proceso de pensamiento; ninguna percepción ni “instinto” alguno le dirá cómo encender un fuego, cómo tejer un abrigo, cómo construir herramientas, cómo hacer una rueda, cómo hacer un avión, cómo realizar una apendicectomía, cómo producir una bombilla de luz o un tubo electrónico, un ciclotrón o una caja de fósforos. Sin embargo, su vida depende de tal conocimiento y sólo un acto volitivo de su conciencia, un proceso de pensamiento, se lo puede brindar”.²

Un proceso de pensamiento es un proceso enormemente complejo de identificación e integración, que sólo una mente individual puede realizar. No existe tal cosa como un cerebro colectivo. Los hombres pueden aprender unos de otros, pero el aprendizaje requiere un proceso de pensamiento individual de parte de cada estudiante. Los hombres pueden cooperar en el descubrimiento del conocimiento nuevo, pero tal cooperación requiere del ejercicio independiente de la facultad racional de cada científico. El hombre es la única especie viviente que puede transmitir y expandir su cúmulo de conocimiento de generación en generación; pero tal transmisión requiere de un proceso de pensamiento individual de parte de los receptores. Como lo atestiguan los colapsos de la civilización, las épocas oscuras en la historia del progreso de la humanidad llegaron cuando el conocimiento acumulado durante siglos se esfumó de la vida de los hombres que eran capaces de hacerlo, debido a que, o estuvieron mal predispuestos, o se les prohibió pensar.

Para mantenerse con vida cada especie viviente tiene que seguir un cierto curso de acción requerido por su naturaleza. La acción requerida para sostener la vida humana es primordialmente intelectual: todo lo que el hombre necesita tiene que ser descubierto por su mente y ser producido por su esfuerzo. La producción es la aplicación de la razón al problema de la supervivencia.

Si algunos hombres eligen no pensar pueden sobrevivir sólo imitando y repitiendo una rutina de trabajo descubierta por otros; pero esos otros tuvieron que descubrirla, o ninguno habría sobrevivido. Si algunos hombres eligen no pensar ni trabajar, pueden sobrevivir (en forma momentánea) saqueando los artículos producidos por otros; pero esos otros tuvieron que producirlos, o ninguno habría sobrevivido. Más allá de la elección que cualquier hombre o cualquier número de hombres haga sobre este asunto, a pesar del curso ciego, irracional o erróneo que puedan elegir, el hecho es que la razón es el medio de supervivencia del hombre y que los hombres prosperan o fracasan, sobreviven o perecen en proporción al grado de su racionalidad.

Dado que el conocimiento, el pensamiento y la acción racional son propiedades del individuo; dado que la elec-

ción de ejercitar su facultad racional depende del individuo, la supervivencia del hombre requiere que aquellos que piensan estén libres de la interferencia de aquellos que no lo están. Dado que los hombres no son omniscientes ni infalibles, deben ser libres para acordar o disentir, cooperar o perseguir su curso independiente, cada uno según su juicio racional. La libertad es el requisito fundamental de la mente del hombre. Una mente racional no trabaja bajo coerción; no subordina su comprensión de la realidad a las órdenes, directivas o controles de nadie; no sacrifica su conocimiento, su visión de la verdad, a las opiniones, las amenazas, los deseos, los planes o “el bienestar” de alguien. Tal mente puede ser entorpecida por otros, puede ser silenciada, proscrita, encarcelada o destruida, pero no puede ser forzada; un arma no es un argumento (un ejemplo y símbolo de esta actitud es Galileo).

Es del trabajo y la integridad incólume de tales mentes, las de los innovadores intransigentes, de donde ha salido todo el conocimiento y los logros de toda la humanidad (*ver El manantial*). Es a tales mentes que la humanidad debe su supervivencia (*ver La rebelión de Atlas*).

El mismo principio se aplica a todos los hombres, en cada grado de habilidad y ambición. En la medida en que a un hombre lo guía su juicio racional, actúa de acuerdo a las demandas de su naturaleza; y, en tal medida, logra una forma de supervivencia y bienestar; en tanto actúe irracionalmente, actúa como su propio destructor.

El reconocimiento social de la naturaleza racional del hombre —de la conexión entre su supervivencia y su uso de la razón— da forma al concepto de los derechos individuales.

Le recuerdo que los “derechos” conforman un principio moral, ellos definen y ratifican la libertad de acción de un hombre dentro de un contexto social, se derivan de la naturaleza del hombre como ser racional y representan una condición necesaria del particular modo de supervivencia del hombre. Le recuerdo también que el derecho a la vida es la fuente de todos los derechos, incluso del derecho a la propiedad.³

Con relación a la economía política, esto requiere un énfasis especial: el hombre tiene que trabajar y producir para dar sostén a su vida. Tiene que darle soporte a su vida por

medio de su esfuerzo y bajo la guía de su mente. Si no puede disponer del producto de su esfuerzo, no puede disponer de sus energías; si no puede disponer de sus energías, no podrá disponer de su vida. Sin derechos de propiedad, no se puede practicar ninguno de los otros derechos.

Ahora, teniendo estos hechos en mente, considere la pregunta de cuál es el sistema social apropiado para el hombre.

Un sistema social es un conjunto de principios morales-políticos-económicos encarnados en las leyes, las instituciones que gobiernan a una sociedad, que son las que determinan las relaciones, los términos de asociación entre los hombres que viven en un área geográfica dada. Es obvio que estos términos y relaciones dependen de la identificación de la naturaleza del hombre, y que serán diferentes en una sociedad de seres racionales o en una colonia de hormigas. Es obvio que las mismas serán radicalmente diferentes si los hombres tratan entre sí como individuos libres e independientes dentro de la premisa de que cada hombre es un fin en sí mismo, o como miembros de un paquete, cada uno considerando a los demás como medios para sus fines y a los fines del “paquete como un todo”.

Hay tan solo dos preguntas fundamentales (o dos aspectos de la misma pregunta) que determinan la naturaleza de cualquier sistema social: ¿El sistema social reconoce los derechos del individuo? Y: ¿El sistema social prohíbe el uso de la fuerza física en las relaciones humanas? La respuesta a la segunda pregunta es la implementación práctica de la respuesta a la primera.

¿Es el hombre un individuo soberano, dueño de su persona, su mente, su vida, su trabajo y sus productos, o es propiedad de la tribu (el estado, la sociedad, lo colectivo) que puede disponer de él en la forma que quiere, que puede legislar sus convicciones, prescribir el curso de su vida, controlar su trabajo y expropiar sus productos?

¿Tiene el hombre derecho a existir para su propio beneficio, o nace en esclavitud, como un criado obligado a trabajar de por vida y debe mantenerse pagando por su vida sirviendo a la tribu pero nunca pudiendo adquirirla libre y públicamente?

Ésta es la primera pregunta a contestar. El resto son consecuencias e implementaciones prácticas. El tema básico es éste: ¿El hombre es libre?

En la historia de la humanidad, el capitalismo es el único sistema que responde: Sí.

El capitalismo es un sistema social basado en el reconocimiento de los derechos individuales, incluyendo los derechos de propiedad, por los cuales toda propiedad es poseída por entes privados.

El reconocimiento de los derechos individuales conlleva la exclusión de la fuerza física en las relaciones humanas: básicamente, los derechos sólo pueden ser violados a través de la fuerza. En una sociedad capitalista, ningún hombre o grupo humano puede iniciar el uso de la fuerza física contra otros. La única función del gobierno, en tal sociedad, es la de proteger los derechos del hombre, es decir, la tarea de protegerlo de la acción de la fuerza física; para esto el gobierno actúa como el agente del derecho del hombre a la defensa personal, puede usar la fuerza solamente en represalia y sólo en contra de quienes inician su uso; así la constitución del gobierno es la manera de colocar el uso de la represalia contra la fuerza bajo un *control objetivo*.⁴

El capitalismo reconoce y protege el hecho básico, metafísico de la naturaleza del hombre: la conexión entre su supervivencia y el uso de la razón.

En una sociedad capitalista, todas las relaciones humanas son voluntarias. Los hombres son libres de cooperar entre ellos o no, de negociar entre ellos o no según se lo dicten sus propios juicios, convicciones e intereses individuales. Pueden tratar entre ellos sólo en los términos y por medio de la razón, o sea, por medio del debate, la persuasión, el acuerdo contractual, por elección voluntaria, para beneficio mutuo. El derecho a estar de acuerdo con otros no constituye un problema en ninguna sociedad; es el derecho a disentir el que resulta crucial. Es la institución de la propiedad privada la que protege e implementa el derecho a disentir y así mantiene el camino abierto al atributo más valioso del hombre (valioso en lo personal, social y objetivamente): la utilización de su mente creativa.

Ésta es la diferencia cardinal entre el capitalismo y el colectivismo.

El poder que determina el establecimiento, los cambios, la evolución y la destrucción de los sistemas sociales es la

filosofía. El rol del azar, del accidente o de la tradición, en este contexto, equivale a su rol en la vida de un individuo: su poder está en razón inversa al poder del equipo filosófico de una cultura (o de un individuo) y todo lo negativo crece a medida que la filosofía colapsa. Es, por lo tanto, en referencia a la filosofía que el carácter de un sistema social tiene que ser definido y evaluado. En correspondencia con las cuatro ramas de la filosofía, los cuatro pilares principales del capitalismo son:

Metafísicamente, los requerimientos propios de la naturaleza del hombre y los necesarios para su supervivencia;

Epistemológicamente, la razón;

Éticamente, los derechos individuales;

Políticamente, la libertad.

Ésta, en esencia, es la base del enfoque correcto para la economía política y para una comprensión del capitalismo y no la de la premisa tribal heredada de las tradiciones prehistóricas.

La justificación “práctica” del capitalismo no se apoya en el reclamo colectivista de efectuar “la mejor asignación de los recursos nacionales”. El hombre no es un “recurso nacional” ni tampoco lo es su mente y sin el poder creativo de la inteligencia del hombre, las materias primas permanecen tan carentes de utilidad como tantas otras materias primas inútiles.

La justificación moral del capitalismo no recae sobre el reclamo altruista de que representa la mejor forma para alcanzar “el bienestar general”. Es verdad que el capitalismo lo logra, si acaso esa frase altisonante tiene algún significado, pero esto será meramente una consecuencia secundaria. La justificación moral del capitalismo descansa en el hecho de que es el único sistema en consonancia con la naturaleza racional del hombre, que protege la supervivencia del hombre en tanto hombre y donde su regla básica es: la justicia.

Todo sistema social se basa, explícita o implícitamente, en alguna teoría ética. La noción tribal del “bienestar general” ha servido como justificación moral para la mayoría de los sistemas sociales y de todas las tiranías en la historia. El grado de esclavitud o de libertad de una sociedad se correspondió con el grado en el cual ese eslogan tribal fue invocado o ignorado.

“El bienestar general” (o “el interés público”) es un concepto indefinido e indefinible: no existe tal entidad como “la tribu” o “el público”; la tribu (o el público, o la sociedad) es sólo una cantidad de hombres individuales. Nada puede servir a la tribu como tal; “el bienestar” y “el valor” pertenecen sólo a un organismo vivo, a un organismo individual viviente, no a un agregado incorpóreo de relaciones.

“El bienestar general” es un concepto sin sentido, a menos que sea tomado literalmente, en cuyo caso su único significado posible es: la suma del bienestar de todos los hombres individualmente involucrados. Pero, en ese caso, el concepto carece de significado como criterio moral: deja abierta la pregunta de ¿qué es el bienestar individual de los hombres y cómo puede uno determinarlo?

No es, sin embargo, en su sentido literal que se utiliza generalmente ese concepto. Es aceptado precisamente por su carácter elástico, indefinible, místico que sirve, no como guía moral, sino como una huída de la moral. Dado que el bienestar no es aplicable a lo incorpóreo, se convierte en un cheque en blanco moral para quienes tratan de darle entidad.

Cuando “el bienestar general” de una sociedad es considerado como algo separado y superior al bienestar individual de sus miembros, significa que el bienestar de algunos hombres tiene prioridad sobre el bienestar de otros, siendo estos últimos consignados al estatus de animales de sacrificio. En tales casos, se asume tácitamente que “el bienestar general” significa “el bienestar de la mayoría” en contra de la minoría o del individuo. Preste atención al hecho significativo de que esa suposición es tácita: aun las mentes más colectivizadas parecen sentir la imposibilidad de justificarlo moralmente. Pero “el bienestar de la mayoría”, también, es sólo una pretensión y una falsa ilusión: dado que, de hecho, la violación de los derechos de un individuo significa la anulación de todos los derechos, la entrega a la mayoría indefensa, al poder de cualquier pandilla que se proclame a sí misma como “la voz de la sociedad” y proceda a dominar por medio de la fuerza física, hasta que la destrona otra pandilla que utiliza los mismos medios.

Si uno empieza por definir qué es el bienestar de los hombres en forma individual, aceptará como correcta sólo una sociedad en la cual ese bienestar es logrado y es factible.

Pero si uno empieza por aceptar “el bienestar general” como un axioma y por mirar al bienestar individual como su consecuencia posible pero no necesaria (ni necesaria en cualquier caso particular) uno termina con un disparate tan terrible como la Rusia Soviética, un país profesamente dedicado al “bienestar general”, donde, con excepción de una pandilla minúscula de gobernantes, toda la población ha vivido en el sufrimiento infrahumano por más de dos generaciones.

¿Qué hace que las víctimas y, peor aún, los observadores, acepten estas y otras atrocidades históricas similares y todavía se aferren al mito del “bienestar general”? La respuesta descansa en la filosofía, en las teorías filosóficas sobre la naturaleza de los valores morales.

Hay, en esencia, tres escuelas filosóficas sobre la naturaleza del bienestar: la intrínseca, la subjetivista y la objetivista. La teoría intrínseca sostiene que el bienestar es inherente a ciertas cosas o acciones como tales, sin tener en cuenta su contexto y sus consecuencias, sin tomar en consideración cualquier beneficio o lesión que puedan causar a los actores y sujetos involucrados. Es una teoría que divorcia el concepto del “bienestar” de los beneficiarios y el concepto de “valor” del evaluador y del propósito, afirmando que el bienestar es bueno en sí, por sí y a partir de sí mismo.

La teoría subjetivista sostiene que el bienestar no guarda relación con los hechos de la realidad, que es producto de la conciencia del hombre, que es creada por sus sentimientos, sus deseos, sus “intuiciones” o antojos y que es meramente un “postulado arbitrario” o un “compromiso emocional”.

La teoría intrínseca considera que el bienestar radica en alguna suerte de realidad independiente de la conciencia del hombre; la teoría subjetivista asevera que el bienestar radica en la conciencia del hombre, con independencia de la realidad.

La teoría objetivista sostiene que el bienestar no es ni un atributo de las “cosas en sí mismas” ni de los estados emocionales del hombre, sino una evaluación de los hechos de la realidad por la conciencia del hombre de acuerdo con un estándar racional de valor (racional, en este contexto, significa: derivado de los hechos de la realidad y validado por un proceso de raciocinio). La teoría objetiva asevera que el bienestar es un aspecto de la realidad en su relación con el hombre y que debe

ser descubierto, no inventado, por el hombre. Lo fundamental para una teoría objetivista de los valores es la pregunta: ¿de valor para quién y para qué? Una teoría objetiva no permite alejarse del contexto, no permite separar el “valor” del “propósito”, el bienestar, de los beneficiarios y, las acciones, de la razón del hombre.

De todos los sistemas sociales en la historia de la humanidad, el capitalismo es el único sistema basado en una teoría objetiva de los valores.

La teoría intrínseca y la subjetivista (o una mezcla de ambas) conforman la base necesaria de toda dictadura, tiranía, o variante del estado absoluto. Si son sostenidas consciente o inconscientemente, en la forma explícita del tratado de un filósofo o en el caos implícito de su eco sobre los sentimientos de un hombre promedio, estas teorías hacen posible que un hombre crea que el bienestar es independiente de la mente del hombre y que puede ser alcanzado por la fuerza física.

Si un hombre cree que el bienestar es intrínseco a ciertas acciones, no vacilará en forzar a otros a realizarlas. Si él cree que el beneficio humano o el agravio que es causado por tales acciones no es significativo, estimará que un mar de sangre carece de significación. Si él cree que los beneficiarios de tales acciones son irrelevantes (o intercambiables), considerará una matanza “masiva” como su deber moral al servicio de un bienestar “superior”. Es la teoría intrínseca de los valores la que produce a un Robespierre, un Lenin, un Stalin, o un Hitler. No es accidental que Eichmann fuera kantiano.

Si un hombre cree que el bienestar es cuestión de una elección arbitraria, subjetiva, el asunto del bien o el mal se convierte, para él, en un asunto de: ¿Mis sentimientos o los de ellos? Ningún puente de unión, comprensión o comunicación es posible para él.

La razón es el único medio de comunicación entre los hombres y una realidad objetivamente perceptible es su único esquema de referencia común; cuando éstas son invalidadas (es decir, son consideradas irrelevantes) en el campo de la moral, la fuerza se convierte en la única forma que tienen los hombres para tratar unos con otros. Si el subjetivista quiere perseguir algún ideal social propio, se siente moralmente facultado para forzar a los hombres “por su

propio bien”, dado que considera que está en lo correcto y que no hay nada para oponerse a él excepto sus equivocados sentimientos.

Así, en la práctica, los postulantes de las escuelas intrínseca y subjetivista se juntan y se mezclan (se mezclan también en términos de su psico-epistemología: ¿Por qué medios los moralistas de la escuela intrínseca descubren su “bienestar” trascendental, si no por medio de intuiciones y revelaciones especiales, no racionales, es decir, por medio de sus sentimientos?). Resulta dudoso que alguien pueda sostener cualquiera de estas teorías como una convicción real, aunque esté equivocada. Pero ambas sirven como una racionalización de la lujuria por el poder y del gobierno por su uso de la fuerza bruta, liberando el accionar del dictador potencial y desarmando a sus víctimas.

La teoría objetiva del valor es la única teoría moral incompatible con el gobierno por la fuerza. El capitalismo es el único sistema basado implícitamente en una teoría objetiva del valor y la tragedia histórica es que esto nunca se ha hecho explícito.

Si uno sabe que el bienestar es objetivo, es decir, está determinado por la naturaleza de la realidad, pero para ser descubierto por la mente del hombre, uno sabe que un intento de lograr el bienestar por la fuerza física es una contradicción monstruosa la cual niega la moralidad en su raíz, destruyendo la capacidad del hombre para reconocer el bien, es decir, su capacidad para valorar. La fuerza invalida y paraliza el juicio del hombre, demandándole que actúe en contra de sí mismo y dejándole así moralmente impotente.

Un valor que uno se ve forzado a aceptar al precio de capitular la propia mente, no es un valor para nadie; el que actúa en forma forzada e irreflexivamente no es capaz de juzgar, de escoger ni de valorar. Un intento para lograr el bienestar por la fuerza es como un intento para darle a un hombre una pinacoteca al precio de suprimirle la vista. Los valores no pueden existir (no pueden ser apreciados) fuera del contexto total de la vida del hombre, sus necesidades, objetivos y su conocimiento.

La visión objetiva del valor impregna la estructura total de una sociedad capitalista.

El reconocimiento de los derechos individuales implica el reconocimiento del hecho de que el bienestar no es una abstracción inefable en alguna dimensión sobrenatural, sino un valor relacionado con la realidad, con esta tierra, con las vidas de los seres humanos (observe el derecho a la búsqueda de la felicidad). Significa que el bienestar no puede estar asilado de los beneficiarios, que los hombres no deben ser considerados “intercambiables” y que ningún hombre ni ninguna tribu pueden tratar de alcanzar el bienestar de algunos al precio de la inmólación de otros.

El libre mercado representa la aplicación social de una teoría objetiva del valor. Dado que los valores deben ser descubiertos por la mente del hombre, los hombres deben ser libres para descubrirlos, para pensar, estudiar, traducir su conocimiento a una forma física, ofrecer sus productos al comercio, juzgarlos y escoger, ya sean bienes materiales o ideas, un pan o un tratado filosófico. Dado que los valores son establecidos contextualmente, cada hombre debe juzgar por sí mismo, en el contexto de su conocimiento, sus metas y sus intereses. Dado que los valores son determinados por la naturaleza de la realidad, es la realidad la que funciona como árbitro final de los hombres: si el juicio de un hombre es correcto, las gratificaciones son de él; si está equivocado, él es su propia víctima.

Es particularmente importante comprender la distinción entre una perspectiva intrínseca, subjetiva y objetiva del valor con relación a un libre mercado. El valor de mercado de un producto no es un valor intrínseco, no es un “valor en sí” colgando en el vacío. Un mercado libre nunca pierde de vista la pregunta: ¿De valor *para quién*? Y, dentro del campo amplio de la objetividad, el valor de mercado de un producto no refleja su valor *filosóficamente objetivo*, sino sólo su valor *socialmente objetivo*.

Por “filosóficamente objetivo”, me refiero a un valor apreciado desde el punto de vista de que es lo mejor posible para el hombre, es decir, lo juzgado por el criterio de la mente más racional, aquella que posea el máximo conocimiento en una categoría dada, en un período dado y en un contexto definido (no se puede estimar nada en un contexto indefinido).

Por ejemplo, puede probarse racionalmente que el avión es *objetivamente* de mucho mayor valor para el hombre (*para el hombre óptimo*) que la bicicleta, y que las obras de Víctor Hugo son *objetivamente* de mucho mayor valor que las revistas que entregan “confesiones auténticas”. Pero si el potencial intelectual de un hombre escasamente puede conseguir disfrutar de las “confesiones auténticas”, no hay razón para que sus exiguos ingresos, el producto de su esfuerzo, sea gastado en libros que no puede leer, o en subsidiar la industria aeronáutica, si sus necesidades de transporte no van más allá del rango de una bicicleta (ni tampoco hay razón alguna para que el resto de la humanidad deba ser retenida por la fuerza al nivel de su gusto literario, de su capacidad de ingeniería y de su ingreso. Los valores no son determinados por una orden arbitraria ni por el voto mayoritario).

Así como el número de sus adherentes no es prueba de la verdad o falsedad de una idea, del mérito o demérito de un trabajo artístico, de la eficacia o ineficiencia de un producto, de la misma forma el valor de libre mercado de los bienes o servicios no representa necesariamente su valor filosóficamente objetivo, sino sólo su valor *socialmente objetivo*, es decir, la suma de los juicios individuales de todos los hombres involucrados comercialmente en un momento dado, la suma de lo que ellos valoraron, cada uno en el contexto de su propia vida.

Así, un fabricante de lápices labiales bien puede hacer mayor fortuna que un fabricante de microscopios, aun cuando pueda ser racionalmente demostrado que los microscopios son científicamente más valiosos que los lápices labiales. Pero, ¿valioso para quién?

Un microscopio no es de ningún valor para una humilde taquígrafa que lucha para ganarse la vida pero un lápiz labial lo es; para ella un lápiz labial puede significar la diferencia entre la confianza en sí misma o su inseguridad, entre el glamour y el aburrimiento.

Esto no quiere decir, sin embargo, que los valores importantes en un mercado libre sean *subjetivos*. Si la taquígrafa gasta todo su dinero en cosméticos y no le queda nada para pagar por el uso de un microscopio (o para una consulta médica) *cuando lo necesite* aprenderá una mejor forma de

asignación de sus ingresos, el libre mercado funciona como su maestro: ella no tiene forma de penalizar a los otros por sus errores. Si asigna su presupuesto racionalmente, el microscopio estará siempre disponible para servir a sus necesidades específicas y *no más cosas*, en la medida en que ella esté interesada: no estará recargada para darle sostén a todo un hospital, un laboratorio de investigación o el viaje de una nave espacial a la luna. Dentro de su poder productivo, ella paga una parte del costo de los logros científicos, *cuando y a medida que los va necesitando*. No tiene un “deber social” con todos esos avances tecnológicos, su vida es su única responsabilidad y la única cosa que un sistema capitalista requiere de ella es lo que la naturaleza requiere: Racionalidad, es decir, que ella viva y actúe en concordancia con su propio juicio.

Dentro de cada categoría de bienes y servicios ofrecidos en un libre mercado, el proveedor del mejor producto al precio más barato es quien gana las máximas rentas financieras *en ese campo*; no automática ni inmediatamente ni por alguna orden, sino en virtud del libre mercado, que le enseña a cada participante a buscar el mejor *objetivo* dentro de la categoría de su competencia y penaliza a quienes actúan en base a consideraciones irracionales.

Ahora fíjese, que un mercado libre no nivela a los hombres por algún común denominador, que los criterios intelectuales de la mayoría no dirigen al libre mercado ni a una sociedad libre y que los hombres excepcionales, los innovadores, los gigantes intelectuales, no son inmovilizados por la mayoría. De hecho, son los miembros de esta minoría excepcional quienes elevan a toda una sociedad libre al nivel de sus logros, al elevarse ellos más y más.

Un mercado libre es un *proceso continuo*, un proceso ascendente que exige lo mejor (lo más racional) de cada hombre y lo recompensa como consecuencia. Mientras la mayoría apenas ha asimilado cuál es el valor del automóvil, la minoría creativa presenta el avión. La mayoría aprende por las pruebas, la minoría está en libertad para demostrar. El valor “filosóficamente objetivo” de un nuevo producto sirve como maestro para aquellas personas que están dispuestas a ejercitar su facultad racional; cada individuo actuará en

la medida de su capacidad. Aquellos no dispuestos a arriesgarse con el nuevo producto se quedan sin recompensa, así como aquellos que aspiran a más de la medida de su capacidad. Los estancados, los irracionales, los subjetivos no tiene poder para detener a sus mejores.

La pequeña minoría de adultos que son más incapaces, que no dispuestos a trabajar, tendrán que descansar en la caridad voluntaria; la mala suerte no es un argumento para el trabajo esclavo; no hay tal cosa como el *derecho* a consumir, controlar y destruir a aquellos sin quienes uno sería incapaz de sobrevivir. En cuanto a las depresiones económicas y el desempleo masivo, no se deben al libre mercado, sino a la interferencia del gobierno en la economía.

Los parásitos mentales, los imitadores que tratan de amoldarse a lo que consideran que es el gusto público, son constantemente superados por los innovadores cuyos productos elevan cada vez más el conocimiento y el gusto del público. Es en este sentido que opera el mercado libre, no por obra de los consumidores, sino por las acciones de los productores. Los más exitosos son aquellos que descubren ramas nuevas de producción, ramas anteriormente desconocidas.

Un producto puede no ser valorado de inmediato, en particular si la innovación es demasiado radical; pero, a no ser por accidentes irrelevantes, a la postre resulta ganador. Es en este sentido que el mercado libre no es regido por los criterios intelectuales de la mayoría, la cual prevalece sólo por un tiempo dado; el mercado libre es regido por quienes pueden ver y planificar el largo plazo y mientras mejor funciona su mente, más largo será su alcance.

En un mercado libre el valor económico del trabajo de un hombre lo determina un principio único: la aceptación voluntaria de aquellos que están dispuestos a negociar su trabajo o sus productos. Éste es el significado moral de la ley de oferta y demanda; representa el rechazo total de dos doctrinas viciosas: el altruismo y la premisa tribal. Implica reconocer que el hombre no es propiedad de alguien ni sirviente de la tribu, que *el hombre trabaja para sustentar su vida*, como, por su naturaleza, debe hacerlo; que debe guiarse por su interés racional y, si quiere comerciar con los otros, no puede esperar víctimas que estén dispuestas a sacrificarse,

es decir, no puede esperar recibir valores sin intercambiar valores proporcionales en retribución. El único criterio de que es una proporción en este contexto, es el juicio libre, voluntario, no forzado de los que comercian.

Las mentalidades tribales atacan este principio desde dos costados aparentemente opuestos: afirman que el libre mercado es “injusto” tanto para el genio como para el hombre promedio. La primera objeción es usualmente expresada por una pregunta tal como: “¿por qué debería ganar Elvis Presley más dinero que Einstein?”. La respuesta es: porque los hombres trabajan para sostener y disfrutar de sus vidas y si muchos hombres encuentran un valor en Elvis Presley, tienen derecho a gastar su dinero en lo que les place. La fortuna de Presley no es extraída de aquellos a los que no les apetece su obra (yo soy una de ellos) ni de los aportes intelectuales de Einstein; Presley no interfiere en el camino de Einstein; Einstein no carece del reconocimiento y el apoyo apropiados en una sociedad libre, a un nivel intelectual adecuado.

En lo que se refiere a la segunda objeción, la postura de que un hombre de capacidad promedio sufre una desventaja “injusta” en un mercado libre:

“Mira más allá del momento actual, tú que gimes que temes competir con hombres de inteligencia superior; que argumentas que la mente de esos hombres constituye una amenaza para tu supervivencia y que los fuertes no dejan posibilidades a los débiles en el mercado de intercambio voluntario... Cuando vives en una sociedad racional, donde los hombres son libres para comerciar, recibes un beneficio incalculable: el valor material de tu trabajo es determinado no sólo por tu esfuerzo, sino por el esfuerzo de las mejores mentes productivas que existen en el mundo que te rodea...

La máquina, forma congelada de inteligencia viva, es el poder que expande el potencial de tu existencia, elevando la productividad de tu tiempo.

Cada hombre es libre de crecer tanto como puede o quiere, pero sólo crecerá hasta el nivel determinado por su pensamiento. El trabajo físico como tal no puede ir más allá de lo que requiere el momento. El hombre que

sólo realiza una labor física, consume el valor material equivalente a su propia contribución al proceso productivo y no deja un ulterior valor remanente, ni para él ni para los demás. Pero el hombre que genera una idea en cualquier campo de la actividad racional, el que descubre nuevos conocimientos, es un asistencial constante de la humanidad... El valor de una idea puede ser compartido con un número ilimitado de hombres, haciéndolos a todos más ricos, sin ningún sacrificio ni pérdida y elevando la capacidad productiva de cualquier tarea que realicen.

En proporción a la energía mental empleada, el que inventa algo sólo recibe un pequeño porcentaje de su valor en términos de pago material, más allá de la fortuna que se obtenga, o los millones que gane el que aplique la idea. Pero el hombre que trabaja como limpiador en la fábrica que produce ese invento, recibe un pago enorme en proporción al esfuerzo mental que su tarea requiere de él. Y sucede lo mismo para todos los estados intermedios en los diversos niveles de ambición y habilidad. El hombre que está situado en la cúspide de la pirámide intelectual aporta el máximo a todos los que están por debajo de él, pero no recibe más que el pago material; no obtiene ningún beneficio intelectual de los demás que agregue algo al valor de su tiempo. El hombre que está en la base de la pirámide de la producción, quien abandonado a su suerte moriría de hambre por su total ineptitud, no contribuye con aquellos que están en la cima, pero el primero recibe el beneficio derivado de todas sus mentes.

Tal es la naturaleza de la ‘competencia’ entre los fuertes y los débiles de intelecto. Tal es la forma de ‘explotación’ por la que has condenado a los fuertes” (*La rebelión de Atlas*).

Y así apreciamos la relación del capitalismo con la mente y la supervivencia del hombre.

El progreso magnífico logrado por el capitalismo en un intervalo breve de tiempo, la mejora espectacular en las condiciones de la existencia del hombre en la tierra, es un

récord histórico. No debe ser escondido, evadido o dejado de explicar pese a toda la propaganda de los enemigos del capitalismo. Pero lo que necesita énfasis especial es que este progreso *no fue logrado a través del sacrificio*.

El progreso no puede ser logrado por privaciones forzadas, sacando a presión un “excedente social” de víctimas muertas de hambre. El progreso puede surgir sólo del *excedente individual*, es decir, del trabajo, la energía, la superabundancia creativa de esos hombres cuya habilidad produce más de lo que su consumo personal demanda, aquellos que son intelectual y financieramente capaces de buscar lo nuevo, de mejorar lo conocido, para así avanzar. En una sociedad capitalista, donde tales hombres tienen libertad para funcionar y tomar riesgos, el progreso no es cuestión de sacrificarse por algún futuro distante; es parte del presente de los vivos, es lo normal y natural, es logrado a medida que los hombres viven y disfrutan de sus vidas.

Ahora considere la alternativa: la sociedad tribal, donde todos los hombres arrojan sus esfuerzos, valores, ambiciones y metas en un estanque tribal o en una olla común y luego esperan ávidamente en el borde, mientras el líder de un círculo de cocineros remueve el potaje con una bayoneta en una mano y un cheque en blanco sobre todas sus vidas, en la otra.

El ejemplo más consistente de semejante sistema es la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.

Medio siglo atrás, los gobernantes soviéticos les ordenaron a sus “ciudadanos” que tuvieran paciencia, que soportaran privaciones y se sacrificaran en aras de “industrializar” el país, prometiendo que el esfuerzo sería temporal, que la industrialización traería abundancia y que el progreso soviético sobrepasaría al Occidente Capitalista.

La Rusia Soviética fue incapaz de alimentar a su gente mientras los gobernantes se peleaban por copiar, pedir prestado, o robar los logros tecnológicos de Occidente. La industrialización no es un objetivo estático; es un proceso dinámico con una rápida tasa de obsolescencia. Así supimos de los siervos miserables de una economía tribal planificada, que se murieron de hambre a la espera de generadores eléctricos y tractores, luego se hambrearon esperando la energía atómica y los viajes interplanetarios. Así, en un “estado popular”, el

progreso de la ciencia es una amenaza para las personas y cada avance es extraído de los pellejos cada vez más delgados de la gente. Ésta no es la historia del capitalismo.

La abundancia de los Estados Unidos no fue creada mediante sacrificios públicos dedicados al “bienestar general”, sino por el genio productivo de hombres libres que persiguieron sus intereses personales y la construcción de sus fortunas privadas. Dieron a las personas mejores empleos, sueldos más altos y bienes más baratos con cada máquina nueva que inventaron, con cada descubrimiento científico o avance tecnológico y así el país entero avanzaba y todos se beneficiaban, sin sufrimientos, con cada paso del camino.

Sin embargo, no cometa el error de invertir causa y efecto: el bienestar del país (el efecto) se hizo posible precisamente porque no fue impuesto por la fuerza sobre alguien como un deber u objetivo moral. La causa fue el derecho de un hombre a perseguir su bienestar. Este derecho, no sus consecuencias, es lo que representa la justificación moral del capitalismo.

Pero este derecho es incompatible con la teoría intrínseca o la teoría subjetiva del valor, con la moral altruista y con la premisa tribal. Es obvio cuál atributo humano uno rechaza cuando desecha la objetividad y, en vista del historial del capitalismo, es obvio contra qué atributo humano se unen la moral altruista y la premisa tribal: contra la mente del hombre, contra la inteligencia, particularmente contra la inteligencia aplicada a los problemas de la supervivencia humana, es decir, la capacidad productiva.

Mientras el altruismo busca despojar la inteligencia de sus recompensas, afirmando que el deber moral del competente es servir al inútil y sacrificarse por la necesidad de cualquiera, la premisa tribal va un paso más allá: niega la existencia de la inteligencia y de su rol en la producción de riqueza.

Es moralmente obsceno considerar la riqueza como un producto anónimo, tribal y hablar de “redistribuirla”. La idea de que la riqueza es el resultado de algún proceso indefinido, colectivo, en el que todos hicimos algo y es imposible decir quién hizo qué, por lo cual se necesita algún tipo de “distribución” igualitaria, podría haber sido apropiada en una selva

primitiva con una horda salvaje que movía grandes rocas por medio del trabajo físico bruto (aunque aun allí alguien tuvo que iniciar y organizar el trabajo de traslado). Sostener esa perspectiva en una sociedad industrial, donde los logros individuales son registrados públicamente, es una evasión tan burda de la realidad que aun otorgarle el beneficio de la duda sería obsceno.

Cualquiera que alguna vez haya sido empleador o empleado, haya observado a los hombres trabajar, o haya hecho una jornada diaria de trabajo él mismo, sabe del rol crucial de la capacidad, de la inteligencia, de una mente concentrada y competente en cualquier ocupación, desde la más humilde hasta la más elevada. Sabe que esa capacidad o la falta de ella (sea la carencia real o volitiva) hace una diferencia de vida o muerte en cualquier proceso productivo. La evidencia es tan abrumadora, teórica y prácticamente, lógica y “empíricamente”, en los hechos de la historia y en el rutinario trabajo diario de cualquiera, que nadie puede pretender ignorarla. Errores de este tamaño no se cometen en forma inocente.

Cuando los grandes industriales hicieron fortunas en el mercado libre (es decir, sin el uso de la fuerza, sin la asistencia o interferencia del gobierno), crearon una nueva riqueza, no se la quitaron a aquellos que no la habían creado. Si tiene dudas al respecto, échele un vistazo al “producto social total” y al nivel de vida de aquellos países donde no se permite que tales hombres existan.

Fíjese cuán rara vez y cuán inadecuadamente se discute el tema de la inteligencia humana en los escritos de los teóricos tribales-estadistas-altruistas. Observe cuán cuidadosamente los defensores actuales de una economía mixta evitan y evaden cualquier mención de la inteligencia o capacidad en su enfoque a asuntos político-económicos, en sus reclamos, demandas y artillería de presión grupal acerca del pillaje del “producto social total”.

A menudo uno se pregunta: ¿Por qué el capitalismo fue despedazado a pesar de su historial incomparablemente benéfico? La respuesta yace en el hecho de que la línea vital que alimenta a cualquier sistema social, es la filosofía dominante de una cultura y observa que el capitalismo nunca tuvo una base filosófica. Fue

el producto último y (teóricamente) incompleto de una influencia aristotélica. A medida que una marea resurgente de misticismo se tragó a la filosofía en el siglo XIX, el capitalismo se quedó en un vacío intelectual, con su línea vital interrumpida. Ni su naturaleza moral ni aun sus principios políticos habían sido completamente comprendidos o definidos. Sus supuestos defensores lo vieron compatible con los controles del gobierno (es decir, las interferencias del gobierno en la economía), ignorando el significado y las implicancias del concepto de *laissez faire*. Así, lo que ha existido en la práctica en el siglo XIX, no fue capitalismo puro, sino diferentes mixturas económicas. Dado que los controles necesitan y engendran más controles, fue el componente estatista de las mixturas lo que lo destruyó; fue el elemento libre, capitalista el que fue declarado culpable.

El capitalismo no podía sobrevivir en una cultura dominada por el misticismo y el altruismo, por la dicotomía cuerpo-alma y por la premisa tribal. Ningún sistema social (y ninguna actividad o institución humana de ninguna clase) puede sobrevivir sin una base moral. En base a la moral altruista, el capitalismo debió ser y estuvo condenado desde el principio.

Para aquellos que no entienden por completo el papel de la filosofía en los asuntos político-económicos, ofrezco, como ejemplo más claro del estado intelectual del presente, algunas otras citas del artículo de la *Enciclopedia Británica* sobre el capitalismo.

“Pocos observadores se inclinan a detenerse a buscar defectos en el capitalismo como motor de la producción. La crítica usualmente proviene ya sea desde la desaprobación *moral o cultural* de ciertas características del sistema capitalista, o de las vicisitudes que hay en el corto plazo (crisis y depresiones) con las cuales se entremezcla la mejora general del sistema en el largo plazo”. [Las cursivas son mías]

Las “*crisis y depresiones*” fueron causadas por la interferencia del gobierno, no por el sistema capitalista. ¿Pero cuál fue la naturaleza de la “desaprobación moral o cultural”? El artículo no nos lo dice explícitamente, pero da una indicación elocuente:

“Tal como lo fueron, sin embargo, ambas tendencias y realizaciones [del capitalismo] cargan la marca inconfundible de los intereses del empresario y aún más el tipo de pensamiento del empresario. Además no fue sólo la política sino la filosofía de la vida nacional e individual, el esquema de valores culturales, los que llevaron ese sello. Su materialismo utilitarista, su confianza ingenua en cierto tipo de desarrollos, sus logros reales en el campo de la ciencia pura y aplicada, el temperamento de sus creaciones artísticas, todo puede rastrearse desde *el espíritu del racionalismo* que emana de la oficina del hombre de negocios”. [las cursivas son mías]

El autor del artículo, quien no es lo “suficientemente ingenuo” para creer en un tipo de progreso capitalista (o racional), sostiene, aparentemente, una creencia diferente:

“A finales de la Edad Media, Europa Occidental permanecía donde muchos países subdesarrollados están en el siglo XX [Esto quiere decir que la cultura del Renacimiento era casi equivalente a la del Congo actual; o también, quiere decir que el desarrollo intelectual de la gente no tiene nada que ver con la economía]. En las economías subdesarrolladas la difícil tarea del arte de gobernar es poner en vías de ejecución un proceso acumulativo de desarrollo económico, pues una vez que se alcanza cierto ritmo, los ulteriores avances parecen sucederse más o menos automáticamente”.

Cierta parte de esta noción subyace en cada teoría aplicada en una economía planificada. Es por cierta parte de esa creencia “sofisticada” que han perecido dos generaciones de rusos, a la espera del progreso automático.

Los economistas clásicos intentaron una justificación tribal del capitalismo sobre la base de que provee la mejor “asignación” de “los recursos” de una comunidad. Aquí vienen sus pollos a dormir sobre una percha:

“La teoría del mercado de asignación de los recursos dentro del sector privado es el tema central de la eco-

nomía clásica. El criterio para la asignación entre los sectores público y privado es formalmente la misma que en cualquier otra asignación de recursos, a saber, que la comunidad debería recibir la misma satisfacción por un incremento marginal ya sea de los recursos usados en las esferas pública o privada... Muchos economistas han afirmado que hay evidencia sustancial, quizás abrumadora, de que el bienestar total de los capitalistas de Estados Unidos, por ejemplo, aumentaría por una reasignación de los recursos al sector público: más aulas y menos centros comerciales, más bibliotecas públicas y menos automóviles, más hospitales y menos pistas de bolos”.

Esto implica que algunos hombres deben lidiar toda su vida sin transporte adecuado (automóviles), sin un número adecuado de lugares para comprar los bienes que necesitan (sin ir a los centros comerciales), sin los placeres que da la relajación (pistas de bolos), para que otros hombres puedan ser provistos de escuelas, bibliotecas y hospitales.

Si desea ver los resultados finales y el significado último de la perspectiva tribal de la riqueza, la extinción total de la distinción entre la acción privada y la acción del gobierno, entre la producción y la fuerza, la aniquilación total del concepto de “derechos” de la realidad de el ser humano individual y su reemplazo por una visión de los hombres como bestias de carga intercambiables o “factores de producción”, analice lo siguiente:

El capitalismo tiene un prejuicio contra el sector público por dos razones. Primero, todos los productos e ingresos son acumulados [¿?] inicialmente por el sector privado mientras que los recursos le llegan al sector público a través del doloroso proceso de tributación. Las necesidades públicas son satisfechas sólo por la capacidad de sufrimiento de los consumidores en su rol de contribuyentes [¿qué pasa con los *productores*?] cuyos representantes políticos son fuertemente conscientes de los sensibles [¿] sentimientos de sus representados [¿!] con respecto a los impuestos. [...] Que las personas saben mejor que los gobiernos qué hacer con su ingreso

es una noción más atractiva que la opuesta ya que las personas obtienen más por su dinero tributario que el que obtienen por otros tipos de gasto [¿Por qué teoría del valor? ¿Por el juicio de quién?] [...] Segundo, sabiendo que la presión de la empresa privada por vender conduce a una serie formidable de dispositivos del arte mercantil moderno, lo cual influye en la elección del consumidor e influye en el valor del consumidor hacia el consumo privado... [Esto significa que el deseo que usted siente por gastar el dinero que ganó más que dejar que se lo quiten, es un mero prejuicio]. Por lo tanto, gran parte del gasto privado va hacia carencias que no son para nada urgentes en algún sentido fundamental [¿Urgentes para quién? ¿Qué carencias son “fundamentales”, más allá de tener una caverna, una piel de oso y un trozo de carne cruda?]. El corolario es que muchas necesidades públicas son descuidadas porque estas carencias privadas, superficiales y generadas artificialmente, compiten con éxito por los mismos recursos [¿Los recursos de quién?]....

Una comparación de la asignación de recursos hacia los sectores privado y público bajo el capitalismo y bajo el colectivismo socialista, resulta iluminadora [¿Lo es?]. En una economía colectivista todos los recursos operando dentro del sector público están disponibles para la educación, defensa, salud, bienestar y otras necesidades públicas sin transferencias como las que se realizan mediante la tributación.

El consumo privado está restringido por las demandas que son *permitidas* [¿Por quién?] contra el *producto* social, al igual que los servicios públicos en una economía capitalista están limitados a las demandas permitidas contra el sector privado [Las cursivas son mías]. En una economía colectivista las necesidades públicas disfrutan del mismo tipo de prioridad incorporada que el que disfruta el consumo privado en una economía capitalista. En la Unión Soviética los maestros abundan, pero los autos son escasos, mientras que la condición opuesta prevalece en los Estados Unidos.

Aquí está la conclusión de ese artículo:

“Las predicciones concernientes a la supervivencia del capitalismo son, en parte, una cuestión de definición. Uno ve en los países capitalistas un cambio de la actividad económica de la esfera privada a la pública... Al mismo tiempo [después de la Segunda Guerra Mundial] el consumo privado pareció destinado a aumentar en los países comunistas [¿Como el consumo de trigo?]. Los dos sistemas económicos parecieron estar acercándose por cambios que convergían desde ambas direcciones. Pero siguieron existiendo diferencias significativas en las estructuras económicas. Pareció razonable suponer que la sociedad que invirtiera más en las personas avanzaría más rápidamente y heredaría el futuro. En esta importante cuestión, el capitalismo, a los ojos de algunos economistas, funciona bajo una desventaja fundamental pero no ineludible en la competencia con el colectivismo”.

La colectivización de la agricultura soviética se logró por medio de una hambruna planificada por el gobierno, planificada y llevada a cabo deliberadamente para forzar a los campesinos a acudir a las granjas colectivas; los enemigos de la Rusia Soviética afirman que en esa hambruna murieron quince millones de campesinos; el gobierno soviético admite la muerte de siete millones.

Al final de la Segunda Guerra Mundial, los enemigos de la Rusia Soviética afirmaron que treinta millones de personas estaban haciendo trabajos forzados en campos de concentración soviéticos (y morían de desnutrición planificada, siendo las vidas humanas más baratas que la comida). Los defensores de la Rusia Soviética admiten la cifra de doce millones de personas. Esto es lo que la *Enciclopedia Británica* alude como la “inversión en personas”.

En una cultura donde tal declaración se hace con impunidad intelectual y con un aura de rectitud moral, los más culpables no son los colectivistas; los más culpables son los que, careciendo del coraje para desafiar el misticismo o el altruismo, tratan de eludir las cuestiones de la razón y la moral

asumiendo la defensa del único sistema racional y moral en la historia de la humanidad –el capitalismo– sobre cualquier base que no sea lo racional y moral.

Publicado en The Objectivist Newsletter, noviembre y diciembre de 1965.

Referencias:

1. Enciclopedia Británica, 1964, vol. IV, pp. 839-845.
2. Ayn Rand, “La Ética Objetivista” en La virtud del egoísmo.
3. Para una discusión integral de los derechos, lo remito a mi artículo “Los derechos del hombre” en el apéndice y “Los derechos colectivizados” en La virtud del egoísmo.
4. Para un debate del defecto de los filósofos con relación al Capitalismo ver el ensayo en mi libro El nuevo intelectual.

2. LAS RAÍCES DE LA GUERRA

Ayn Rand

The Objectivist, junio de 1966.

Se dice que las armas nucleares han hecho a las guerras tan horribles que, de sólo pensar en ellas, que generan un gran temor. Pero toda nación en la tierra siente, con mucho terror, que tal guerra realmente podría llegar.

La abrumadora mayoría de la humanidad, las personas que mueren en los campos de batalla o las que mueren de hambre y perecen entre las ruinas actuales, no quiere la guerra. Nunca la quisieron. Pero las guerras han seguido estallando a lo largo de los siglos, con una larga huella de sangre señalando la historia de la humanidad.

Los hombres temen que pueda llegar la guerra porque saben, consciente o inconscientemente, que nunca han rechazado la doctrina que produce las guerras, la cual ha causado las contiendas del pasado y puede volver a hacerlo, la doctrina de que es correcto, que es práctico, o necesario que los hombres logren sus metas por medio de la *fuerza física* (*iniciando* el uso de la fuerza contra otros hombres) y que alguna clase de “bienestar” puede justificarlo. Es la doctrina de que la fuerza es una parte correcta o inevitable de la existencia del hombre y las sociedades humanas.

Observe una de las características más desagradables del mundo actual: la mezcla de las preparaciones frenéticas para

la guerra junto con una propaganda histérica por la paz y *el hecho de que ambas vienen de la misma fuente, de la misma filosofía política*. La filosofía política en quiebra, pero aún dominante, de nuestra época es el *estatismo*.

Fíjese en la naturaleza de los supuestos movimientos pacifistas actuales. Profesando amor y preocupación por la supervivencia de la humanidad, siguen clamando que debería detenerse la carrera por las armas nucleares, que las fuerzas armadas deberían ser abolidas como elemento para resolver las disputas entre naciones y que la guerra debería ser proscrita en nombre de la humanidad. Sin embargo, estos mismos movimientos pacifistas no se oponen a las dictaduras; las visiones políticas de sus miembros pasan por todos los matices del espectro estatista, desde el estado de bienestar hasta el socialismo, desde el fascismo al comunismo. Esto significa que son contrarios al uso de la coerción de una nación contra otra, pero no del gobierno de una nación contra sus propios ciudadanos; esto significa que se oponen al empleo de la fuerza en contra de adversarios armados, pero no contra los *desarmados*.

Considere el saqueo, la destrucción, la inanición, la brutalidad, los campos de trabajo de esclavos, las cámaras de torturas, las matanzas en masa perpetradas por las dictaduras. *Esto* es lo que los supuestos predicadores de la paz de hoy están dispuestos a apoyar o tolerar en nombre del amor a la humanidad.

Es obvio que la raíz ideológica del estatismo (o colectivismo) es la *premisa tribal* de los salvajes primitivos que, incapaces de concebir los *derechos individuales*, creyeron que la tribu es un gobernante supremo y omnipotente, dueño de las vidas de sus miembros, a quienes los puede sacrificar cada vez que quiere algo que estime que es para su “bienestar”. Incapaces de concebir cualquier principio social, salvo la regla de la fuerza bruta, creyeron que los deseos de la tribu están limitados sólo por su fuerza física y que las otras tribus son su presa natural, para ser conquistadas, saqueadas, esclavizadas o aniquiladas. La historia de todos los pueblos primitivos es una sucesión de guerras tribales y matanzas inter-tribales. El hecho de que esta ideología salvaje actualmente rija a las naciones que poseen armas nucleares, debería consternar a cualquier persona preocupada por la supervivencia de la humanidad.

El estatismo es un sistema de violencia institucionalizada y de perpetua guerra civil. No deja a los hombres otra opción que pelear para capturar el poder político, para robar o ser robados, matar o ser matados. Cuando la fuerza bruta es el único criterio de conducta social y rendirse sin ofrecer resistencia a la destrucción es la única alternativa, aun el más bajo de los hombres, hasta un animal, hasta una rata arrinconada, peleará. No puede haber paz dentro de una nación esclavizada.

Los conflictos más sangrientos de la historia no fueron las guerras entre naciones, sino las *guerras civiles* entre hombres de la misma nación, quienes no pudieron encontrar, para resolverlos, recursos pacíficos dentro de la ley, los principios o la justicia. Observe que la historia de todos los estados absolutos está caracterizada por rebeliones sangrientas, por explosiones violentas de desesperación ciega, sin ideología, programa, o metas, las que fueron usualmente sofocadas mediante la más cruel exterminación.

En una dictadura total, la guerra civil crónica, “fría”, del estatismo se plasma en purgas sangrientas, cuando una pandilla destrona a la otra, como en la Alemania nazi o en la Rusia soviética. En una economía mixta, toma la forma de guerras entre grupos de presión, cada uno luchando para que la legislación arrebate por la fuerza sus ventajas a los demás grupos.

El grado de estatismo en el sistema político de un país, es el grado por el cual se divide al país en pandillas rivales y pone a los hombres unos contra otros. Cuando se invalidan los derechos individuales, no hay forma de decidir quién tiene derecho a qué; no hay forma de determinar la justicia de los reclamos, los deseos, o intereses de alguien. El criterio, por consiguiente, se revierte al concepto tribal de que los deseos de uno están limitados sólo por la magnitud de poder de la pandilla propia. Para sobrevivir bajo tal sistema, los hombres no tienen otra opción más que temer, odiar y destruir al otro; es un sistema de conspiración clandestina, de conspiraciones secretas, de tratos, favores, traiciones y golpes de estado repentinos, sangrientos.

No es un sistema que lleva a la hermandad, la seguridad, la cooperación y la paz.

El estatismo, de hecho y en principio, no es más que la ley de la pandilla. Una dictadura es una pandilla dedicada a

saquear el esfuerzo de los ciudadanos productivos de su propio país. Cuando un gobernante estatista agota la economía de su país, ataca a sus vecinos. Es su única manera de posponer el colapso interno y prolongar su autoridad. Un país que viola los derechos de sus propios ciudadanos, no respetará los derechos de sus vecinos. Aquellos que no reconocen los derechos del individuo, no reconocerán los derechos de las naciones: una nación es sólo una suma de individuos.

El estatismo necesita la guerra; un país libre no. El estatismo sobrevive a través del saqueo; un país libre sobrevive produciendo.

Observe que las mayores guerras de la historia las comenzaron las economías más controladas del momento contra las más libres. Por ejemplo, la Primera Guerra Mundial comenzó entre la Alemania monárquica y la Rusia zarista, quienes hicieron entrar a sus aliados más libres. La Segunda Guerra Mundial comenzó por la alianza de la Alemania nazi con la Rusia soviética y su ataque conjunto sobre Polonia.

Observe que en la Segunda Guerra Mundial, tanto Alemania como Rusia se apropiaron y desmantelaron fábricas enteras en los países conquistados, para llevárselas a sus países, mientras la más libre de las economías mixtas, el semi-capitalista Estados Unidos de América, envió equipos en préstamo por un valor de miles de millones, incluyendo fábricas enteras, a sus aliados.¹

Alemania y Rusia necesitaban la guerra; Estados Unidos no y no ganó nada (de hecho, Estados Unidos perdió, económicamente, si bien se ganó la guerra: se quedó con una deuda nacional enorme, incrementada por la política grotescamente fútil de dar sostén a anteriores aliados y enemigos). Pero es al capitalismo al que los predicadores de la paz de hoy se oponen y al estatismo al que apoyan, en nombre de la paz.

El capitalismo de *laissez faire* es el único sistema social basado en el reconocimiento de los derechos individuales y, por consiguiente, el único sistema que censura la utilización de la fuerza en las relaciones sociales. Por la naturaleza de sus principios e intereses básicos, es el único sistema fundamentalmente en total oposición a la guerra.

Los hombres que son libres para producir, no tienen incentivo para el saqueo; no tienen nada que ganar y mucho

que perder de la guerra. Ideológicamente, el principio de los derechos individuales no permite a un hombre buscar su sustento a punta de pistola, dentro o fuera de su país. Económicamente, las guerras cuestan dinero; en una economía de libre mercado, donde la riqueza es de posesión privada, los costos de la guerra salen del ingreso de los individuos, no hay un abultado tesoro público restallante para encubrir ese hecho y un ciudadano no puede esperar recuperar sus pérdidas financieras (tal como los impuestos o las quiebras comerciales o la destrucción de la propiedad) ganando la guerra. Así, sus intereses económicos están del lado de la paz.

En una economía estatista, donde la riqueza es de “posesión pública”, un ciudadano no tiene intereses económicos que proteger preservando la paz, él es sólo una gota en el balde común, mientras la guerra le da la (falaz) esperanza de mayores limosnas de sus amos. Ideológicamente, está adiestrado para considerar a los hombres como animales sacrificables, él mismo lo es; puede no tener noción de por qué los extranjeros no deberían ser sacrificados en el altar público en beneficio del mismo estado.

El comerciante y el guerrero han sido antagonistas fundamentales a lo largo de la historia. El comercio no prospera en los campos de batalla, las fábricas no producen bajo los bombardeos, las ganancias no crecen sobre los escombros. *El capitalismo es una sociedad de comerciantes*; esto le ha ganado ser denunciado por cada pistolero potencial que considera “egoísta” el comercio y “noble” la conquista.

Permita a quienes realmente se preocupan por la paz observar que *el capitalismo le dio a la humanidad el período más largo de paz en la historia*, un período durante el cual no hubo guerras que involucraran al mundo civilizado, desde el fin de las guerras napoleónicas en 1815 hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914.

Cabe recordar, que los sistemas políticos del siglo XIX no eran capitalismo puro, sino economías mixtas. El elemento de la libertad, sin embargo, era dominante; es lo más cercano al siglo del capitalismo que ha llegado la humanidad. Pero el estatismo continuó creciendo a todo lo largo del siglo XIX y en su momento hizo explotar al mundo en 1914, los gobiernos involucrados fueron dominados por las políticas estatistas.

Tal como en los asuntos domésticos, todos los males causados por el estatismo y los controles del gobierno fueron atribuidos al capitalismo y al mercado libre, así también en los asuntos exteriores, todos los males de las políticas estatistas fueron achacados y atribuidos al capitalismo. Mitos tales como el “imperialismo capitalista”, la “usura de la guerra”, o la noción de que el capitalismo tiene que ganar “mercados” por medio de la conquista militar son ejemplos de la superficialidad o la falta de escrúpulos de comentaristas e historiadores estatistas.

La esencia de la política exterior del capitalismo es el *libre comercio*, o sea, la abolición de barreras comerciales, de aranceles proteccionistas, de privilegios especiales, la apertura de las rutas comerciales del mundo al intercambio libre internacional y la competencia entre particulares de todos los países tratando directamente entre sí. Durante el siglo XIX, fue el libre comercio el que liberó al mundo, liquidando y demoliendo los restos del feudalismo y la tiranía estatista de las monarquías absolutas.

“Tal como con Roma, el mundo aceptó al imperio británico porque abrió los canales del mundo a la energía del comercio en general. Si bien el gobierno represivo (su estatus) todavía se imponía en buena medida sobre Irlanda con resultados muy malos, en general las exportaciones invisibles de Inglaterra fueron el derecho y el libre comercio. Prácticamente hablando, mientras Inglaterra controló los mares, cualquier hombre de cualquier nación podía ir a cualquier parte, llevándose sus artículos y su dinero con seguridad”.²

Como en el caso de Roma, cuando los elementos represivos de la economía mixta de Inglaterra crecieron hasta convertirse en su política dominante convirtiéndola en estatista, su imperio se desmoronó. No había sido la fuerza militar la que lo había mantenido en pie.

El capitalismo ganó y mantuvo sus mercados por la libre competencia, dentro y fuera del país. Un mercado conquistado por la guerra puede ser de valor (transitoriamente) sólo para los defensores de una economía mixta que buscan cerrar-

la a la competencia internacional, imponer reglas restrictivas y así adquirir privilegios especiales por la fuerza. La misma clase de empresarios que buscaron ventajas especiales usando la acción gubernamental en sus países, buscaron mercados especiales por la acción gubernamental en el extranjero. ¿A expensas de quién? A expensas de la mayoría abrumadora de empresarios que pagaron los impuestos para tales aventuras, pero no ganaron nada. ¿Quién justificó tales políticas y se las vendió al público? Los intelectuales estatistas que elaboraron doctrinas como la del “bienestar general” o el “prestigio nacional” o el “destino manifiesto”.

Los verdaderos beneficiados con las guerras en todas las economías mixtas fueron y son de esa clase: hombres con influencia política que adquieren fortunas por el favor gubernamental, durante o después de la guerra, *fortunas que no podrían haber obtenido en un mercado libre*.

Recuerde que los ciudadanos particulares ya sean ricos o pobres ya sean empresarios o trabajadores, no tienen el poder de iniciar una guerra. Ese poder es prerrogativa exclusiva del gobierno. ¿Qué tipo de gobierno tiene más probabilidad de mandar a un país a la guerra?: ¿un gobierno de poderes limitados, circunscrito por restricciones constitucionales, o un gobierno ilimitado, abierto a la presión de cualquier grupo con intereses ideológicos belicosos, un gobierno capaz de ordenar a ejércitos a marchar por el simple antojo de un primer mandatario?

Pero no es un gobierno limitado el que los predicadores de la paz de hoy apoyan.

De más está decir, el pacifismo unilateral es meramente una invitación a la agresión. Tal como un individuo tiene el derecho a la legítima defensa, también lo tiene un país libre si es atacado. Pero esto no le da a su gobierno el derecho de reclutar hombres para el servicio militar que representa la violación más manifiestamente estatista del derecho de un hombre a su vida. No hay contradicción entre lo moral y lo práctico: un ejército de voluntarios es el ejército más eficiente, tal como lo han atestiguado muchas autoridades militares. A un país libre nunca le han faltado voluntarios cuando ha sido atacado por un agresor extranjero. Pero no muchos hombres se alistarían como voluntarios para aven-

turas como las de Corea o Vietnam. Sin ejércitos de reclutas forzados, las políticas exteriores de las economías estatistas o mixtas no serían posibles.

Aunque un país sea incluso semi-libre, los beneficiarios de las economías mixtas no son la fuente de sus políticas o influencias belicosas, no son la causa primera de su involucramiento en la guerra. Son meramente políticos carroñeros sacando partido de una tendencia pública. La causa primera de esa tendencia son los intelectuales de la economía mixta.

Observe el vínculo entre el estatismo y el militarismo en la historia intelectual de los siglos XIX y XX. Así como la destrucción del capitalismo y el auge del estado totalitario no se debió a los negocios o al trabajo o a ciertos intereses económicos, sino a la ideología estatista dominante entre los intelectuales, así es que el resurgimiento de las doctrinas de conquista militar y las cruzadas armadas por “ideales” políticos fueron el producto de la convicción de los mismos intelectuales que decían que el “bienestar” se lograba por la fuerza.

El ascenso de un espíritu del imperialismo nacionalista en Estados Unidos no vino desde la derecha, sino desde la izquierda, no de los intereses de las grandes empresas, sino de los reformadores colectivistas que influenciaron las políticas de Teodoro Roosevelt y Woodrow Wilson. Por antecedentes de estas influencias, vea *The Decline of American Liberalism* de Arthur A. Ekirch, Jr.³

“En tales instancias [escribe el Profesor Ekirch] tal como la creciente aceptación del servicio militar obligatorio de los progresistas y la imposición del hombre blanco, había obvios recordatorios del paternalismo en gran parte de su legislación económica reformista. El imperialismo, según un estudiante novel de la política exterior estadounidense, fue una rebelión contra muchos de los valores del liberalismo tradicional. ‘El espíritu del imperialismo era una exaltación del deber por encima de los derechos, del bienestar colectivo por encima del interés personal del individuo, los valores heroicos como valores opuestos al materialismo, la ac-

ción en lugar de la lógica, el impulso natural en vez del desvaído intelecto”⁴

Con relación a Woodrow Wilson, el Profesor Ekirch escribe:

“Wilson sin duda habría preferido que el crecimiento del comercio exterior de Estados Unidos hubiera sucedido como resultado de la competencia libre internacional, pero le resultó fácil con sus ideas sobre moralismo y deber, racionalizar la intervención estadounidense directa como una manera de poner a salvo los intereses nacionales”⁵.

Y: “Él [Wilson] pareció considerar que Estados Unidos tenía la misión de propagar sus instituciones (que él concebía como socialistas y democráticas) hasta las áreas más ignorantes del mundo”⁶. No fueron los defensores del capitalismo quienes ayudaron a Wilson a meter por capricho a una nación reacia a la guerra, amante de la paz, en la histeria de una cruzada militar, fue la revista “socialdemócrata” *The New Republic*. Su editor, Herbert Croly, usó argumentos como: “La nación estadounidense necesita el tónico de una aventura moral importante”.

Tal como Wilson, un reformador “socialdemócrata”, condujo a Estados Unidos a la Primera Guerra Mundial, “para hacer al mundo seguro para la democracia”, de igual forma Franklin D. Roosevelt, otro reformista “socialdemócrata”, lo condujo a la Segunda Guerra Mundial, en nombre de las “Cuatro Libertades”. En ambos casos, tanto los “conservadores” como los grandes intereses empresarios, eran abrumadoramente opuestos a la guerra pero fueron silenciados. En el caso de la Segunda Guerra Mundial, fueron difamados como “aislacionistas, “reaccionarios” y “fundamentalistas americanos”.

La Primera Guerra Mundial no condujo a “la democracia”, sino a la creación de tres dictaduras: la Rusia soviética, la Italia fascista y la Alemania nazi. La Segunda Guerra Mundial no condujo a las “cuatro libertades”, sino a la entrega de un tercio de la población mundial a la esclavitud comunista.

Si la paz fuera la meta de los intelectuales de hoy, un fracaso de esa magnitud y la evidencia del sufrimiento innarrable a una escala tan grande, los haría pausar y revisar sus premisas estatistas. Desde su lugar, ciegos a todo menos a su odio por el capitalismo, ahora afirman que “la pobreza engendra las guerras” (y justifican la guerra al simpatizar con una “avaricia material” de esa clase). Pero la pregunta es: ¿Qué engendra la pobreza? Si usted mira el mundo de hoy y mira hacia atrás en la historia, verá la respuesta: el grado de libertad de un país es el grado de su prosperidad.

Otra frase actual que atrae la atención es la queja de que las naciones del mundo están divididas entre los que “tienen” y los que “no tienen”. Observe que los que “tienen” son aquellos que tienen libertad y que es de libertad de lo que carecen los que “no tienen”.

Si los hombres quieren oponerse a la guerra, es al estatismo al que deben oponerse. En tanto sostengan la noción tribal que el individuo es forraje de sacrificio para lo colectivo, que algunos hombres tienen el derecho de regir a otros por la fuerza y que algún (cualquier) supuesto “bienestar” puede justificarlo, no habrá paz dentro de una nación ni entre las naciones.

Es verdad que las armas nucleares han hecho a las guerras extraordinariamente horribles de sólo pensarlas. Pero le da lo mismo a un hombre ser asesinado por una bomba nuclear, una bomba de dinamita o el antiguo garrote. Ni el número de otras víctimas o la escala de la destrucción representa alguna diferencia para él. Y hay algo obsceno en la actitud de quienes consideran el horror como una cuestión de números, quienes están dispuestos a enviar a un grupito de jóvenes a morir por la tribu, pero gritan contra el peligro que es la guerra para la tribu misma y más: quienes están dispuestos a condonar la matanza de víctimas indefensas, pero marchan en protesta contra las guerras entre los grupos armados.

Siempre que los hombres sean subyugados por la fuerza, se defenderán y usarán cualquier arma disponible. Si un hombre es llevado a una cámara de gas nazi o a una brigada soviética de fusilamiento, sin voces que se levanten para defenderle, ¿sentiría algún amor o preocupación por la supervivencia del género humano? ¿O estaría más justificado sen-

tir que hay una humanidad caníbal que tolera las dictaduras, y que esa humanidad no merece sobrevivir?

Si las armas nucleares son una amenaza atroz y la humanidad no puede permitirse ya más guerras, entonces la humanidad no puede permitirse el estatismo. *Que ningún hombre de buena voluntad cargue sobre su conciencia la defensa del gobierno por la fuerza, fuera o dentro de su país.* Que todos los que están realmente preocupados por la paz, aquellos que aman al hombre y se preocupan por su supervivencia, se den cuenta de que si alguna vez se logra eliminar la guerra, es el empleo de la fuerza lo que debe ser desterrado.

Referencias:

1. Para un relato detallado y documentado del grado total del pillaje de Rusia, ver Werner Keller, *East Minus West = Zero*, Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1962.
2. Isabel Paterson, *The God of the Machine*, Caldwell, Idaho: The Caxton Printers, 1964, p. 121. Originalmente publicado por G. P. Putnam's Sons, Nueva York, 1943.
3. Nueva York: Longmans, Green & Co., 1955.
4. *Ibid.*, p. 189. La cita sobre "El Espíritu del Imperialismo" viene de R. E. Osgood, *Ideals and Self-Interest in America's Foreign Relations*, Chicago: University of Chicago, 1953, p. 47.
5. *Ibid.*, p. 199.
6. *Ibid.*

3. LA MINORÍA ACOSADA DE ESTADOS UNIDOS: LAS GRANDES EMPRESAS

Ayn Rand

Conferencia dictada en The Ford Hall Forum, Boston, el 17 de diciembre de 1961 y en Columbia University el 15 de febrero de 1962. Publicado por Nathaniel Branden Institute, Nueva York, 1962.

Si un pequeño grupo de hombres fuera siempre considerado culpable, en cualquier enfrentamiento con algún otro grupo sin considerar las cuestiones o circunstancias involucradas, ¿llamaría a eso acoso? Si a este grupo se le obligara a pagar siempre por los pecados, errores, o fracasos de cualquier otro grupo, ¿llamaría a eso acoso? Si este grupo tuviese que vivir bajo un silencioso régimen de terror, bajo leyes especiales, a las cuales todas las otras personas fueran inmunes, leyes que el acusado no puede comprender o definir con anticipación y que el acusador siempre puede interpretar de la manera que a él le guste ¿llamaría a eso acoso? Si este grupo fuera penalizado, no por sus fallas, sino por sus virtudes, no por su incompetencia, sino por su habilidad, no por sus fracasos, sino por sus logros y mientras mayor el logro, mayor la penalidad, ¿llamaría a eso persecución?

Si su respuesta es “sí”, entonces pregúntese qué clase de injusticia monstruosa usted disculpa, soporta, o está perpetrando. Ese grupo es el de los empresarios estadounidenses.

La defensa de los derechos de las minorías hoy es aclamada virtualmente por todos, como un elevado principio moral. Pero este principio, que prohíbe la discriminación, es aplicado por la mayoría de los intelectuales “socialdemócratas” de una manera discriminatoria: es aplicado sólo a las minorías raciales o religiosas. No es aplicado a esa minoría pequeña, explotada, denunciada, indefensa, que conforman los empresarios.

Empero todos los aspectos desagradables, brutales, de injusticia hacia las minorías raciales o religiosas están siendo ejercidos hoy hacia los hombres de negocios. Por ejemplo, considere la maldad de condenar a ciertos hombres y absolver a otros, sin una audiencia, sin considerar los hechos. Los “progresistas” de hoy consideran a un empresario culpable en cualquier conflicto con un gremio, sin importar los hechos o los asuntos implicados y se jactan de que no atravesarán una línea de un piquete “con razón o sin ella”.

Considere la maldad de juzgar a las personas con un doble estándar y de negar a algunos los derechos concedidos a otros. Los “socialdemócratas” de hoy reconocen el derecho de los trabajadores (la mayoría) a su subsistencia (sus sueldos) pero niegan el derecho de los empresarios (la minoría) a su subsistencia (sus ganancias). Si los trabajadores luchan por sueldos más altos, esto es aclamado como “ganancias sociales”; si los hombres de negocios luchan por ganancias más altas, esto es condenado como “codicia egoísta”. Si el nivel de vida de los trabajadores es bajo, los “socialdemócratas” culpan a los empresarios; pero si los hombres de negocios tratan de mejorar su eficiencia económica, para expandir sus mercados y ampliar los ingresos económicos de sus empresas, haciendo así posibles sueldos más altos y precios más bajos, los mismos “socialdemócratas” los denuncian como “mercantilistas”. Si una fundación no comercial, por ejemplo un grupo que no tuvo que ganarse sus fondos, patrocina un programa de televisión que defiende sus puntos de vista particulares, los “socialdemócratas” lo aprueban como “iluminación”, “educación”, “arte” y “servicio público”; si un hombre de negocios patro-

cina un programa de televisión y quiere que en él se reflejen sus puntos de vista, los “progresistas” gritan, calificándolo de “censura”, “presión” y “autoridad dictatorial”. Cuando tres filiales de la Hermandad Internacional de Camioneros privaron a la ciudad de Nueva York de su suministro de leche durante quince días no se oyó ninguna indignación o condena moral de parte de los “izquierdistas”; pero simplemente imagine qué pasaría si los empresarios paralizaran ese suministro de leche por una hora y qué tan velozmente serían derribados por linchamientos o castigos legalizados por “dañar seriamente la “confianza pública”.

Siempre, en cualquier época, en cualquiera cultura o sociedad, se encuentra el fenómeno del prejuicio, la injusticia, la persecución y el odio ciego irracional hacia alguna minoría, la búsqueda de la pandilla que tiene algo que ganar con esa persecución, la búsqueda de aquellos que tienen un interés oculto en la destrucción de estas particulares víctimas del sacrificio. Invariablemente, encontrará que la minoría acosada cumple la función de chivo expiatorio de algún movimiento que no quiere que se divulgue la naturaleza de sus fines personales. Todo movimiento que busca esclavizar a un país, toda dictadura o toda dictadura en potencia, necesita alguna minoría como chivo expiatorio, a la cual poder culpar por los problemas de la nación y usarla como justificación de sus propias demandas de poderes dictatoriales. En la Rusia soviética, el chivo expiatorio fue la burguesía; en la Alemania nazi, fueron los judíos, en Estados Unidos, son los empresarios.

Estados Unidos aún no ha alcanzado el grado de una dictadura. Pero, preparando el camino, por muchas décadas pasadas, los hombres de negocios han servido de chivo expiatorio para toda clase de movimiento estatista: fascista, comunista o asistencialista. ¿Por los pecados y males de quién se culpó a los empresarios? Por los pecados y los males de los burócratas.

Los teóricos del estatismo pusieron sobre nosotros un desastroso acuerdo intelectual cerrado de la ecuación entre *poder económico y poder político*. Lo habrá oído en frases trilladas como: “Un hombre hambriento no es libre”, o “le da igual a un trabajador recibir órdenes de un empresario o de un burócrata”. La mayoría de la gente acepta estos engaños,

empero, saben que el obrero más pobre en Estados Unidos es más libre y está más seguro que el comisario más rico en la Rusia soviética. ¿Cuál es el principio básico, esencial, crucial que diferencia la libertad de la esclavitud? Es el principio de la acción voluntaria versus la coacción o coerción física.

La diferencia entre el poder político y cualquier otra clase de “poder” social; entre un gobierno y cualquier organización privada, es el hecho de que *un gobierno tiene el monopolio legal del uso de la fuerza física*. Esta distinción es tan importante y raramente explicitada que debo pedirle que la recuerde. Déjeme repetirlo: *Un gobierno tiene el monopolio legal del uso de la fuerza física*.

Ningún individuo, grupo u organización privada tiene el poder legal para iniciar el uso de la fuerza física contra otros individuos o grupos para obligarlos a actuar en contra de su decisión voluntaria. Sólo el gobierno tiene ese poder. La naturaleza de la acción gubernamental es: la acción coercitiva. La naturaleza del poder político es: el poder para forzar la obediencia bajo amenaza de lesión física, la amenaza de expropiación de propiedad, el encarcelamiento o la muerte.

Las metáforas vagas, las imágenes borrosas, la poesía amorfa y los equívocos, tales como “un hombre con hambre no es libre”, no alteran el hecho de que sólo el poder político es el poder de la coerción física y que la libertad en un contexto político dado, tiene un solo significado: *La ausencia de coerción física*.

La única función apropiada del gobierno en un país libre es actuar como una agencia de protección de los derechos del individuo, es decir, que protege al individuo de la violencia física. Tal gobierno no tiene el derecho de iniciar el uso de la fuerza física contra nadie, un derecho que el individuo no posee y, por consiguiente, no puede delegar en ninguna organización. Pero el individuo sí posee el derecho de autodefensa y ése es el derecho que él delega al gobierno, con el objeto de una aplicación ordenada, legalmente definida. Un gobierno respetuoso tiene el derecho de usar la fuerza física sólo en represalia y sólo en contra de aquellos que inician su uso.

Las funciones apropiadas de un gobierno son: la de policía, para proteger a los hombres de los criminales; las fuerzas armadas, para proteger a los hombres de los inva-

sores extranjeros; y los tribunales de justicia, para proteger la propiedad y los contratos de los hombres de la violación por la fuerza o el fraude y para resolver las disputas entre los hombres según leyes objetivamente definidas.

Éstos, implícitamente, fueron los principios políticos sobre los cuales se basó la Constitución de los Estados Unidos; implícita, pero no explícitamente. En la Constitución hubo contradicciones que permitieron a los estatistas meter una cuña, ampliar su brecha y, gradualmente, quebrar la estructura.

Un *estatista* es un hombre que cree que ciertos hombres tienen el derecho de forzar, reprimir, esclavizar, robar y asesinar a otros. Para ser puesta en práctica, esta creencia tiene que ser implementada por medio de la doctrina política donde el gobierno, el estado, tiene el derecho de iniciar el uso de la fuerza física contra sus ciudadanos. Cuán a menudo se usa la fuerza, contra quién, en qué grado, por cuál propósito y en beneficio de quién, son cuestiones irrelevantes. El principio básico y los resultados postreros de todas las doctrinas estatistas son iguales: dictadura y destrucción. El resto es sólo cuestión de tiempo.

Ahora consideremos la cuestión del poder económico.

¿Qué es el poder económico? Es la facultad para producir e intercambiar lo que uno ha producido. En una economía libre, donde ningún hombre o ningún grupo de hombres puede usar la coerción física en contra de otro, la facultad económica puede obtenerse sólo de manera voluntaria, por elección y acuerdo voluntarios de todos aquellos que participan del proceso de producción y comercio.

En un mercado libre, todos los precios, sueldos y ganancias son determinados, no por el antojo arbitrario de ricos o pobres, ni por “la codicia” de alguien ni la necesidad de alguno, sino por la ley de oferta y demanda. El mecanismo de un mercado libre refleja y resume todas las decisiones y elecciones económicas realizadas por todos los participantes. Los hombres intercambian sus bienes o sus servicios por mutuo consentimiento en beneficio mutuo, según su juicio independiente, no forzado. Un hombre puede hacerse rico sólo si puede ofrecer mejores valores, mejores productos o servicios, a menor precio, que lo que pueden ofrecer los otros.

La riqueza, en un libre mercado, se logra mediante un voto libre, general y “democrático”, por las ventas y compras de cada individuo que participa de la vida económica del país. Cada vez que se compra un producto en vez de otro, se está votando por el éxito de algún fabricante. Y, en este tipo de votación, cada hombre vota sólo en esas cuestiones que está calificado para juzgar: sobre sus preferencias, intereses y necesidades.

Nadie tiene el poder de decidir por otros o sustituir su discernimiento por el de ellos; nadie tiene el derecho a nominarse a sí mismo “la voz del público” y dejar al público sin voz ni voto.

Ahora permítaseme definir la diferencia entre el poder económico y el poder político: el poder económico es ejercido por medios positivos, ofreciéndole a los hombres una recompensa, un incentivo, un pago, un valor; el poder político es ejercido por medios negativos, por la amenaza de castigo, el daño, el encarcelamiento, la destrucción. Las herramientas del empresario son sus valores; la herramienta del burócrata es el miedo.

El progreso industrial de Estados Unidos, en el breve período de un siglo y medio, ha adquirido el carácter de leyenda: nunca ha sido igualado en ninguna parte de la tierra, en ningún período de la historia. Los hombres de negocios estadounidenses, como clase, han demostrado el máximo genio productivo y los logros más espectaculares nunca registrados en la historia económica de la humanidad. ¿Qué recompensa recibieron de nuestra cultura y sus intelectuales? La posición de una minoría odiada, perseguida. La posición de un chivo expiatorio de las maldades de los burócratas.

Un sistema de capitalismo puro, no regulado, de *laissez faire*, aún no ha existido en ninguna parte. Lo que sí existió ha sido sólo lo que se dio en llamar economías mixtas, o sea: una mezcla, con grados diversos, de libertad y controles, de elección voluntaria y coerción gubernamental, de capitalismo y estatismo. Estados Unidos fue el país más libre de la tierra, pero los elementos del estatismo estuvieron presentes en su economía desde el inicio. Estos elementos continuaron ampliándose bajo la influencia de los intelectuales que estaban predominantemente comprometidos con la filosofía del estatismo. Los intelectuales, ideólogos, in-

térpretes, asesores de los eventos públicos, fueron tentados por la oportunidad de tomar el poder político, resignado por todos los demás grupos sociales y establecer sus propias versiones de una “sociedad del bienestar” a punta de pistola, es decir, mediante la coerción física legalizada. Denunciaron a los empresarios libres como exponentes de la “codicia egoísta” y glorificaron a los burócratas como “funcionarios públicos”. Evaluando los problemas sociales, se mantuvieron maldiciendo al “poder económico”, exculpando al poder político, trasladando así la carga de la culpa de los políticos a los hombres de negocios. Todos los males, abusos e iniquidades, popularmente adscritos a los comerciantes y al capitalismo, no fueron causados por una economía no regulada o por un libre mercado, sino por la intervención gubernamental en la economía. Los gigantes de la industria estadounidense, como James Jerome Hill o Commodore Vanderbilt o Andrew Carnegie o J. P. Morgan, fueron autodidactas que ganaron sus fortunas por su habilidad personal, por el libre comercio en un mercado libre.

Pero hubo otra clase de empresarios, producto de una economía mixta, hombres con influencia política, quienes hicieron fortunas por medio de privilegios especiales que les fueron concedidos por el gobierno, tales como los Cuatro Grandes de Central Pacific Railroad. Fue el poder político detrás de sus actividades, el poder de los privilegios forzados, no merecidos, económicamente injustificados, el que causó desarticulaciones en la economía del país, adversidades, depresiones y crecientes protestas públicas. Pero fueron el libre mercado y los empresarios libres quienes cargaron con la culpa. Cada consecuencia calamitosa de los controles del gobierno fue utilizada como una justificación para la ampliación de tales controles y de la acción del gobierno sobre la economía.

Si me dieran a escoger la fecha que señala el momento culminante en el camino de destrucción extrema de la industria estadounidense y la obra más infame de la legislación en la historia americana, escogería el año 1890 y la Ley Sherman, que inició ese crecimiento grotesco, irracional, maligno, de contradicciones inexigibles, inaplicables, antilegales conocidas como las leyes antimonopólicas.

Bajo las leyes antimonopólicas, un hombre se convierte en criminal desde el momento en que comienza a hacer negocios, sin importar lo que haga. Basta con que se encuadre (según el burócrata de turno) en una de estas leyes, para que afronte la prosecución penal bajo varias otras. Por ejemplo, si cobra precios que algunos burócratas sentencian como demasiado altos, puede ser enjuiciado por monopolio, o mejor dicho, por un “exitoso intento de monopolizar”; si cobra precios más bajos que sus competidores, puede ser enjuiciado por “competencia desleal” o por “impedimento al comercio”; y si cobra los mismos precios que sus competidores, puede ser enjuiciado por “confabulación” o “conspiración”.

Le recomiendo un libro excelente titulado *The Antitrust Laws of the U.S.A.* por A. D. Neale.¹ Es un estudio académico, imparcial, objetivo; el autor, un funcionario público británico, no es un defensor de la libre empresa; es más, por lo que se puede ver, probablemente pueda ser clasificado como un “socialdemócrata”. Pero no confunde los datos con las interpretaciones, los conserva con claridad separados; y los datos que presenta son una historia de terror.

El Sr. Neale señala que la prohibición de la “restricción comercial” es la esencia de la defensa de la competencia y que ninguna definición exacta de qué constituye la “restricción comercial” puede ser obtenida.

Entonces nadie puede decir qué es lo que la ley prohíbe o permite hacer; la interpretación de estas leyes queda enteramente a cargo de los tribunales. Un empresario o su abogado tiene que estudiar el cuerpo integral de la así llamada jurisprudencia, el registro íntegro de las causas judiciales, los precedentes y las decisiones, para obtener una idea general del significado real de estas leyes; salvo que los precedentes pueden ser alterados y las decisiones revocadas mañana o la semana siguiente o el año próximo. “Los tribunales en Estados Unidos han estado ocupados desde 1890 en decidir caso por caso exactamente lo que la ley prescribe. Ninguna definición amplia puede realmente destrabar el significado del estatuto...”²

Esto implica que un hombre de negocios no tiene forma de saber por anticipado si la acción que él toma es legal o ilegal, si es culpable o inocente. Implica que un empresario

tiene que vivir bajo la amenaza de un desastre repentino, imprevisible, tomando el riesgo de perder todo lo que posee o ser sentenciado a la cárcel, con su carrera, su reputación, su propiedad, su fortuna, el logro de toda su vida dejado a la misericordia de cualquier joven burócrata ambicioso que, por cualquier razón, pública o privada, puede elegir entablar una demanda contra él.

Toda la tradición de la jurisprudencia anglosajona rechaza la retroactividad de la ley (o *ex post facto*), es decir, una ley que castiga a un hombre por una acción que no estaba legalmente definida como crimen al momento de cometerla, es una forma de persecución practicada únicamente en las dictaduras y prohibida por todo código de derecho civilizado. Está específicamente prohibida por la Constitución de Estados Unidos. No se supone que exista en Estados Unidos y no se aplica a nadie, excepto a los hombres de negocios. Un caso en el cual un hombre no puede saber, hasta ser condenado, si la acción que tomó en el pasado era legal o ilegal, es ciertamente un caso de ley retroactiva.

Le recomiendo un pequeño y brillante libro titulado “*Los 10.000 mandamientos*” por Harold Fleming.³ Está escrito para el hombre común y presenta, en términos claros, simples y lógicos, con una riqueza de evidencia detallada, documentada, tal cuadro de leyes antimonopólicas que “pesadilla” sería una palabra demasiado débil para describirlo.

“Uno de los peligros [dice el Sr. Fleming] que ahora deben tomar en consideración los gerentes de ventas, es que alguna política seguida actualmente, a la luz de la mejor opinión legal, el próximo año puede ser reinterpretada como ilegal.

En tal caso el delito y el castigo pueden ser aplicados con retroactividad... Otra clase de peligro consiste en la posibilidad de triples pleitos judiciales de daños, también posiblemente retroactivos. Las firmas que, con la mejor intención, se enredan con la ley en una de las cuestiones anteriormente citadas, están abiertas a triplicar los pleitos judiciales por daños bajo las leyes antimonopólicas, si bien su ofensa fue un acto de conducta que todo el mundo consideró, en su momento, realmente legal como así

también ética, pero que una subsiguiente reinterpretación de la ley halló que era ilegal”.⁴

¿Qué dicen los empresarios al respecto? En un discurso titulado “Guilty Before Trial” (Culpable antes del Juicio) (18 de mayo de 1950), Benjamin F. Fairless, entonces Presidente de United States Steel Corporation, dijo:

“Caballeros, no tengo que decirles que si persistimos en este sistema de leyes y si las aplicamos imparcialmente contra todos los infractores, casi todas las empresas de Estados Unidos, grandes y pequeñas, van a tener que ser dirigidas desde Atlanta, Sing Sing, Leavenworth, o Alcatraz”.

El trato legal otorgado a los verdaderos criminales es mucho mejor que el otorgado a los empresarios. Los derechos del criminal están protegidos por leyes objetivas, métodos objetivos, reglas objetivas de evidencia. Se presume que un criminal es inocente hasta que se pruebe lo contrario. Sólo los empresarios, productores, proveedores, abastecedores, los Atlas que cargan con toda nuestra economía sobre sus hombros, son considerados culpables por *su naturaleza* y están obligados a probar su inocencia, sin ningún criterio explicativo de inocencia o prueba y son dejados a merced del antojo, el favor, o la malicia de cualquier político en busca de publicidad, cualquier partidario del estatismo conspirativo, cualquier mediocre envidioso que podría aprovechar para abrirse camino en un trabajo burocrático y que palpa un yen para hacer que cierta confianza quede dañada seriamente.

La mejor clase o los más honorables de los funcionarios públicos han protestado reiteradamente contra la naturaleza no objetiva de las leyes antimonopólicas.

En el mismo discurso, el señor Fairless cita una declaración hecha por Lowell Mason, quien formó parte, luego, de la Comisión Federal de Comercio:

“El comercio estadounidense está siendo acosado, desan- grado y aun obligado por la fuerza bajo un collage de leyes entremezcladas, muchas de las cuales son incom- prensibles, inexigibles e injustas.

Hay tal confusión general de leyes reguladoras del co- mercio interestatal que el Gobierno literalmente pue- de encontrar cargos para entablar juicio por cualquier cuestión que elija perseguir. Digo que este sistema es escandaloso”.

Adicionalmente, el Sr. Fairless cita un comentario es- crito por el juez de la Corte Suprema de Justicia Jackson cuando era titular de la División Antimonopolios del Depar- tamento de Justicia:

“Es imposible que un abogado determine qué conduc- ta empresarial será declarada legal por las Cortes. Esta situación es embarazosa para los empresarios deseosos de obedecer la ley y para los funcionarios que intenten implementarla”.

Ese bochorno, sin embargo, no es compartido por todos los miembros del gobierno. El libro de Fleming cita la si- guiente declaración hecha por Emanuel Celler, Presidente de la Comisión de Justicia de la Cámara de Diputados, en un simposio de la Asociación de Abogados del Estado de Nueva York, en enero de 1950:

“Quiero hacer constar que me opondría vigorosamente a todas las leyes antimonopólicas que traten de parti- cularizar infracciones, emitiendo leyes particulares que reemplacen los principios generales. La ley debe ser fluida, permitiendo una sociedad dinámica”.⁶

Quiero poner en claro que “ley fluida” es un eufemismo por el “*poder arbitrario*”, que la “*fluidez*” es la característica principal de la ley bajo cualquier dictadura y que el tipo de “*sociedad dinámica*” cuyas leyes son tan fluidas que inun- dan y ahogan a un país pueden verse en la Alemania nazi o en la Rusia soviética.

La ironía trágica de ese asunto es el hecho de que las leyes antimonopólicas fueron creadas y, hasta el día de hoy, sostenidas, por los así llamados “conservadores”, los supuestos defensores de la libre empresa. Ésta es una prueba sombría del hecho de que el capitalismo nunca ha tenido defensores filosóficos correctos y una medida de la magnitud en la cual a sus supuestos campeones les faltaron ciertos principios políticos, conocimientos de economía y comprensión de la naturaleza del poder político. El concepto de libre competencia, aplicado a la fuerza por la ley es una grotesca contradicción en términos. Significa: forzar a las personas a ser libres a punta de pistola. Significa: proteger la libertad de la gente por la regla arbitraria de edictos burocráticos irrefutables.

¿Cuáles fueron las causas históricas que condujeron a la aprobación de la Ley Sherman? Cito el libro del Sr. Neale:

“El ímpetu que había detrás del movimiento por la legislación temprana ganó fuerza durante 1870 y 1880... Después de la Guerra Civil los ferrocarriles con sus privilegios, estatutos y subsidios se convirtieron en los principales objetos de sospecha y hostilidad. Surgieron muchos organismos con nombres reveladores como la ‘Liga Nacional Antimonopolios del Ferrocarril de Carga de bajo Precio’”.⁶

Éste es un ejemplo elocuente de empresarios sirviendo como chivos expiatorios, asumiendo la culpa por los pecados de los políticos. Fueron los privilegios políticamente concedidos, los estatutos y subsidios a los ferrocarriles contra los cuales la gente se rebeló; fueron esos privilegios los que habían colocado a los ferrocarriles del oeste fuera del alcance de la competencia y les habían dado un poder monopólico, con todos sus consiguientes abusos. Pero el remedio, convertido en ley por un Congreso Republicano, consistió en destruir la libertad de los empresarios y en extender el poder de los controles políticos sobre la economía. Si usted desea observar la verdadera tragedia estadounidense, compare la motivación ideológica de las leyes antimonopólicas con sus resultados reales. Cito del libro del Sr. Neale:

“Parece probable que la desconfianza estadounidense hacia todas las fuentes de poder desenfrenado sea un motivo más enraizado y persistente enquistado detrás de la política antimonopolios que cualquier convicción económica o cualquier tendencia política radical. Esta desconfianza puede verse en muchas esferas de la vida estadounidense... Está expresada en la teoría del ‘sistema de frenos y contrapesos’ y en el de la ‘división de poderes’. En Estados Unidos el hecho de que algunos hombres tengan poder sobre las actividades y fortunas de otros es a veces reconocido como inevitable pero nunca es aceptado como satisfactorio. Siempre se espera que cualquier titular de un poder particular *ya sea político o económico*, esté sujeto a la amenaza de usurpación por otras autoridades... [Las cursivas son mías]

Junto con esta motivación básica contra los monopolios está su confianza en el proceso legal y en la solución judicial antes que en la regulación administrativa. La famosa prescripción de la Declaración de Derechos de Massachussets ‘con el fin de tener un gobierno de leyes y no de hombres’, es una cita estadounidense favorita y esencial para comprender la ley antimonopolios. Sin este factor sería imposible explicar el grado de aceptación, tan asombroso para quienes están fuera de Estados Unidos, otorgado a la política antimonopolios por esos intereses, especialmente los intereses de los ‘grandes empresarios’, que están frecuente y dispendiosamente sujetos a su disciplina”.⁷

Ésta es la tragedia de lo que ocurre con las intenciones humanas sin una teoría filosófica claramente definida para guiar su implementación práctica. La primera sociedad libre en la historia destruyó su libertad en nombre de la protección a la libertad. El fracaso en diferenciar entre poder político y económico dejó a los hombres suponer que la coerción podría ser un “contrapeso” adecuado para la producción, que ambas eran actividades del mismo orden que podían operar como un “freno” mutuo, que la “autoridad” de un empresario y la “autoridad” de un burócrata eran rivales intercambiables para la misma función social. En la búsqueda por

“un gobierno de leyes y no de hombres”, los defensores de la ley antimonopolios entregaron toda la economía estadounidense al poder de un gobierno de hombres tan arbitrario como lo sería el de cualquier dictadura.

A falta de algún criterio de juicio racional, la gente trató de juzgar los asuntos inmensamente complejos de un mercado libre por un estándar tan superficial como el tamaño. Aún se puede oír en estos días que: “la gran empresa”, “el gran gobierno” o “el gran trabajo” son denunciados como amenazas para la sociedad, sin reparos por la naturaleza, la fuente o la función de ese “tamaño” como si el tamaño, como tal, fuera malo. Este tipo de razonamiento significaría que un gran genio como Edison y un gran gángster como Stalin fueran igual de malos: uno inundó el mundo de valores inconmensurables y el otro con masacres sin medida, pero ambos lo hicieron en una escala muy grande. Dudo que alguien pretenda igualar a estos dos, pero ésta es la diferencia concreta entre la gran empresa y el gran gobierno. La única manera por la cual un gobierno puede volverse grande es la fuerza física; la única manera auténtica por la cual un negocio puede volverse más y más grande, en una economía libre, es el éxito productivo.

El único factor real necesario para la existencia de la libre competencia es: el funcionamiento sin estorbos, sin obstrucciones del mecanismo de mercado libre. La única acción que un gobierno puede tomar para proteger la libre competencia es: laissez faire, que, en traducción libre, significa: no meter sus manos. Pero las leyes antimonopólicas establecieron condiciones exactamente opuestas y lograron los resultados exactamente opuestos a los que pretendían lograr.

No hay forma de legislar la competencia; no hay estándares por los cuales se podría definir quién debería competir con quién, cuántos competidores deberían existir en algún campo determinado, cuáles deberían ser sus fuerzas relativas o sus así llamados “mercados relevantes”, qué precios deberían cobrar, qué métodos de competencia son “justos” o “injustos”. Nada de esto puede contestarse, porque éstas precisamente son las preguntas que pueden contestarse sólo por el mecanismo de un mercado libre.

Sin principios, estándares o criterios para guiarla, la jurisprudencia antimonopolios es el registro de setenta años de sofismas,

casuística, sofisticadas distinciones, tan absurdas y distantes de algún contacto con la realidad como los debates de los escolásticos medievales. Con sólo esta diferencia, los escolásticos tuvieron mejores razones para las preguntas que plantearon y, ni la vida de algún humano específico ni su patrimonio dependió del resultado de sus debates.

Déjeme darle algunos ejemplos de casos antimonopolios. En el caso de *Associated Press versus Estados Unidos de 1945*, *Associated Press* fue hallada culpable, porque sus estatutos restringían su cantidad de afiliados y para los periódicos nuevos era muy difícil asociarse. Cito del libro del Sr. Neale:

“Se alegó en defensa de *Associated Press* que había otras agencias de noticias de las cuales los nuevos candidatos podían obtener sus noticias... La Corte sostuvo que... *Associated Press* estaba colectivamente organizada de forma que aseguraba ventajas competitivas a los miembros sobre los no miembros y, como tal, operaba restringiendo la competencia, si bien los no miembros *no estaban necesariamente impedidos en absoluto de competir* [El servicio noticioso de *Associated Press* fue considerado un servicio tan importante que] manteniendo la exclusividad para ellos, los miembros de la asociación *imponen una privación real sobre los potenciales competidores*... No es excusa que los miembros hayan fundado ese servicio... por sí mismos; los nuevos competidores deben tener permiso para compartirlo *en términos razonables* a menos que les sea factible competir sin ese servicio”. [Las cursivas son mías]⁸

¿Los *derechos* de quién son violados? ¿Y el antojo de quién es implementado por el poder de la ley? ¿Qué califica a uno para ser “un potencial competidor”? Si yo decidiese comenzar a competir con General Motors mañana, ¿qué parte de sus instalaciones tendrían que compartir conmigo para hacer “factible” que yo pueda competir con ellos?

En el caso *Milgram versus Loew's de 1951*, el rechazo sostenido de los principales distribuidores de películas a permitir estrenos en autocines se consideró prueba de colusión.

Cada compañía distribuidora tenía razones obviamente válidas para rechazar esto y la parte defensora argumentó que cada una había tomado su decisión independientemente sin conocer las decisiones de las demás. Pero el Tribunal sentenció que “las prácticas comerciales conscientemente paralelas” son prueba suficiente de conspiración y que “resultan innecesarias mayores pruebas de la existencia de un acuerdo real entre los acusados”. La Corte de Apelaciones sostuvo esa decisión, sugiriendo que la prueba de acción paralela debía transferir la carga de las pruebas a los acusados “para eliminar la inferencia de una acción conjunta”, lo cual ellos, aparentemente, no habían justificado.

Considere por un momento las implicancias de este caso. Si tres empresarios alcanzan en forma independiente la misma decisión comercial, ¿tienen que probar que no conspiraron? O si dos empresarios adoptan una política comercial inteligente realizada por un tercero ¿deberían abstenerse de adoptarla, por temor a un juicio por colusión? O si la adoptan, ¿se vería el tercero arrastrado ante un tribunal y acusado de colusión, sobre la base de acciones tomadas por dos hombres de los cuales él nunca había oído hablar? ¿Y de qué manera, entonces, deberá él “justificar” su presunta culpabilidad y probar su inocencia?

En el caso de las patentes, las leyes antimonopólicas parecen respetar el derecho del dueño de una patente, siempre que él solo utilice la patente y no la comparta con nadie más. Pero si él opta por no involucrarse en una guerra de patentes con un competidor que tiene patentes de la misma categoría general y ambos deciden abandonar esa política alegadamente “competitiva y destructiva” de la cual los empresarios son tantas veces acusados y deciden poner en un fondo común sus patentes y licenciarlas a otros fabricantes de su elección, entonces las leyes antimonopólicas los castigarán severamente a ambos. Las penas, en casos de alianzas de explotación de patentes, involucran medidas coactivas que autorizan el uso de las patentes a cualquiera y a todos los que quieran, o a la directa confiscación de las patentes.

Cito del libro del Sr. Neale:

“El licenciamiento obligatorio de patentes, incluso las patentes válidas, legalmente adquiridas a través de los

esfuerzos de investigación de los empleados de la compañía, no pretende ser un castigo sino una forma por la cual compañías rivales pueden ingresar al mercado... En el caso I.C.I. y duPont de 1952, por ejemplo, el Juez Ryan... ordenó el licenciamiento forzoso de las patentes existentes en los dominios en los cuales se aplicaban sus acuerdos restrictivos y de las mejoras a esas patentes, pero no de las patentes nuevas en esos dominios. En este caso se otorgó un remedio auxiliar que se ha vuelto común en estos últimos años. A ambos, I.C.I. y duPont se les ordenó proveer a los solicitantes, a un precio razonable, de manuales técnicos que mostraran en detalle cómo se utilizaban las patentes”.⁹

¡Esto, preste atención, no es considerado “punitivo”!

¿Las mentes, la habilidad, los logros y los derechos *de quién* son aquí sacrificados y en beneficio inmerecido de quién?

La decisión más alarmante de los tribunales en esta sombría progresión (hasta, pero sin incluir, el año 1961) fue redactada —como uno casi esperaría— por un distinguido “conservador”, el juez Learned Hand. La víctima fue ALCOA. El caso fue *United States versus Aluminium Company Of America de 1945*.

Bajo las leyes antimonopolios, el monopolio como tal, no es ilegal; lo que es ilegal es el “intento de monopolizar”. Para declarar culpable a ALCOA, el juez Learned Hand tuvo que encontrar pruebas de que ALCOA había tomado una acción agresiva para excluir a los competidores del mercado. Aquí está el tipo de evidencia que encontró y en el cual basó el fallo que ha bloqueado la gestión de una de las máximas empresas industriales de América. Cito de la opinión del Juez Hand:

“No fue inevitable que [ALCOA] siempre debiese anticipar los incrementos en la demanda por lingotes y debiese estar preparada para suministrarlos. Nada la obligó a mantenerse doblando y re-doblando su capacidad antes de que los otros entraran en el segmento. Insiste en que nunca excluyó a los competidores; pero no podemos pensar ninguna exclusión más efectiva que

la de aceptar progresivamente cada nueva oportunidad a medida que se abría, y afrontar cada solicitud nueva con nueva capacidad ya insertada en una gran organización, con la ventaja de la experiencia, las conexiones y el personal de elite”.¹⁰

Aquí, el significado y el propósito de las leyes antimonopólicas se muestran manifiesta y explícitamente; el único significado y propósito que estas leyes podrían tener ya sea que sus autores lo pretendieran o no, es penalizar la habilidad por ser hábil, penalizar el éxito por ser exitoso y el sacrificio del genio productivo frente a las demandas de la mediocridad envidiosa.

Si tal principio fuera aplicado a toda la actividad productiva, si un hombre inteligente tuviera prohibiciones para “aceptar toda nueva oportunidad a medida que ésta se presenta” por temor a desalentar a algún cobarde o estúpido que pudiera desear competir con él, significaría que ninguno de nosotros, en cualquier profesión, debería aventurarse, o elevarse, o mejorar, porque cualquier forma de progreso personal, sea la mayor velocidad de un mecanógrafo, o el cuadro del artista más genial, o el mayor porcentaje de curaciones de un médico, puede desalentar a los novatos que aún no se han iniciado, pero que esperan comenzar a competir por llegar a la cima.

Como un detalle pequeño, pero supremo, citaré la nota al pie del Sr. Neale de su explicación del caso ALCOA:

“Es de cierto interés advertir que la base principal por la cual los escritores económicos han condenado el monopolio del aluminio, ha sido precisamente que ALCOA falló en forma consistente en aprovechar oportunidades de expansión y así subestimó la demanda del metal del que en Estados Unidos tristemente escaseaba al comienzo de ambas Guerras Mundiales”.¹¹

Ahora le pido que tenga en mente la naturaleza, la esencia y el historial de las leyes antimonopólicas, cuando mencione el clímax postrero que hace parecer insignificante al resto de ese sórdido historial: el caso General Electric de 1961.

La lista de acusados en ese caso es como una lista de honor de la industria del equipamiento eléctrico: General Electric, Westinghouse, Allis-Chalmers y otras veintiséis compañías más pequeñas. Su crimen fue haberlo abastecido a usted de todas las comodidades y los beneficios inigualables de la era eléctrica, desde la tostadora eléctrica hasta generadores de energía. Es por este crimen que fueron castigados ya que no podían haber abastecido nada de eso ni permanecer en el negocio, sin violar las leyes antimonopólicas.

El cargo en su contra fue que habían hecho acuerdos secretos para fijar los precios de sus productos y ajustar sus ofertas. Pero sin tales acuerdos, las grandes compañías podrían haber establecido precios tan bajos que los más pequeños habrían sido incapaces de igualarlos y habrían quedado fuera del negocio, después de lo cual las grandes empresas habrían enfrentado la prosecución de causas, bajo estas mismas leyes antimonopolios, por el “intento de monopolizar”.

Cito de un artículo de Richard Austin Smith titulado “La increíble conspiración eléctrica” en *Fortune* (abril y mayo de 1961): “Si G.E. tuviera el 50 por ciento del mercado, incluso compañías fuertes como I-T-E Circuit Breaker podrían ser heridas mortalmente”. Este mismo artículo muestra que los acuerdos de fijación de precios no beneficiaron a General Electric, operaron en su demérito; que General Electric fue, efectivamente, “el idiota del cual todos se aprovecharon”, y que sus ejecutivos lo sabían, habían querido salir de la figura de la “colusión”, pero no tuvieron opción (debido a la ley antimonopolios y otras regulaciones del gobierno).

La mejor evidencia de que las leyes antimonopólicas fueron un factor principal que llevó a la “colusión” en la industria de los electrodomésticos puede observarse en la secuela de ese caso, en la cuestión del “acuerdo concertado”. Cuando General Electric anunció que intentaba fijar los mínimos precios posibles, fueron las compañías más pequeñas, el gobierno y la División Antimonopolios, quienes se opusieron.

El artículo del Señor Smith menciona que las reuniones de los “conspiradores” comenzaron como resultado de la O.P.A. (Oficina de Administración de Precios). Durante la guerra, los precios de los equipos eléctricos *fueron fijados por el gobierno* y los ejecutivos de la industria de electro-

domésticos mantuvieron reuniones para acordar una política común. Continuaron con esta práctica, luego de la abolición de la O.P.A.

¿Por qué estándar concebible la política de fijación de precios puede ser un crimen cuando es practicada por empresarios, pero es considerada un beneficio público cuando la realiza el gobierno? Hay muchas industrias en tiempos de paz, el transporte, por ejemplo, cuyos precios son establecidos por el gobierno. Si la fijación de precios hace daño a la competencia, a la industria, a la producción, a los consumidores, a toda la economía y al bien común, como lo han sostenido los defensores de las leyes antimonopolios ¿cómo puede, esa misma política dañina, volverse beneficiosa en manos del gobierno? Ya que no hay una respuesta racional a esta pregunta, sugiero que se cuestione acerca del conocimiento económico, los propósitos y los motivos de los defensores de la ley antimonopolios.

Las compañías de electrodomésticos no opusieron resistencia al cargo de “conspiración”. Declararon “*nolo contendere*”, lo cual significa: “*No quiero contender*”. Lo hicieron, porque las leyes antimonopólicas representaban un peligro tan mortal ante cualquier intento por defenderse cuando la defensa se vuelve virtualmente imposible. Estas leyes disponen que una empresa declarada culpable de violar la ley antimonopolios puede ser demandada por *triples agravios* por cualquier cliente que pudiese afirmar que fue perjudicado. En un caso de una escala de tal magnitud como el de la industria de electrodomésticos, esa clase de juicio de triple agravio podría hacer quebrar a todos los acusados. Con esa clase de amenaza suspendida sobre él, ¿quién podría tomar o tomará el riesgo de ofrecer una defensa en un tribunal donde no hay leyes objetivas, ni estándares objetivos de culpabilidad o inocencia y ninguna forma objetiva de evaluar los riesgos?

Intente proyectar la magnitud del clamor de indignación y cuál sería la protesta que se oiría públicamente a nuestro alrededor, si algún otro grupo de hombres, alguna minoría, fuera sometida a un juicio en el cual la defensa fuera imposible, o en el cual las leyes prescribieran que la más seria ofensa, la más peligrosa, es la defensa.

Por cierto que con relación a los verdaderos criminales sucede lo opuesto: cuanto más serio el crimen, más gran-

des las precauciones y las protecciones prescriptas por la ley para darle una oportunidad y el beneficio de la duda al acusado. Son sólo los empresarios quienes tienen que ir al tribunal, atados y amordazados.

Ahora, ¿qué inició la investigación del gobierno en la industria de electrodomésticos? El artículo del Sr. Smith sostiene que la investigación comenzó por las quejas de T.V.A. (Autoridad del Valle de Tennessee) y las demandas del senador Kefauver. Esto fue en 1959, bajo la Administración Republicana de Eisenhower.

Cito del *Times* del 17 de febrero de 1961:

“A menudo al Gobierno le resulta muy difícil recoger evidencia en los casos de monopolio, pero esta vez fue más sencillo. En octubre de 1959, cuatro empresarios de Ohio fueron sentenciados a la cárcel después de alegar ‘no quiero contender’ en un caso antimonopolio (uno de ellos se suicidó camino a la cárcel). Esta noticia les envió un escalofrío a los ejecutivos de las empresas de electrodomésticos bajo investigación y algunos acordaron atestiguar en contra de sus colegas pidiendo la seguridad de la inmunidad. Con la evidencia recogida de ellos (la mayoría está todavía con sus compañías), el Gobierno encaró su caso”.

No son gánsteres, chantajistas o traficantes de drogas los que están aquí siendo cuestionados en tales términos, sino empresarios, miembros productivos, creativos, eficientes, competentes de la sociedad. Aun las leyes antimonopólicas, ahora, en esta nueva fase, están aparentemente dirigidas a transformar el negocio en un sub-mundo, con informantes, soplones, traidores, “tratos” especiales y todo lo demás que conforma la atmósfera de *Los Intocables*.

Siete ejecutivos de la industria de electrodomésticos fueron sentenciados a prisión. Nunca sabremos qué ocurrió por detrás del escenario o en las negociaciones entre las compañías y el gobierno. ¿Fueron esos siete los responsables de la supuesta “conspiración”? ¿Si existe culpa, fueron ellos más culpables que otros? ¿Quién los delató y por qué? ¿Se les tendió una trampa? ¿Fueron traicionados? ¿Los propósitos, ambiciones, o

metas de quién se alcanzaron con su inmolación? No lo sabemos. Bajo un entorno como el creado por las leyes antimonopolios, no hay forma de saberlo. Cuando estos siete hombres, que no podían defenderse, entraron en la sala del tribunal para oír sus sentencias, sus abogados dirigieron la palabra al juez suplicando misericordia.

Cito del mismo artículo del *Times*: “Primero ante el tribunal llegó el abogado de... un vicepresidente de Westinghouse, a suplicar clemencia. Su cliente, dijo el abogado, era miembro de la junta parroquial de la Iglesia Episcopal de San Juan en Sharon, Pennsylvania y un asistencial de caridad para los niños lisiados”. Otro abogado de la defensa explicó que su cliente era “el director de un club de niños en Schenectady, Nueva York y presidente de una campaña para crear un nuevo seminario jesuita en Lenox, Massachussets”.

No fueron los logros de estos hombres o su habilidad productiva o su talento gerencial o su inteligencia o sus derechos lo que sus abogados encontraron necesario citar, sino su “servicio” altruista en el “bienestar de los necesitados”. Los necesitados tenían un derecho al bienestar, pero quienes lo producían y proveían no. El bienestar y los derechos de los productores no fueron considerados merecedores de respeto o reconocimiento. Ésta es la crítica más irrecusable del estado actual de nuestra cultura.

El toque final en esa farsa absolutamente horripilante fue la declaración del Juez Ganey. Dijo: “lo que está realmente en peligro aquí es la supervivencia del tipo de economía bajo la cual Estados Unidos ha alcanzado la grandeza, el Sistema de Libre Empresa”. Lo dijo, en tanto asestaba el golpe más desestabilizador que el sistema de libre empresa jamás había soportado, mientras condenaba a la cárcel a siete de sus mejores representantes y declaraba, así, que la misma clase de hombres que dieron grandeza a Estados Unidos, los empresarios, serían ahora tratados, por su naturaleza y profesión, como criminales. En la persona de estos siete hombres, era al sistema de libre empresa lo que sentenciaba.

Estos siete hombres fueron mártires. Fueron tratados como animales de sacrificio, fueron sacrificios humanos, tan verdaderos y más crueles que los sacrificios humanos ofrecidos por los salvajes prehistóricos en la selva.

Si usted se preocupa por la justicia para las minorías, recuerde que los empresarios son una pequeña minoría, una minoría muy pequeña, comparada con el total de las hordas incivilizadas en la tierra. Recuerde cuánto debe usted a esta minoría y que la persecución ignominiosa perdura. Recuerde también que la mínima minoría en la tierra es el individuo. Aquellos que niegan los derechos del individuo, no pueden proclamar ser defensores de las minorías.

¿Qué deberíamos hacer al respecto? Deberíamos demandar una reexaminación y una revisión de toda la cuestión de las leyes antimonopólicas. Deberíamos desafiar su base filosófica, política, económica y moral. Deberíamos tener una Unión de Libertades Civiles para los empresarios.

La revocación de las leyes antimonopolios debería ser nuestro fin último; requerirá una larga lucha intelectual y política; pero, mientras tanto y como un primer paso, deberíamos exigir que las penas de cárcel que aplican estas leyes sean abolidas. Ya es suficientemente malo que los hombres sufran penas financieras como multas bajo tales leyes que todo el mundo admite que no son objetivas, que son contradictorias, e indefinibles, dado que no hay dos juristas que puedan ponerse de acuerdo sobre su significado y aplicación; es obsceno imponer sentencias de prisión bajo leyes de una naturaleza tan controvertida. Deberíamos poner fin a la afrenta de enviar a la cárcel a hombres por romper leyes incomprensibles que no pueden evitar quebrantar.

Los empresarios son el único grupo que distingue el capitalismo y la forma de vida americana del estatismo totalitario que se traga al resto del mundo. Todos los demás grupos sociales, obreros, agricultores, profesionales, científicos, soldados, subsisten bajo las dictaduras, si bien subsisten bajo cadenas, bajo el terror, el sufrimiento y la auto-destrucción progresiva. Pero no hay un grupo tal como los empresarios bajo una dictadura. Su lugar está ocupado por matones armados: por burócratas y comisarios. Los empresarios son el símbolo de una sociedad libre, el símbolo de Estados Unidos. Si perecieran, la civilización perecería. Pero si usted desea luchar por la libertad, debe empezar

por pelear por sus representantes no recompensados, no reconocidos, ignorados, pero los más representativos, los empresarios estadounidenses.

Referencias:

1. A. D. Neale, Las leyes antimonopolios de los Estados Unidos: Un estudio de la Competencia obligada por ley, Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press, 1960.
2. Ibid., p. 13.
3. Los 10.000 mandamientos: Historia de las leyes antimonopolios, Nueva York: Prentice-Hall, 1951.
4. Ibid., pp. 16-17.
5. Ibid., p. 22.
6. Neale, p. 23.
7. Ibid., pp. 422-423.
8. Ibid., pp. 70-71.
9. Ibid., p. 410.
10. Ibid., p. 114.
11. Ibid. 4.

4. ANTIMONOPOLIO

Alan Greenspan

Basado en un escrito dado en el Seminario Antimonopolio de la National Association of Business Economists, Cleveland, 25 de septiembre de 1961. Publicado por Nathaniel Branden Institute, Nueva York, 1962.

El mundo del antimonopolio tiene reminiscencias de *Alicia en el país de las maravillas*: todo aparenta ser, pero simultáneamente aparenta no serlo. Es un mundo en el cual la competencia es aplaudida como el axioma básico y principio orientador, aunque “demasiada” competencia es condenada como “encarnizada”.

Es un mundo donde las acciones diseñadas para limitar la competencia son tildadas de criminales cuando las realizan los empresarios, pero son ensalzadas como “iluminadas” cuando las dispone el gobierno. Es un mundo en el cual la ley es tan ambigua que los empresarios no tienen forma de saber si sus acciones específicas serán declaradas ilegales hasta que oyen el veredicto del juez, luego de realizados los hechos.

En vista de la confusión, las contradicciones y la minuciosidad legalista que caracteriza el dominio del antimonopolio, propongo que todo el sistema antimonopolista sea sometido a revisión. Es necesario verificar y estimar: (a) las raíces históricas de las leyes antimonopolios y (b) las teorías económicas sobre las cuales se basan esas leyes.

Los estadounidenses siempre hemos temido a la concentración de poder arbitrario en manos de los políticos. Antes de la Guerra Civil, pocos les atribuían tal poder a los empresarios. Se sabía que los funcionarios gubernamentales tenían el poder legal de imponer obediencia mediante el uso de la fuerza física y que los empresarios no. Un empresario necesitaba a los clientes. Tenía que atender los intereses personales de éstos.

Esta valoración del tema cambió rápidamente en la secuela inmediata de la Guerra Civil, en particular con la llegada de la era del ferrocarril. Supuestamente, los ferrocarriles no tenían el apoyo de la fuerza legal. Pero para los agricultores del oeste, los ferrocarriles parecieron tener el poder arbitrario previamente atribuido sólo al gobierno. Los ferrocarriles parecieron estar libres de las leyes de la competencia.

Parecían capaces de cobrar tarifas calculadas para confinar a los agricultores a la siembra de granos, ni más altas ni más bajas. La protesta de los agricultores se plasmó en el movimiento Nacional Agrícola, la organización responsable de la aprobación del Acta de Comercio Interestatal de 1887.

Los gigantes industriales, como Standard Oil Trust de Rockefeller, que crecieron durante este período, también fueron considerados invulnerables a la competencia, a la ley de la oferta y la demanda. La reacción pública contra los emporios culminó en el Acta Sherman de 1890.

Se dijo entonces –como se dice todavía hoy– que las empresas, si se les daba libertad, necesariamente se desarrollarían en una institución investida de poder arbitrario. ¿Es válida esta afirmación? ¿El período posterior a la Guerra Civil dio nacimiento a una forma nueva de poder arbitrario? ¿O siguió siendo el gobierno fuente de tal poder, con las empresas proveyendo meramente un nuevo medio a través del cual ejercerlo? Ésta es la cuestión histórica crucial.

Los ferrocarriles se desarrollaron en el Este, antes de la Guerra Civil, en dura competencia entre sí, como también con formas antiguas de transporte, lanchas, barcos y carros. Para 1860 se levantó un clamor político que exigía que los ferrocarriles se extendieran hacia el Oeste e integraran California a la nación: el prestigio nacional estaba en peligro. Pero el volumen de tránsito lejos del Este populoso era insu-

ficiente para movilizar al transporte comercial hacia el Oeste. La ganancia potencial no garantizaba el pesado costo de inversión en medios de transporte. En nombre de la “política pública” fue que, por consiguiente, se decidió subsidiar los ferrocarriles en su movimiento hacia el Oeste.

Entre 1863 y 1867, cerca de 400 millones de hectáreas de tierras fiscales fueron otorgadas a los ferrocarriles. Dado que estas concesiones se hicieron para “trayectos individuales”, ningún otro ferrocarril podía competir por el tráfico en la misma área en el Oeste. Además las formas alternativas de competencia (carros, barcos, etc.) no podían permitirse desafiar a los ferrocarriles en el Oeste. Así, con la ayuda del gobierno federal, un segmento de la industria del ferrocarril pudo liberarse de los avatares de la competencia que habían prevalecido en el Este.

Como podía esperarse, los subsidios atrajeron al tipo de promotores que siempre existen al costado de los medios empresariales y que constantemente buscan un “negocio fácil”. Muchos de los nuevos ferrocarriles occidentales se construyeron miserablemente: no se construyeron para trasladar tráfico, sino para adquirir concesiones de tierras.

Los ferrocarriles del Oeste fueron verdaderos monopolios en el sentido literal de la palabra. Pudieron y lo hicieron, conducirse con un aura de poder arbitrario. Pero ese poder no se derivó del libre mercado. Emanó de subsidios y restricciones gubernamentales.¹

Cuando, finalmente, el tráfico del Oeste aumentó hasta niveles que podían sostener a otros medios de transporte rentables, el poder monopólico de los ferrocarriles fue restringido. A pesar de sus privilegios iniciales, fueron incapaces de resistir la presión de la libre competencia.

Mientras tanto, sin embargo, había tenido lugar un fatal cambio radical en nuestra historia económica: el Acta de Comercio Interestatal de 1887.

Esa Acta no fue demandada para atender los “males” del libre mercado. Como la subsiguiente legislación que reguló los negocios, el Acta fue un intento por remediar las distorsiones económicas que habían creado las anteriores intervenciones gubernamentales, pero de las cuales se culpó al libre mercado.

El Acta de Comercio Interestatal, a su vez, produjo nuevas distorsiones en la estructura y finanzas de los ferrocarriles. En ese momento, se propuso que estas distorsiones fuesen corregidas por medio de más subsidios. Los ferrocarriles estaban al borde del colapso terminal, pero nadie osaba desafiar el mal diagnóstico original para descubrir y corregir la causa real de su enfermedad.

Interpretar la historia del ferrocarril del siglo XIX como “prueba” del fracaso del libre mercado, es un error desastroso. El mismo error que continúa hasta la fecha, fue el temor del siglo XIX a los “trust”.

El más formidable de los trust era Standard Oil. No obstante, al momento de aprobarse el Acta Sherman, un período pre-automotor, toda la industria petrolera representaba menos del 1% del Producto Nacional Bruto y era apenas un tercio de la enorme industria del calzado. No fue el tamaño absoluto de los trust, sino su primacía dentro de las industrias, lo que generaba aprensión. Lo que a los observadores se les olvidó captar, sin embargo, fue el hecho de que el control de Standard Oil, a inicios del siglo, de más del 80% de la capacidad de refinamiento, tenía importante sentido económico y aceleró el crecimiento de la economía estadounidense.

Tal control produjo ganancias obvias en eficiencia, a través de la integración de operaciones bifurcadas, de refinación, marketing y tendido de oleoductos; también hizo que el crecimiento del capital fuera más sencillo y más barato. Los trust se gestaron porque eran las unidades más eficientes en esas industrias que, siendo relativamente nuevas, eran pequeñas para darle sostén a más de una empresa de envergadura.

Históricamente, el desarrollo general de la industria ha seguido este camino: una industria se inicia con algunas firmas pequeñas; con el tiempo, muchas de ellas se juntan; esto eleva la eficiencia e incrementa las ganancias. A medida que el mercado se agranda, firmas nuevas ingresan en el campo, limitando así la cuota de mercado poseída por la firma dominante. Éste ha sido el patrón con que se desarrolló el acero, el petróleo, el aluminio, los envases y otras numerosas grandes industrias.

La tendencia observable de las compañías dominantes de una industria que con el tiempo pierden parte de su cuota de

mercado, no es por causa de la legislación antimonopolios, sino por el hecho de que es difícil impedir que firmas nuevas entren en el mercado cuando aumenta la demanda por un cierto producto. Texaco y Gulf, por ejemplo, se habrían convertido en firmas grandes aun si la original Standard Oil Trust no hubiera sido disuelta. De manera parecida, el predominio de United Steel Corporation sobre la industria siderúrgica medio siglo antes habría sido erosionada con o sin el Acta Sherman.

Se requiere una habilidad extraordinaria para mantener el dominio de más del 50% del mercado de una gran industria en una economía de mercado libre. Requiere habilidad productiva inusual, juicio comercial infalible, esfuerzo implacable en la mejora continua del producto y la técnica. La compañía excepcional que puede retener su cuota de mercado año tras año, década tras década, lo hace por medio de la eficiencia productiva y merece reconocimiento, no condena.

El Acta Sherman puede ser comprensible cuando se la ve como una proyección de los temores del siglo XIX y de la ignorancia en materia económica. Pero es una tontería consumada en el contexto del conocimiento económico actual. Los setenta años siguientes de observación del desarrollo industrial nos deberían haber enseñado algo. Si los intentos por justificar nuestros estatutos antimonopolios sobre bases históricas sostenibles son erróneos y estriban en una mala interpretación de la historia, los intentos por justificarlos sobre bases teóricas sostenibles provienen de una equivocación conceptual todavía más fundamental.

En los primeros tiempos de Estados Unidos, los habitantes disfrutaron de un alto grado de libertad económica. Cada individuo tenía la libertad de producir lo que quería y vender a quienquiera que él escogía, a un precio mutuamente conveniente. Si dos competidores concluían que era de su interés propio fijar políticas de precios conjuntas, eran libres de hacerlo. Si un cliente pedía un descuento a cambio de su operación, una empresa (usualmente un ferrocarril) podría acceder o negarse conforme lo viera adecuado o no. De acuerdo a la economía clásica, que tuvo una influencia profunda en el siglo XIX, la competencia mantendría la economía en equilibrio.

Pero mientras muchas teorías de los economistas clásicos, tal como su descripción del funcionamiento de una

economía libre, eran válidas, su concepto de la competencia era ambiguo y condujo a una confusión en las mentes de sus seguidores. Se entendió, por así decirlo, que la competencia consistía simplemente en producir y vender el máximo posible, tal como lo hace un robot, aceptando de forma pasiva el precio de mercado como una ley de la naturaleza, sin hacer nunca un intento por influir sobre las condiciones del mercado.

Los empresarios de la segunda mitad del siglo XIX, sin embargo, intentaron agresivamente afectar las condiciones de sus mercados haciendo publicidad, modificando las tasas de producción y negociando precios con proveedores y clientes.

Muchos observadores asumieron que estas cosas eran incompatibles con la teoría clásica de la economía. Concluyeron que la competencia ya no funcionaba eficazmente. En el sentido en el cual la habían entendido, la competencia, nunca había operado ni existido, excepto posiblemente en algunos esporádicos mercados agrícolas. Pero en un sentido serio de la palabra, la competencia existió y existe, en el siglo XIX así como también en el presente.

“Competencia” es un sustantivo activo, no pasivo. Se aplica a toda la esfera de la actividad económica, no meramente a la producción, sino también al comercio; implica la necesidad de tomar acciones para incidir sobre las condiciones del mercado en beneficio propio.

El error de los observadores del siglo XIX fue que restringieron una abstracción amplia, la competencia, a un conjunto estrecho de detalles específicos, a la competencia “pasiva” proyectada a partir de su interpretación de la economía clásica. Como resultado, concluyeron que el supuesto “fracaso” de esta falsa “competencia pasiva” invalidaba la estructura teórica total de la economía clásica, incluyendo la comprobación del hecho de que la política de *laissez faire* (no intervenir en absoluto) es el más eficiente y productivo de todos los sistemas económicos posibles. Concluyeron que un mercado libre, por su naturaleza, lleva a su propia destrucción, y llegaron a la grotesca contradicción de tratar de preservar la libertad del mercado por medio de controles estatales, es decir, preservar los beneficios de la política de *laissez faire*, aboliendo el libre mercado.

La cuestión crucial que se les olvidó formular es si la competencia “activa” inevitablemente conduce al establecimiento de monopolios coercitivos, como supusieron, o si una economía de *laissez faire* de competencia “activa” tiene un regulador incorporado que la protege y preserva. Ésa es la cuestión que nosotros debemos examinar ahora.

Un “monopolio coercitivo” es una entidad comercial que puede establecer sus precios y políticas de producción en forma independiente de lo que ocurra en el mercado, con total abstracción acerca de la acción de la competencia y de la ley de oferta y demanda. Una economía dominada por tales monopolios sería rígida y quedaría estancada.

La pre-condición necesaria para la existencia de un monopolio coercitivo es cerrar toda entrada, obstaculizar a todos los productores competidores el ingreso a un espacio determinado. Esto puede realizarse sólo por un acto de intervención gubernamental, en forma de reglas especiales, subsidios, o franquicias. Sin la asistencia estatal, es imposible que un supuesto monopolizador establezca y mantenga sus precios y políticas de producción independientes del resto de la economía, pues si él intenta establecer sus precios y su producción a un nivel elevado eso le produciría ganancias a los nuevos participantes en forma significativa y por encima de los existentes en otros campos, por lo que los competidores de seguro invadirían su actividad.

El regulador en última instancia de la competencia en una economía de libre mercado es el mercado de capitales. Siempre que el capital sea libre de fluir, tenderá a buscar aquellas áreas que ofrecen la tasa máxima de retorno.

El potencial inversor de capital no considera la tasa de rentabilidad efectiva ganada por las compañías dentro de una industria específica. Su decisión respecto de dónde invertir depende de lo que él podría ganar en ese sector particular. Las tasas de beneficio existentes dentro de una industria se calculan en términos de los costos existentes. Tiene que considerar el hecho de que un recién llegado no estará capacitado para lograr de inmediato una estructura de costos tan baja como la de los productores experimentados.

Por consiguiente, la existencia de un libre mercado de capitales no garantiza que un monopolista que disfruta de ganancias

elevadas, necesaria e inmediatamente no se vea confrontando con la competencia. Lo que sí garantiza es que un monopolista cuyas altas ganancias se deban a precios elevados en lugar de bajos costos, pronto se encontrará con que la competencia ha sido creada por vía del mercado de capitales.

El mercado de capitales actúa como regulador de los precios, no necesariamente de las ganancias. Deja a un productor individual libre de ganar tanto como pueda bajando sus costos y aumentando su eficiencia con relación a los otros. Así, se constituye en el mecanismo que genera mayores incentivos para el aumento de la productividad y nos lleva, como consecuencia, a un nivel de vida ascendente.

La historia de Aluminium Company of America (ALCOA) antes de la Segunda Guerra Mundial ilustra el proceso. Definiendo cuál era su interés y su rentabilidad de largo plazo en términos de un mercado creciente, ALCOA mantuvo el precio del aluminio crudo a un nivel compatible con la máxima expansión de su mercado. A tal nivel de precios, sin embargo, las ganancias vendrían sólo por medio de tremendos esfuerzos para mejorar la eficiencia y la productividad.

ALCOA era un monopolio, el único productor de aluminio crudo, pero no era un monopolio coercitivo, es decir, no podía fijar sus precios y sus políticas de producción en forma independiente del universo competidor. De hecho, sólo debido a que la compañía hizo énfasis en la reducción de costos y en la eficiencia, en vez de subir los precios, fue capaz de mantener su posición como productor exclusivo de aluminio crudo por mucho tiempo.

Al analizar los procesos competitivos de una economía de *laissez faire*, uno debe reconocer que los desembolsos de capital (inversiones en una nueva planta y equipamiento ya sea por los productores existentes o por empresas nuevas) no son determinadas sólo por las utilidades actuales. Una inversión se hace o no, dependiendo de la estimación del valor actual neto de las ganancias futuras esperadas. En consecuencia, la cuestión de si un competidor nuevo entrará o no en una industria hasta ahora monopolista, está determinada por los retornos futuros esperados.

El valor actual neto de las ganancias futuras esperadas, de una industria dada, está representado por el valor de mer-

cado de las acciones ordinarias de las compañías en ese campo de la industria.²

Si el valor de las acciones de una compañía particular (o el valor promedio para una industria particular) aumenta, el movimiento significa que se espera un valor actual superior de los ingresos futuros.

La evidencia estadística demuestra que hay correlación entre los valores de las acciones y los desembolsos de capital, no sólo para la industria como un todo, sino también dentro de los principales grupos industriales.³ Además, el tiempo que hay entre las fluctuaciones de los precios de las acciones y las fluctuaciones en correspondencia a los desembolsos de capital es bastante corto, un hecho que implica que el proceso respecto de las nuevas inversiones de capital para con las expectativas de ganancias es relativamente rápido.

Si tal correlación funciona también, como de hecho sucede, considerando los impedimentos gubernamentales actuales para la libertad de los movimientos del capital, uno debe concluir que en un mercado totalmente libre el proceso sería bastante más eficiente.

El movimiento de capitales de una nación, en una economía totalmente libre, estaría empujando permanentemente el capital hacia las áreas rentables y esto controlaría en forma eficaz la competencia de precios y las políticas de producción de las empresas, haciendo que un monopolio coercitivo sea imposible de mantener. Es sólo en la así llamada economía mixta que un monopolio coercitivo puede tener éxito, protegido de la naturaleza de la competencia existente en los mercados de capitales por franquicias, subsidios y privilegios especiales de los reguladores gubernamentales.

En suma: toda la estructura de los estatutos antimonopolios en EE.UU. es un revoltijo de ignorancia e irracionalidad económica. Es el producto: (a) de una burda interpretación de la historia y (b) de teorías económicas bastante ingenuas y ciertamente poco realistas.

En último lugar, algunas personas sostienen que al menos las leyes antimonopolios no han hecho daño. Afirman que si bien el proceso competitivo mismo ya inhibe la acción de los monopolios coercitivos, no hay ningún daño en asegurarse doblemente declarando que ciertas acciones eco-

nómicas son ilegales. Pero la sola existencia de esos estatutos confusos y de esa jurisprudencia contradictoria inhibe a los empresarios de realizar lo que, de otra manera, serían atinados emprendimientos productivos. Nadie sabrá jamás qué nuevos productos, procesos, máquinas y consorcios con ahorro de costos no llegaron a tener vida, aniquilados antes de nacer por el Acta Sherman. Nadie jamás podrá estimar el precio que hemos pagado por esa Acta que, por inducir a un menor uso del capital en forma efectiva, hemos accedido a un nivel de vida inferior al que de otra manera habríamos logrado.

Sin embargo, no se requiere ninguna especulación para evaluar la magnitud de la injusticia y el daño causado a las carreras, las reputaciones y las vidas de los ejecutivos encarcelados bajo cargos de violación de las leyes antimonopolios.

Aquellos que alegan que el propósito de las leyes anti-monopolio es proteger la competencia, la empresa y la eficiencia, necesitan que se les recuerde la siguiente cita de la acusación del Juez Learned Hand de las así llamadas prácticas monopólicas de ALCOA.

“ALCOA debió anticiparse a los incrementos en la demanda por lingotes y debió estar preparada para suministrarlos. Nada la obligó a mantenerse sin doblar o triplicar su capacidad antes que los otros entraran en el segmento. Insiste en que nunca excluyó a los competidores; pero no podemos pensar ninguna exclusión más efectiva que la de aceptar progresivamente cada nueva oportunidad a medida que se abrían y afrontar cada nueva solicitud con nueva capacidad ya preparada dentro de una gran organización, con la ventaja de la experiencia, las conexiones y el personal de elite”.

ALCOA fue condenada por ser demasiado exitosa, demasiado eficiente y una competidora demasiado buena. Cualquier daño que las leyes antimonopolios pudieron haberle hecho a la economía estadounidense, cualquier distorsión en la estructura de capital de la Nación que pudiesen haber creado problemas, son menos desastrosos que el hecho del

propósito efectivo, el intento oculto y la práctica existente de las leyes antimonopolios en los Estados Unidos que han llevado a condenar a miembros productivos y eficientes de nuestra sociedad por ser “productivos y eficientes”.

Referencias:

1. Estoy en deuda con Ayn Rand porque fue ella quien identificó este principio. Ver sus “Notas sobre la historia de la libre empresa de Estados Unidos” (capítulo 7).
2. Alan Greenspan, “Stock Prices and Capital Evaluation”. Escrito entregado antes de una sesión conjunta de la American Statistical Association y la American Finance Association el 27 de diciembre de 1959.
3. Para un análisis detallado de esta correlación, ver Alan Greenspan, “Business Investment Decisions and Full Employment Models”; American Statistical Association, 1961, Proceedings of the Business and Economic Statistics Section.

5. FALACIAS COMUNES SOBRE EL CAPITALISMO

Nathaniel Branden

Estos artículos aparecieron originalmente en “Intellectual Ammunition Department” de The Objectivist Newsletter. Son respuestas breves a las preguntas económicas más frecuentemente formuladas por los lectores, preguntas que reflejan los conceptos más ampliamente equivocados y generalizados acerca del capitalismo.

MONOPOLIOS

**EN UNA SOCIEDAD CAPITALISTA DE
LAISSEZ FAIRE, ¿QUÉ RAZÓN
IMPEDIRÍA LA FORMACIÓN DE
MONOPOLIOS PODEROSOS CAPACES
DE TOMAR EL CONTROL DE TODA LA
ECONOMÍA?**

Una de las peores falacias en el campo de la economía, propagada por Karl Marx y aceptada por casi todo el mundo, incluyendo a muchos empresarios, es la noción de que

el desarrollo de los monopolios es un resultado inevitable e intrínseco del funcionamiento de una economía libre, no regulada. En realidad, lo que es cierto es exactamente lo opuesto. Es un mercado libre el que imposibilita la existencia de monopolios.

Resulta imperativo ser claro y específico sobre la definición de “monopolio”. Cuando las personas hablan, en un contexto económico o político de los peligros y los males de los monopolios se refieren a un monopolio coercitivo, es decir, al control exclusivo de un campo de la producción que está cerrado y sin competencia, así aquellos que están en control del campo de la actividad pueden establecer políticas arbitrarias de producción y facturar precios arbitrarios, con independencia del mercado, inmunes a la ley de oferta y demanda. Tal monopolio, es importante advertir, entraña más que la *ausencia* de competencia; entraña la *imposibilidad* de la competencia. Ése es el atributo característico de un monopolio coercitivo, que es esencial para condenar esa clase de monopolios.

En toda la historia del capitalismo, nadie ha sido capaz de establecer un monopolio coercitivo mediante la competencia en un mercado libre. Hay sólo una forma de prohibir la entrada en un campo de la producción: la ley. Todo monopolio coercitivo que existe o alguna vez ha existido, en Estados Unidos, Europa, o cualquier otra parte del mundo, *fue creado y hecho posible sólo por un acto del gobierno*: por franquicias especiales, licencias, subsidios, por acciones legislativas que concedieron privilegios especiales (no obtenibles en un libre mercado) a un hombre o a un grupo de hombres y les prohibieron a todos los demás el ingreso a ese sector particular de actividad.

Un monopolio coercitivo no es el resultado de la política del *laissez faire*; sólo puede resultar a partir de la *derogación* del *laissez faire* y de la aplicación del principio *opuesto*, el principio del *estatismo*.

En EE.UU., una compañía de servicios públicos es de hecho un monopolio coercitivo: el gobierno le concede una franquicia para un territorio exclusivo y nadie más tiene permiso de ingresar con ese servicio en ese territorio; un presunto competidor que intentara vender energía eléctrica sería detenido por arbitrio de la ley. Una compañía de teléfonos es un monopolio coercitivo. Tan recientemente como

en la Segunda Guerra Mundial, el gobierno ordenó a las dos compañías de telégrafos en ese entonces existentes, Western Union y Postal Telegraph, fusionarse en un monopolio.

En los días comparativamente libres del capitalismo estadounidense, a fines del siglo XIX y al inicio del XX, hubo muchos intentos por dominar el mercado de productos básicos diversos (como el algodón y el trigo, para mencionar dos ejemplos famosos); entonces se cerró el campo a la actividad de la competencia y se obtuvieron ganancias enormes vendiendo a precios exorbitantes. Todos esos intentos fracasaron. Los hombres que los emprendieron se vieron obligados a desistir o caer en bancarrota. Fueron derrotados, no por la acción legislativa, sino por la acción del libre mercado.

La pregunta que se hace a menudo es: ¿qué ocurriría si una compañía grande y rica le comprara sus empresas a sus competidores más pequeños o los forzara a salir del negocio vendiendo sus productos a precios inferiores o con pérdidas? ¿No sería capaz de ganar el control de un campo de actividad y luego comenzar a cargar precios elevados y ser libre para mantenerse en esos precios sin temor a la competencia? La respuesta es: no, no podría hacerlo. Si una compañía aceptase tener pérdidas severas para sacar del sector a los competidores y a posteriori comenzara a cobrar precios elevados para recuperar lo que había perdido, esto sólo serviría como incentivo para que nuevos competidores ingresen al sector y se aprovechen de la elevada rentabilidad, sin tener que pensar en recuperar las pérdidas que genera su ingreso a ese mercado. Los nuevos competidores forzarían a bajar los precios al nivel de mercado. La compañía grande tendría que abandonar su intento por establecer precios de monopolio, o caería en bancarrota intentando rechazar a los competidores que sus propias políticas atrajeron.

Es un hecho histórico que ninguna guerra de precios jamás ha tenido éxito a través del establecimiento de un monopolio o para mantener los precios por encima del nivel de mercado fuera de la ley de oferta y demanda (Las “guerras de precios”, por oposición, han actuado como espuelas para la eficiencia económica de las compañías competidoras y por consiguiente han redundado en beneficios enormes para el público, en términos de mejores productos a precios más bajos).

Al considerar este asunto, las personas frecuentemente ignoran el papel crucial del mercado de capitales en una economía de libre mercado. Como Alan Greenspan observa en su artículo “Antimonopolio”¹: si la entrada en un campo dado de la producción no es impedida por regulaciones gubernamentales, franquicias, o subsidios, “el regulador último de la competencia en una economía de libre mercado es el mercado de capitales. Siempre que el capital sea libre para fluir, tenderá a buscar aquellas áreas que ofrecen la tasa máxima de retorno”.

“Los inversores buscan constantemente los usos más provechosos de su capital. Si, por lo tanto, algún campo de la producción es visto como altamente lucrativo (en particular cuando la rentabilidad se debe a precios elevados en vez de deberse a bajas en los costos) los empresarios y los inversores serán necesariamente atraídos por ese campo; y, a medida que el suministro del producto en cuestión aumenta en relación a la demanda, los precios caen en consecuencia”.

“El mercado de capitales”, escribe el señor Greenspan, “actúa como regulador de los precios, no necesariamente de las ganancias. Deja a un productor individual libre para ganar tanto como pueda bajando sus costos y aumentando su eficiencia con relación a los otros. Así, se constituye en el mecanismo que genera mayores incentivos para el aumento de la productividad y nos lleva, como consecuencia, a un nivel de vida ascendente”.

El libre mercado no acepta la ineficiencia o el estancamiento, con impunidad económica, en ningún campo de la producción. Considere, por ejemplo, un incidente bien conocido en la historia de la industria automotriz estadounidense. Hubo un período en el cual el Modelo T de Henry Ford poseyó una parte enorme del mercado automotor. Pero cuando Ford Company intentó estancarse y resistir los cambios estilísticos: “Puede tener el Modelo T del color que quiera, siempre que sea negro”, General Motors, con su Chevrolet más atractivamente estilizado, se quedó con un gran segmento del mercado de Ford y Ford Company se vio obligada a cambiar sus políticas para competir. Se pueden encontrar ejemplos de este principio en la historia de casi cualquier industria.

Ahora al considerar la única clase de monopolio que puede existir bajo el capitalismo, un monopolio no coercitivo, verá que sus precios y sus políticas de producción no son independientes del mercado en el cual opera, sino que están totalmente ligados a la ley de oferta y demanda; que no hay razón particular o valor para detentar la designación de “monopolio” cuando se lo usa en un sentido no coercitivo; y que no hay bases racionales sobre las cuales condenar tales “monopolios”.

Por ejemplo, si un pequeño pueblo tiene una sola farmacia, la cual puede apenas sobrevivir, el dueño podría ser descrito como disfrutando de un “monopolio”, pero nadie pensaría usar el término en este contexto. No hay mercado ni necesidad económica de una segunda farmacia si no hay suficiente actividad como para sustentarla. Pero si ese pueblo creciese, su única farmacia no tendría forma ni poder para impedir que se abrieran otras farmacias.

Se suele considerar que la minería es en particular vulnerable al establecimiento de monopolios ya que los materiales que se extraen de la tierra sólo existen en cantidades limitadas y se cree que alguna firma podría obtener el control de todas las fuentes de una cierta materia prima. Pero fíjese que International Nickel of Canada produce más de dos tercios del níquel del mundo y, empero, no fija precios de monopolio. Pone un precio a su producto como si tuviese una gran cantidad de competidores y en cierto aspecto tiene una gran cantidad de competidores: el níquel, por ejemplo (en forma de aleaciones y de aceros inoxidables) compite con el aluminio y con una variedad de otros materiales. Ahora, si una compañía pudiera ganar y mantener un monopolio no coercitivo, si pudiera conquistar a todos los clientes en un sector dado, no por privilegios especiales concedidos por el Gobierno, sino por pura eficiencia productiva, por su habilidad para mantener sus costos bajos y/u ofrecer un mejor producto que cualquier otro competidor, no habría base sostenible sobre la cual condenar tal monopolio. Al contrario, la compañía que lo lograra merecería la mayor estima y el mayor reconocimiento.

Nadie puede exigir moralmente el derecho de competir en un campo dado, si no puede igualar la eficiencia produc-

tiva de aquellos con quienes espera competir. No hay razón para que las personas deban comprar productos inferiores a precios superiores para mantener a compañías menos eficientes en el negocio. Bajo el sistema capitalista, cualquier hombre o empresa que pueda aventajar a los competidores está en libertad de hacerlo. Es de esta manera que el mercado libre recompensa la habilidad y opera en bien de todos, excepto de aquellos que buscan lo inmerecido.

Una historia trillada y comúnmente citada en este sentido por los adversarios del capitalismo es la historia del viejo tendero de la esquina que tuvo que cerrar por la competencia de la gran cadena de almacenes. ¿Cuál es la implicancia de su protesta? Que las personas que viven en el barrio del viejo tendero tienen que continuar comprándole, aunque una cadena de almacenes les pueda dar un mejor servicio a precios inferiores y de esa forma los vecinos ahorrarían dinero. Así, ambos, los dueños de la cadena de tiendas y la gente del barrio, deben verse perjudicados para proteger el estancamiento del viejo tendero. ¿Basado en qué derecho? Si ese tendero es incapaz de competir con la cadena de almacenes, entonces, verdaderamente, a él no le queda más que mudarse a otro sitio, entrar en otra clase de negocio o buscar empleo en la cadena de almacenes. El capitalismo, por su naturaleza, conlleva un constante proceso de actividad, de crecimiento, de progreso; nadie tiene un derecho adquirido a una posición si los otros son mejores que él.

Cuando la gente denuncia al mercado libre como “cruel”, el hecho que denuncian es que el mercado es regido por un único principio moral: la justicia. Y ésta es la raíz de su odio hacia el capitalismo.

Hay sólo una clase de monopolio que los hombres pueden condenar legítimamente, la única clase por la cual la designación de “monopolio” es económicamente importante: un monopolio coercitivo (observe que en el significado no coercitivo del término, todo hombre puede ser descrito como un “monopolista” ya que él es dueño exclusivo de su esfuerzo y producto. Pero esto no es considerado como malo, excepto por los socialistas).

En el tema de los monopolios, como en tantos otros temas, el capitalismo es comúnmente culpado de los males que

son perpetrados por sus destructores: no es el libre comercio en un mercado libre el que crea los monopolios coercitivos, sino la legislación del gobierno, la acción del gobierno, los controles del gobierno. Si los hombres están preocupados por los males de los monopolios, déjelos identificar al villano real en la foto y la verdadera causa de los males: la intervención gubernamental en la economía. Déjelos reconocer que hay sólo una forma para destruir los monopolios: la falta de la separación del Estado y la Economía, es decir, instituyendo el principio de que el gobierno no puede atacar la libertad de producción y el comercio.

(Junio de 1962)

LAS DEPRESIONES

¿SON INEVITABLES LAS DEPRESIONES PERIÓDICAS EN UN SISTEMA DE CAPITALISMO DE LAISSEZ FAIRE?

Es característico de los enemigos del capitalismo denunciarlo por males que, en realidad, no son el resultado del capitalismo sino del estatismo: males que resultan y son posibles sólo por la intervención gubernamental en la economía.

He tratado un ejemplo flagrante de esta política: la acusación de que el capitalismo lleva al establecimiento de monopolios coercitivos. El caso más notorio de esta política es el de sostener que el capitalismo, por su naturaleza, inevitablemente conduce a depresiones periódicas.

Los partidarios del estatismo repetidamente afirman que las depresiones (el fenómeno del así llamado ciclo económico, de “auge y caída”) son inherentes al laissez faire; y que el gran colapso de 1929 fue la prueba cabal del fracaso de una economía no regulada de mercado libre. ¿Cuál es la verdad de la cuestión?

Una depresión es una declinación en gran escala de la producción y el comercio; está caracterizada por una caída aguda en la producción, en la inversión, en el empleo y en el

valor del activo fijo (plantas, maquinaria, etc.). Las fluctuaciones comerciales normales, o una disminución temporaria en la tasa de expansión industrial, no constituyen una depresión. Una depresión abarca una contracción en todo el ámbito nacional de la actividad comercial y una disminución general en el valor de los activos de proporciones mayúsculas.

No hay nada en la naturaleza de una economía de libre mercado que pueda provocar tal situación. Las explicaciones populares de la depresión como producto de la “sobreproducción”, el “subconsumo”, los monopolios, los dispositivos economizadores de mano de obra, la mala distribución, las acumulaciones excesivas de riqueza, etc., han sido explotadas como falacias muchas veces.²

Los reajustes de la actividad económica, las transferencias de capital y trabajo de una industria a otra debido a condiciones cambiantes ocurren constantemente dentro del capitalismo. Esto es inherente al proceso de actividad, crecimiento y progreso que caracteriza al capitalismo. Pero siempre existe la posibilidad de obtener provechos en un campo u otro, siempre hay necesidad y demanda de bienes y todo lo que puede cambiar es el tipo de bienes que se torna más provechoso producir.

En cualquier industria es posible que el suministro exceda a la demanda, dentro del contexto de todas las otras demandas existentes. En tal caso, cuando hay una caída en los precios, en la utilidad, en la inversión y en el empleo dentro de esa industria particular; el capital y el trabajo tienden a fluir hacia otro sitio, buscando usos más remunerativos. Tal industria experimenta un período de estancamiento, como resultado de una inversión no justificable, es decir, una inversión antieconómica, poco lucrativa, improductiva.

En una economía libre que funciona con patrón oro, semejante inversión improductiva está severamente limitada; la especulación injustificada no se incrementa en forma desenfrenada hasta que engulle a la nación entera. En una economía libre, la oferta de dinero y crédito que se necesita para financiar a las empresas comerciales está determinada por factores económicos objetivos. Es el sistema bancario el que actúa como guardián de la estabilidad económica. Los principios que gobiernan la oferta monetaria funcionan para impedir la inversión injustificada.

La mayoría de las empresas financian sus cometidos, al menos en parte, por medio de préstamos bancarios. Los bancos funcionan como una casa de compensación de inversiones, invirtiendo los ahorros de sus clientes en aquellas empresas que prometen ser más exitosas. Los bancos no tienen fondos ilimitados para prestar; están limitados en el crédito que pueden otorgar por el monto de sus reservas de oro. Para seguir siendo exitosos, para hacer ganancias y así atraer los ahorros de los inversionistas, los bancos deben hacer sus préstamos juiciosamente: deben buscar esas alternativas que juzgan más atinadas y potencialmente más provechosas.

Si, en un período de especulación creciente, los bancos enfrentan un número desmesurado de demandas de préstamos, en respuesta a la escasa disponibilidad de dinero, (a) suben sus tasas de interés; y (b) analizan más severamente los riesgos de las inversiones para las cuales se piden los préstamos, fijando estándares más exigentes respecto de qué conforma una inversión justificable. Como consecuencia, se hace más difícil conseguir fondos y hay una contracción y reducción temporal de la inversión empresarial.

A menudo, los empresarios no pueden pedir prestados los fondos que desean y tienen que reducir sus planes de expansión. La compra de acciones ordinarias, que reflejan las estimaciones de los inversionistas acerca de los ingresos futuros de las compañías, se reduce de manera análoga; las acciones que están sobrevaluadas bajan de precio. Las compañías que se involucraron en aventuras antieconómicas, ahora incapaces de obtener más créditos, se ven en la obligación de cerrar sus puertas; se detiene el eventual derroche de los factores de producción y se liquidan los errores económicos.

En el peor de los casos, la economía puede experimentar una recesión suave, es decir una leve reducción general de la inversión y la producción. En una economía no regulada, los reajustes ocurren muy rápidamente y entonces la producción y la inversión repuntan de forma veloz. La recesión temporaria no es dañina sino beneficiosa; ella da cuenta de un sistema económico en proceso de corregir sus errores, de reducir la enfermedad y de regresar a la salud.

El impacto de tal recesión puede ser significativo en algunas industrias, pero no destruye la economía en su totalidad. Una depresión nacional, como ocurrió en Estados Unidos en los años treinta, no habría sido posible en una sociedad integralmente libre. Sucedió sólo por la intervención gubernamental en la economía; mejor dicho, por la manipulación estatal de la oferta monetaria.

La política del gobierno consistió, en esencia, en anestesiar a los mecanismos reguladores, inherentes al sistema de banca libre, que previenen la especulación desbocada y el consiguiente colapso económico.

Toda intervención gubernamental en la economía se basa en la creencia de que las leyes económicas no operan, que los principios de causa y efecto pueden ser suspendidos, que todo en la existencia es “flexible” y “manipulable”, excepto el capricho de un burócrata, quien es omnipotente; no debe permitirse que la realidad, la lógica y la economía se interpongan en su camino.

Ésta fue la premisa implícita que condujo al establecimiento, en 1913, del Sistema de la Reserva Federal, una institución con control (a través de medios complejos y a menudo indirectos) sobre los bancos privados a lo largo de todo el país. La Reserva Federal se impuso liberar a los bancos privados de las “limitaciones” impuestas sobre ellos con la fijación del monto de sus reservas individuales; liberarlos de las leyes del mercado y arrojar a los funcionarios públicos el derecho a decidir cuánto crédito deseaban que estuviera disponible y en qué momentos.

Una política de “dinero barato” fue la meta e idea orientadora de estos funcionarios. Los bancos ya no estarían limitados a hacer préstamos por la magnitud de sus respaldos en oro. Las tasas de interés ya nunca más crecerían en respuesta a la especulación y a las demandas de fondos. El crédito debía estar fácilmente disponible, hasta y a menos que la Reserva Federal decidiese lo contrario.³ El gobierno arguyó que, asumiendo el control del dinero, poniendo el crédito fuera de las manos de los banqueros privados y contrayendo o expandiendo el crédito a voluntad, guiado por otras con-

sideraciones distintas de aquellas que influyen a los banqueros “egoístas”; podrían hacer, en conjunción con otras políticas intervencionistas, un control de la inversión para garantizar un estado de prosperidad virtualmente constante. Muchos burócratas creyeron que el gobierno podría mantener la economía en un estado de auge inacabable.

Pido prestada una metáfora inestimable de Alan Greenspan: si, bajo el sistema del *laissez faire*, el sistema bancario y los principios que controlan la disponibilidad de fondos operan como un fusible que impide una explosión en la economía, entonces, el gobierno, a través del Sistema de la Reserva Federal, puso un trozo de metal en la caja de fusibles. El resultado fue la explosión conocida como el colapso de 1929.

A lo largo de la mayor parte de la década de 1920, el gobierno obligó a los bancos a mantener tasas de interés artificial y antieconómicamente bajas. Como consecuencia, se invirtió dinero en todo tipo de aventuras especulativas. Hacia 1928, las señales de alerta del peligro eran claramente visibles: la inversión injustificada estaba incontrolada y las acciones fueron progresivamente sobrevaloradas. El gobierno escogió ignorar estas señales de peligro.

Un sistema de banca libre se habría visto obligado, por necesidad económica, a frenar este proceso de especulación desbocada. El crédito y la inversión, en tal caso, habrían sido drásticamente reducidos; los bancos que hicieron malas inversiones, las empresas que resultaron improductivas y aquellos que tenían tratos con ellas, sufrirían, pero eso sería todo; no se arrastraría a la quiebra a todo el país. Sin embargo, se había abandonado la “anarquía” de un sistema de banca libre, a favor de la “iluminada” planificación gubernamental.

Al auge económico y la especulación salvaje que había precedido a la gran depresión, se les permitió elevarse desenfrenadamente, involucrando, en una red amplificada de malas inversiones y desaciertos a toda la estructura económica de la Nación. Las personas invertían dinero en casi absolutamente cualquier cosa, haciendo de una día para otro fortunas, *en los papeles*.

Las ganancias se calcularon sobre estimaciones históricamente exageradas de los ingresos futuros de las com-

pañías. Se extendió el crédito en un promiscuo abandono, sobre la premisa de que de alguna manera los bienes estarían allí para respaldarlo. Fue como la política de un hombre que hace circular cheques sin fondos contando con la esperanza de que, de alguna manera, conseguirá obtener el dinero necesario y depositarlo en el banco antes de que alguien presente sus cheques para su cobro.

Pero A es A y la realidad no es infinitamente elástica. En 1929, la estructura económica y financiera del país se había vuelto increíblemente precaria. Para cuando el gobierno –al final y frenéticamente– subió las tasas de interés, ya era muy tarde. Es dudoso que alguien pueda indicar con seguridad qué acontecimientos lanzaron el pánico; no tiene importancia: cualquier número de eventos pudo haber apretado el gatillo. El colapso se había vuelto inevitable; pero cuando la noticia de la quiebra del primer banco y los fracasos comerciales comenzaron a propagarse, la incertidumbre barrió al país con muy amplias ondas de terror. La gente comenzó a vender sus acciones, esperando salir del mercado con sus ganancias, o poder obtener el dinero que en forma repentina necesitaron para pagar los préstamos bancarios que les estaban siendo reclamados; y otra gente, viendo esto, con aprensión comenzó a vender sus acciones; y, virtualmente de la noche a la mañana, una avalancha tiró abajo la Bolsa de Valores, los precios colapsaron, las acciones carecieron de valor, los préstamos fueron suspendidos, muchos de ellos no pudieron ser entregados, los valores del activo fijo cayeron en picada, las fortunas fueron arrasadas y, hacia 1932, la actividad empresarial se había casi detenido. La ley de causalidad se había vengado.

Tal, en esencia, fue la naturaleza y causa de la depresión de 1929.

Provee una de las ilustraciones más elocuentes de las consecuencias desastrosas de tener una economía “planificada”. En una economía libre, cuando un empresario individual comete un error de juicio económico, él (y quizá aquellos que operan con él) sufren las consecuencias; en una economía controlada, cuando un planificador central comete un error de juicio económico, el país entero sufre las consecuencias.

Pero no fue la Reserva Federal ni la intervención gubernamental quienes cargaron con la culpa por la depresión de

1929; fue el capitalismo. La libertad, gritaron los partidarios del estatismo de cada raza y secta, había tenido su oportunidad y había fracasado. Las voces de los pocos pensadores que señalaron la verdadera causa del mal, fueron ahogadas en medio de las denuncias hacia los empresarios, por lo que consideraron su afán de lucro, el del capitalismo.

Si los hombres hubieran escogido descifrar las causas del colapso, el país se habría ahorrado mucho de la agonía que siguió. La depresión se prolongó por años, trágicamente innecesarios, por el mismo mal que la había causado: las regulaciones y los controles gubernamentales.

En oposición al equivocado concepto popular, los controles y las regulaciones comenzaron mucho antes del New Deal; en los años veinte, la economía mixta era ya un hecho conocido de la vida estadounidense. Pero la tendencia hacia el estatismo comenzó a moverse más rápido bajo la administración de Hoover y, con el advenimiento del New Deal de Roosevelt, se aceleró a una tasa sin precedentes. Se impidió que tuvieran lugar los ajustes económicos necesarios para ponerle fin a la depresión; se hizo mediante la imposición de controles asfixiantes, el aumento de impuestos y la legislación laboral. Esto último tuvo el efecto de forzar los salarios a niveles injustificadamente altos, subiendo así los costos empresarios, precisamente cuando se necesitaba reducir los costos, si es que tenía que resurgir la inversión y la producción.

El Acta Nacional de Recuperación Industrial, el Acta Wagner y el abandono del patrón oro (con la subsiguiente zambullida del gobierno en la inflación y en una orgía de gastos deficitarios) fueron sólo tres de las muchas medidas desastrosas promulgadas por el New Deal con el propósito declarado de sacar al país de la depresión; todo tuvo el efecto opuesto.

Como Alan Greenspan señala en “Stock Prices and Capital Evaluation”⁴ el obstáculo para la recuperación empresarial no estuvo constituido exclusivamente por la legislación específicamente aprobada del New Deal; más dañina todavía fue la atmósfera general de incertidumbre engendrada por la administración. Los hombres no tenían forma de saber qué ley o regulación caería sobre sus cabezas de un momento a otro; no tenían forma de saber qué cambios

repentinos de dirección en la política del gobierno se podría tomar; no tenían forma de planificar a largo plazo.

Para actuar y producir, los empresarios necesitan conocimiento y la posibilidad del cálculo racional, no tener “fe” y “esperanza” –en especial, no tener “fe” y “esperanza”– en los meandros imprevisibles que hay en la cabeza de un burócrata.

Los limitados avances en los negocios que pudieron lograrse bajo el New Deal, colapsaron en 1937, como resultado de una intensificación de la incertidumbre referente a lo que el gobierno podría decidir hacer. La tasa de desempleo subió a más de diez millones de personas y la actividad empresarial cayó hasta el punto más bajo de 1932, el peor año de la depresión.

Es parte de la mitología oficial que el New Deal de Roosevelt “nos sacó de la depresión”. ¿Cómo se “solucionó” finalmente el problema de la depresión? Por el recurso favorito de todos los estadistas en tiempos de emergencia: una guerra.

La depresión precipitada por el quiebre de la bolsa en 1929 no fue la primera en la historia estadounidense, aunque fue incomparablemente más severa que cualquiera anterior. Si uno estudia las depresiones precedentes, halla la misma causa básica y un común denominador: en una forma u otra, por un medio u otro, por la manipulación gubernamental de la oferta monetaria. Es típica la manera en la cual el intervencionismo aumentó a medida que el Sistema de la Reserva Federal fue instituido “como un antídoto propuesto contra las anteriores depresiones”, las cuales fueron un producto total de la manipulación monetaria del gobierno.

El mecanismo financiero de una economía es el centro sensible, el corazón vivo, de la actividad económica. En ninguna otra área la intervención gubernamental puede producir consecuencias tan desastrosas. Para una discusión general del ciclo económico y su relación con la manipulación gubernamental de la oferta monetaria, ver Ludwig Von Mises, *La acción humana*.⁵

Uno de los hechos más notables de la historia es el fracaso de los hombres para entender esto. Para más detalles, vea las políticas de la Administración actual.

(Agosto de 1962)

EL ROL DE LOS SINDICATOS DE TRABAJADORES

¿LOS SINDICATOS, AUMENTAN EL NIVEL DE VIDA GENERAL?

Uno de los engaños más extendidos de nuestra época es la creencia de que el trabajador estadounidense debe su alto nivel de vida a la acción de los gremios y a la legislación laboral “humanitaria”. Esta creencia se contradice con los hechos y principios más fundamentales de la economía, hechos y principios sistemáticamente evadidos por los dirigentes obreros, los legisladores y los intelectuales de total persuasión estatista.

El estándar de vida de un país, incluyendo los sueldos de sus trabajadores, depende de la productividad de la mano de obra; la alta productividad depende de las máquinas, las invenciones y la inversión de capital; las cuales dependen del ingenio creativo de los individuos; y que requiere, para su aplicación, de un sistema político-económico que proteja los derechos del individuo y la libertad.

El valor productivo del trabajo físico como tal, es bajo. Si el trabajador de ahora produce más que el trabajador de hace cincuenta años, no es porque el actual ponga más esfuerzo físico; todo lo contrario: el esfuerzo físico requerido de él es mucho menor. El valor productivo de su esfuerzo ha sido multiplicado muchas veces por las herramientas y las máquinas con las cuales trabaja; ellas son cruciales para determinar el valor económico de sus servicios. Para ilustrar este principio: considere cuál sería la remuneración económica de un hombre en una isla desértica por empujar su dedo a una distancia de un centímetro; luego considere los sueldos pagados por empujar una tecla de un operador de computación en la ciudad de Nueva York. No son los músculos los que marcan la diferencia.

Como señala Ludwig Von Mises:

“Los sueldos estadounidenses son más altos que los sueldos en otros países porque el capital invertido por

trabajador es mayor; y las plantas están, por consiguiente, en posición de usar máquinas y herramientas más eficientes. La así llamada forma de vida americana es el resultado del hecho de que Estados Unidos ha puesto menos obstáculos en la forma de ahorro y acumulación de capital que otras naciones. El atraso económico de países como la India consiste precisamente en el hecho de que sus políticas entorpecen ambos: la acumulación de capital y la inversión de capital extranjero. Como falta el capital requerido, las empresas indias estaban impedidas de utilizar cantidades suficientes de equipo moderno; por consiguiente, producían mucho menos por hora-hombre y sólo podían permitirse el lujo de pagar salarios que, comparados con los salarios estadounidenses, aparecían como terriblemente bajos”.⁶

En una economía de libre mercado, los empleadores deben cotizar competitivamente los servicios de los trabajadores, tal como deben cotizar competitivamente todos los demás factores de producción. Si un empleador intenta pagar sueldos inferiores a los que sus trabajadores pueden obtener en algún otro sitio, perderá a sus obreros y se verá forzado a cambiar de política o entrar en quiebra. Si, estando todo lo demás igual, un empleador paga sueldos que están por encima del nivel de mercado, sus costos superiores lo pondrán en desventaja competitiva para la venta de sus productos y de nuevo se verá forzado a cambiar de política o quebrará. Los empleadores no reducen los sueldos porque son crueles, ni elevan los sueldos porque son bondadosos. El salario no está determinado por los antojos del empleador. Los salarios son los precios pagados por el trabajo humano y, como todos los demás precios en una economía libre, son determinados por la ley de oferta y demanda.

Desde el inicio de la Revolución Industrial y del capitalismo, los salarios han aumentado sostenidamente, como una consecuencia económica inevitable de la creciente inversión en capital productivo, el progreso tecnológico y la expansión industrial. A medida que el capitalismo creó incontables mercados nuevos, fue creando un mercado

cada vez más amplio del trabajo: esto multiplicó el número y tipos de trabajos disponibles, aumentó la demanda y la competencia por los servicios del trabajador, e impulsó así las tasas salariales hacia arriba.

Fue el *interés económico personal* de los empleadores lo que los llevó a elevar los sueldos y acortar las horas de trabajo; no fue la presión de los sindicatos de trabajadores. La jornada de ocho horas se estableció en la mayoría de las industrias estadounidenses mucho antes de que las asociaciones adquiriesen un tamaño significativo o una capacidad económica. Al mismo tiempo en que sus competidores pagaban a sus trabajadores entre dos o tres dólares al día, Henry Ford ofreció cinco dólares diarios, por consiguiente atrajo la fuerza laboral más eficiente del país y de esa manera elevó su producción y sus ganancias. En los años 20, cuando el movimiento laboral en Francia y Alemania estaba lejos de ubicarse en una escala más dominante que en Estados Unidos, el nivel de vida del trabajador estadounidense era muy superior. Ocurrió como consecuencia de la *libertad* económica.

De más está decir que los hombres tienen derecho a organizarse en asociaciones, asumiendo que lo hacen voluntariamente, es decir, siempre que nadie se vea forzado a asociarse. Los gremios pueden tener valor como organizaciones fraternales, o como una manera de mantener informados a los miembros de las condiciones actuales de mercado, o como método de negociación más eficaz con los empleadores, particularmente en comunidades pequeñas, aisladas. Puede ocurrir que un empleador individual pague sueldos que, en el contexto del mercado global, son demasiado bajos; en tal caso, un paro, o la amenaza de una huelga, lo puede compeler a cambiar su política, ya que descubrirá que no puede conseguir la fuerza laboral adecuada con los sueldos que ofrece. Sin embargo, la creencia de que los gremios pueden provocar un alza general en el nivel de vida, es un mito.

Hoy en día, el mercado laboral ya no es libre. Los gremios cuentan con un poder único, casi monopolístico, sobre muchos aspectos de la economía. Esto se logró a través de la legislación que ha obligado a los hombres a asociarse a los gremios, lo quieran o no, y obligaron a los empleadores a tratar con estas asociaciones, lo desearan o no. Como conse-

cuencia, las tasas salariales en muchas industrias ya no son determinadas por un mercado libre, los gremios han podido forzar sueldos sustancialmente por encima de su nivel normal de mercado. Estos son los “logros sociales” por los cuales los gremios reciben usualmente crédito. De hecho, sin embargo, el resultado de su política ha sido (a) una reducción en la producción; (b) la ampliación del desempleo y (c) una penalización sobre los trabajadores en otras industrias, así como también sobre el resto de la población.

(a) Al elevar los salarios a niveles desproporcionadamente altos, los costos de producción son tales que a menudo son necesarias reducciones en la producción; las nuevas empresas se vuelven demasiado costosas y se entorpece el crecimiento. Con los costos aumentados, los productores marginales, aquellos que apenas han podido competir en el mercado, son incapaces de permanecer en la actividad. El resultado global es que: los bienes y servicios que se habrían producido no pueden ser vendidos.

(b) Como resultado de las altas tasas salariales, los empleadores contratan menos trabajadores y, a partir de la producción reducida, los empleadores necesitan menos personal. Así, un grupo de trabajadores obtiene sin mayores razones sueldos altos a expensas de otros que no pueden encontrar empleo. Esto, junto con las leyes del salario mínimo, es la causa del desempleo extendido. *El desempleo es el resultado inevitable de forzar la existencia de salarios por encima de su nivel de libre mercado.* En una economía libre, en la cual ni los empleadores ni los trabajadores están sujetos a coacción, las tasas salariales tienden a ubicarse en el nivel en el cual todos los que buscan empleo podrán obtenerlo. En una economía congelada, controlada, este proceso queda bloqueado. Como resultado de la legislación supuestamente “pro-laboral” y del poder monopólico que los gremios disfrutaban, los trabajadores desempleados no tienen libertad para competir en el mercado laboral ofreciendo sus servicios a menor valor que las tasas salariales predominantes; los empleadores no tienen libertad para contratarlos. En caso de huelgas, si los trabajadores desempleados tratasen de obtener los puestos dejados vacíos por los huelguistas sindicales, ofreciéndose a trabajar por un salario inferior, a menudo

se verían sometidos a amenazas y a violencia física de los miembros del sindicato. Estos hechos son notorios pero son eludidos en la mayoría de las discusiones actuales acerca del problema del desempleo, en particular por los funcionarios del gobierno.

(c) Cuando las condiciones de mercado son tales que los productores, cuyos costos de personal han aumentado, no pueden subir los precios de los bienes que venden, se genera una reducción en la producción, como se indicó más arriba; y, como consecuencia, la población general sufre la carencia de bienes y servicios (la noción de que los productores “pueden absorber” tales aumentos de sueldo, sacándolos de “las ganancias” sin detrimento para la producción futura, es peor que la ingenuidad económica; son “las ganancias” las que hacen posible la producción futura; el monto de las ganancias que van, no a la inversión, sino al consumo personal del productor, son despreciables en el contexto económico general). En la medida en que las condiciones del mercado lo permiten, los productores cuyos costos de personal han aumentado, están obligados a subir los precios de sus bienes. Luego, los trabajadores en otras industrias encuentran que sus costos de vida han aumentado, que ahora deben pagar precios superiores por los artículos que compran. Entonces, a su vez, exigen un aumento de sueldos en sus industrias, lo cual conduce a nuevas alzas de precios, lo cual conduce a nuevos aumentos de sueldos, etc. (los líderes sindicales típicamente expresan indignación cada vez que los precios suben; los únicos precios que consideran moral que sean elevados son los precios pagados por el trabajo, es decir, el salario). Los trabajadores no sindicalizados y el resto de la población, generalmente se enfrentan a esta misma constante alza en sus costos de vida; se les obliga a subsidiar los sueldos injustificadamente altos de los trabajadores sindicalizados y son las víctimas anónimas de “las ganancias sociales” de los gremios. Y uno observa el espectáculo de los albañiles recibiendo dos o aun tres veces el sueldo de oficinistas y profesores.

No puede ser suficientemente enfatizado que no es el sindicalismo como tal sino los controles del gobierno y las regulaciones los que hacen posible este estado de cosas. En una economía libre, no regulada, en un mercado en el cual la coacción esté excluida, ningún grupo económico puede adquirir el

poder de victimizar al resto de la población. La solución no está en una nueva legislación dirigida contra los gremios, sino en revocar la legislación que hizo posible el mal presente.

La incapacidad de los gremios para lograr aumentos verdaderos y generales en los salarios para elevar el nivel de vida, por lo general, es parcialmente oscurecida por el fenómeno de la inflación. Como consecuencia de la política de gastos con déficit de los gobiernos y la expansión del crédito, el poder adquisitivo de la unidad monetaria, el dólar, ha disminuido drásticamente a través de los años. Los salarios nominales han aumentado considerablemente más que los salarios reales, es decir, los sueldos medidos en términos del poder adquisitivo real.

El hecho de que los niveles salariales reales hayan aumentado considerablemente desde el principio del siglo, ha servido para oscurecer este asunto. A pesar de las destructivas y crecientes restricciones gubernamentales sobre la libertad de producción y comercio, se han hecho grandes avances en la ciencia, la tecnología y la acumulación de capital que han incrementado el nivel de vida general. Debería agregarse que estos avances son menores que los que habrían ocurrido en una economía completamente libre y, como los controles continúan incrementándose, tales avances se vuelven más lentos y más inusuales.

Tiene importancia considerar contra qué obstáculos tuvieron que luchar los empresarios para seguir produciendo, cuando uno escucha a los dirigentes obreros proclamando, en tonos de indignación, el derecho de los trabajadores a una “mayor parte” del “producto nacional”. Parafraseando a John Galt: Una mayor porción ¿provista por quién? Silencio.

El progreso económico, como cualquier otra forma de progreso, tiene sólo una fuente esencial: la mente del hombre, y puede producirse sólo en el grado en que el hombre, tiene libertad para traducir su pensamiento en acción.

Deje que quien piensa que su alto nivel de vida es producto de los sindicatos de trabajadores y los controles gubernamentales, se formule la siguiente pregunta: si uno tuviese una “máquina del tiempo” y transportara a todos los caciques sindicales de Estados Unidos (más tres millones de burócratas gubernamentales) de regreso al siglo X ¿podrían proveer al siervo medieval de luz eléctrica, refrigeradores,

autos y televisores? Cuando uno advierte que no pueden hacerlo, uno debería identificar quién y qué hizo posibles estas cosas.⁷

Postdata: Después de completar lo antedicho, observé un artículo en *The New York Times* del 8 de septiembre, que es demasiado pertinente como para dejar pasar sin mención. El artículo, titulado “10 Líderes de la U.A.W. encuentran que los gremios están perdiendo la lealtad de sus miembros”, escrito por Damon Stetson, informa que los ejecutivos del sindicato de trabajadores de la industria automotriz se han reunido para discutir el problema de la creciente falta de lealtad de los trabajadores hacia el liderazgo y la solidaridad sindical. Un funcionario de la U.A.W. (Sindicato de Trabajadores de Estados Unidos) es citado diciendo: “¿Cómo podemos obtener mayor lealtad del individuo hacia el sindicato? Todas las cosas por las cuales luchamos, ahora la corporación se las da a los trabajadores. Lo que tenemos que encontrar son otras cosas que los trabajadores quieran, las cuales el empleador no está dispuesto a darles, y tenemos que desarrollar nuestro programa alrededor de estas cosas como razones para hacer que pertenezcan al sindicato”.

¿Es necesario algún comentario?

(Noviembre de 1963)

LA EDUCACIÓN PÚBLICA

¿LA EDUCACIÓN DEBERÍA SER OBLIGATORIA Y FINANCIADA CON IMPUESTOS, COMO SUCEDE HOY?

La respuesta a esta pregunta se vuelve evidente si uno hace la pregunta en forma más concreta y específica y de la siguiente manera: ¿Debería permitirse al gobierno sacar a los niños forzadamente de sus hogares, con o sin el consentimiento de los padres, y someterlos a métodos educativos y procedimientos que los padres pueden o no aprobar? ¿Deberían ver los ciudadanos que su riqueza se expropia para dar sostén a un sistema

educativo, que pueden o no aprobar, y pagar por la educación de niños que no son sus hijos? Para cualquiera que entienda y esté consistentemente comprometido con el principio de los derechos individuales, la respuesta es claramente: *No*.

No hay base moral alguna para demandar que la educación sea una prerrogativa del Estado, o para el reclamo de que es correcto expropiar la riqueza de algunos hombres para el inmerecido beneficio de otros.

La doctrina de que la educación debería ser controlada por el Estado es consistente con la teoría nazi o comunista del gobierno. No es consistente con la teoría estadounidense del gobierno.

Las implicaciones totalitarias de la educación estatal (absurdamente descrita como “educación gratuita”) en parte han sido obscurecidas por el hecho de que en Estados Unidos, a diferencia de la Alemania nazi o la Rusia soviética, los colegios privados son legalmente tolerados. Tales escuelas, sin embargo, no existen por derecho sino sólo por *un permiso otorgado*.

Más aún, los hechos muestran que: (a) la mayoría de los padres son compelidos a enviar a sus hijos a las escuelas del Estado, ya que son gravados para dar sostén a estas escuelas y no pueden permitirse el lujo de pagar las cuotas adicionales que demanda enviar a sus niños a colegios privados; (b) los *estándares* educativos que controlan a todas las escuelas, son prescriptos por el Estado; (c) la tendencia creciente en la educación estadounidense es que el gobierno ejerza un control más y más amplio sobre cada aspecto de la educación.

Como un ejemplo de esto último: cuando muchos padres que objetaron el método pictográfico para enseñarle a leer a los escolares, se aventuraron a enseñarle a sus niños en casa por el método fonético, se presentó una propuesta del gobierno para prohibir legalmente que los padres hicieran eso. ¿Cuál es el significado de esto, sino que la mente del niño le pertenece al Estado?

Cuando el Estado asume el control financiero de la educación, es de buena lógica apropiado que el Estado asuma progresivamente el control del contenido de la educación, dado que el Estado tiene la responsabilidad de juzgar por sí o por no, si sus fondos son usados “satisfactoriamente”. Pero cuando un gobierno entra en la esfera de las ideas, cuando presume que debe prescribir en los asuntos que tienen que ver con el contenido intelectual, significa la muerte de una sociedad libre.

Para citar a Isabel Paterson en *The God of the Machine*:

“Los textos educativos son necesariamente selectivos, en su contenido, lenguaje y enfoque. Donde la enseñanza está bajo la dirección de colegios privados, habrá una variación considerable entre las diferentes escuelas; los padres deben juzgar lo que quieren que se les enseñe a sus hijos, según los planes de estudio ofrecidos. En ese punto, cada uno debe luchar por la verdad objetiva... En ninguna parte habrá ningún incentivo para enseñar la ‘Supremacía del Estado’ como una filosofía compulsiva. Pero cada sistema educativo políticamente controlado inculcará tarde o temprano la doctrina de la supremacía estatal, ya sea como el derecho divino de los reyes o la ‘voluntad del pueblo en democracia’. Una vez que esa doctrina ha sido aceptada, se convierte en una tarea casi sobrehumana salir del estrangulamiento que el poder político pone sobre la vida del ciudadano. Ha tenido su cuerpo, su propiedad y su mente dentro de sus garras desde la infancia”.⁸

El nivel ignominiosamente bajo de la educación en Estados Unidos, hoy en día, es el resultado previsible de un sistema de control estatal de las escuelas. La educación, en una acentuada extensión, se ha convertido en un símbolo de prestigio y en un ritual. Más y más personas ingresan en la universidad y menos y menos personas son correctamente educadas. Nuestro sistema educativo es como una vasta burocracia, un servicio civil del gobierno, en el cual la tendencia es hacia una política de considerar absolutamente todo en torno a las aptitudes de un maestro (tal como la cantidad de sus publicaciones) *y no por su capacidad educativa*; y de considerar todo acerca de las aptitudes de un estudiante (como su “adaptabilidad social”) *pero no su competencia intelectual*.

La solución es *llevar el campo de la educación al mercado*.

Hay una necesidad económica urgente de educación. Cuando las instituciones educativas tengan que competir unas con otras por la calidad de la capacitación que ofrecen, cuando tengan que competir por los valores que formarán

parte de los diplomas que emiten, los estándares educativos necesariamente subirán. Cuando tengan que competir por los servicios de los mejores maestros, los maestros que atraen el máximo número de estudiantes, entonces, el calibre de la enseñanza y de los sueldos de los maestros necesariamente se elevarán (hoy día, los maestros más talentosos a menudo abandonan su profesión e ingresan en el sector privado, donde saben que sus empeños serán mejor remunerados). Cuando los principios económicos que han dado como resultado la eficiencia superlativa de la industria estadounidense tengan permiso de funcionar en el campo de la educación, el resultado será una revolución en la dirección del desarrollo y crecimiento educativo sin precedentes.

La educación debería quedar liberada del control o la intervención del gobierno y ser entregada a la empresa privada de lucro, no porque la educación no tenga importancia, sino porque la educación es *crucialmente importante*.

Hay que desafiar la creencia prevaleciente de que la educación es una suerte de “derecho natural”, en efecto, un regalo gratis de la naturaleza. No existen tales regalos gratis. Pero está en los intereses del estatismo fomentar esta falsedad, para echar una cortina de humo sobre el asunto de quién es aquel cuya libertad debe ser sacrificada para pagar por tales “regalos gratuitos”.

Como resultado del hecho de que la educación ha sido sostenida mediante impuestos por tanto tiempo, la mayoría de la gente encuentra difícil proyectar una alternativa diferente. Empero, no hay nada único acerca de la educación que la distinga de las muchas otras necesidades humanas que son cubiertas por empresas privadas. Si, por muchos años, el gobierno se hubiese comprometido a proveer a todos los ciudadanos de zapatos (porque los zapatos son una necesidad urgente), y si alguien luego propusiera que este campo debería ser entregado a la empresa privada, sin dudas le dirían con indignación: “¡Qué! ¿Usted quiere que todos, menos los ricos, caminen con los pies descalzos?”.

Pero la industria del calzado hace su trabajo con inconmensurablemente mayor competencia que la forma en que la enseñanza pública está haciendo el suyo.

Para citar a Isabel Paterson una vez más:

“Se puede esperar el resentimiento más vengativo de la profesión pedagógica por cualquier sugerencia que implique que deberían ser desalojados de su posición dictatorial; se expresarán principalmente con epítetos, tales como ‘reaccionarios’, como suave. No obstante, la pregunta a plantearle a cualquier maestro movido por semejante indignación es: ¿Piensa usted que alguien le confiaría a usted *voluntariamente* a sus hijos? ¿Por qué tiene que obtener su remuneración por la fuerza y obtener a sus alumnos por medio de la coacción?”.⁹

(Junio de 1963)

LA RIQUEZA HEREDADA

¿LES DA LA RIQUEZA HEREDADA, A ALGUNOS INDIVIDUOS, UNA VENTAJA INJUSTA EN UNA ECONOMÍA COMPETITIVA?

Al considerar el asunto de la herencia de riquezas, uno debe empezar por reconocer que el derecho crucial involucrado no es el del heredero, sino el del creador original de la riqueza. El derecho de propiedad es el derecho de uso y disposición; así como el hombre que produce riqueza tiene derecho a usarla y deshacerse de ella en el curso de su vida, también tiene el derecho de escoger quién será su receptor al morir. Nadie más tiene derecho a hacer esa elección. Es irrelevante, por lo tanto, en este contexto, considerar el merecimiento o la falta de mérito de cualquier heredero en particular; el suyo no es el derecho básico en juego. Cuando la gente protesta por la riqueza heredada, es al *derecho del productor*, en efecto, al que están atacando.

Se ha argumentado que, dado que el heredero no trabajó para producir esa riqueza, no tiene un derecho inherente sobre ella; es cierto: el derecho del heredero es un *derecho derivado*;

el único *derecho primario* es el de su generador. Pero si el futuro heredero no tiene derecho moral a la riqueza, excepto por elección de su generador, *tampoco la tiene ninguna otra persona* y seguramente no la tiene el gobierno o “el público”.

En una economía libre, la riqueza heredada no es un impedimento o una amenaza para aquellos que no la poseen. La riqueza, cabe recordar, no es una cantidad estática, limitada, que sólo puede ser dividida o saqueada. La riqueza, como todo lo que es producido, tiene una dimensión potencial virtualmente ilimitada.

Si un heredero hace valer su dinero, es decir, si lo usa productivamente; pone en circulación más riqueza, eleva el nivel de vida general y, hasta cierto punto, hace que el camino hacia lo más alto sea más fácil para cualquier iniciador talentoso. Mientras mayor sea la cantidad de riqueza, de desarrollo industrial en existencia, más altas serán las remuneraciones económicas (en sueldos y ganancias) y *más amplio el mercado para la capacidad*, para nuevas ideas, nuevos productos y nuevos servicios.

Cuanto *menor* sea la riqueza existente, más larga y más dura será la lucha para todos. En los años incipientes de una economía industrial, los sueldos son bajos; hay un mercado aún limitado para las capacidades extraordinarias. Pero con cada generación subsiguiente, a medida que la inversión en capital productivo aumenta, la demanda económica de hombres capaces se incrementa. Los establecimientos industriales necesitan desesperadamente de tales hombres; no tienen otra alternativa que alentar pagando sueldos más altos por los servicios de tales hombres y *así entrenar a sus futuros competidores*, de forma tal que el tiempo necesario para que un novato talentoso pueda acumular su fortuna y establecer su negocio, se hace cada vez más corto.

Si el heredero no es meritorio de su dinero, la única persona amenazada por ese dinero es él mismo. Una economía libre, competitiva, es un proceso constante de mejora, innovación y progreso; no tolera la falta de progreso. Si un heredero que carece de habilidad accede a una fortuna y a un gran establecimiento industrial de su padre exitoso, no podrá mantenerlo estancado por mucho tiempo; no estará a la altura de la competencia. En una economía libre, donde los burócratas y los legisladores no tendrían el poder para negociar o conceder favores económicos, todo el dinero del heredero no podría comprarle protección por su incompetencia; tendría que ser bueno en su trabajo o perder

sus clientes a manos de compañías dirigidas por hombres de habilidad superior. No hay nada tan vulnerable como una compañía grande, mal administrada, que compite con compañías pequeñas y eficientes.

Los lujos personales o las fiestas de borrachos que al heredero incompetente le puede gustar realizar con el dinero de su padre, no son de ningún significado económico. En los negocios, él no sería capaz de ponerse en el camino de competidores talentosos o servir de obstáculo para los hombres hábiles. No encontraría seguridad automática en ninguna parte. A comienzos del siglo, hubo una locución popular que es muy elocuente acerca de lo anterior: “De mangas de camisa a mangas de camisa por tres generaciones”. Si un hombre que triunfa en la vida por su propio esfuerzo y habilidad, le deja su negocio a herederos no merecedores, su nieto volverá a usar las mangas de camisa de oscuros empleos (él no terminará como gobernador de un estado).

Es una economía mixta, tal como la variedad semi-socialista o semi-fascista que tenemos actualmente, la que protege a los ricos no productivos congelando la sociedad en un nivel de desarrollo dado, congelando a las personas en clases y castas y haciendo progresivamente más difícil a los hombres elevarse, caer o moverse de una casta a otra; así que, quienquiera que heredó una fortuna antes de su congelamiento, puede mantenerla con muy poco temor por la competencia, igual que un heredero en una sociedad feudal.

Es significativa la cantidad de herederos de grandes fortunas industriales, segunda y tercera generación de millonarios, que son partidarios del estado de bienestar público, que piden a gritos más y más controles. El objetivo y las víctimas de estos controles son los hombres hábiles que, en una economía libre, desplazarían a estos herederos; los hombres con quienes los herederos serían incapaces de competir.

Como Ludwig Von Mises escribe en *La acción humana*:

“Hoy por hoy los impuestos a menudo absorben la mayor parte de las ganancias ‘excesivas’ del novato. Éste no puede acumular capital; no puede expandir su negocio; nunca se convertirá en una gran empresa y sólo podrá igualar los intereses ya establecidos. Las viejas firmas no deben temer esa competencia; están al abrigo del recaudador de impuestos.

Ellas con impunidad pueden darse el gusto de aplicar lo rutinario... también es cierto que el impuesto a la renta les impide acumular nuevo capital. Pero lo que es más importante para ellos es que se le impide al novato peligroso acumular capital alguno. Son virtualmente privilegiados por el sistema impositivo. En este sentido los impuestos progresivos controlan el progreso económico y propician la rigidez ... Los intervencionistas se quejan de que el buen negocio se vuelve rígido y burocrático y que no es posible que los novatos competentes desafíen los intereses creados por las viejas familias ricas. No obstante, y hasta donde sus quejas son justificadas, reniegan de cuestiones que son meramente el resultado de sus propias políticas”.¹⁰

(Junio de 1963)

LA PRACTICIDAD DEL CAPITALISMO

¿HAY ALGUNA VALIDEZ EN EL
RECLAMO DE QUE EL CAPITALISMO
DE LAISSEZ FAIRE SE VUELVE MENOS
PRÁCTICO A MEDIDA QUE LA
SOCIEDAD SE HACE MÁS COMPLEJA?

Esta afirmación es el “cliché” colectivista que los “socialdemócratas” repiten en forma ritual, sin ningún intento por probarla o corroborarla. Examinarla es percibir su absurdo.

La misma condición de libertad necesaria para *lograr* un nivel elevado de desarrollo industrial, un nivel elevado de “complejidad”, es necesaria para *mantenerlo*. Decir que una sociedad se ha vuelto más compleja, meramente quiere decir que más hombres viven en la misma área geográfica y que tratan el uno con el otro, que realizan un mayor volumen de transacciones y que se involucran en mayor número y diversidad de actividades productivas. No hay nada en estos hechos que concebiblemente pueda justificar el abandono de la libertad económica en favor de la “planificación” gubernamental.

Al contrario: cuanto más “compleja” es una economía, más grande es el número de elecciones y decisiones que tienen que realizarse y, por lo tanto, más claramente impracticable se vuelve que este proceso sea realizado por una autoridad de la administración gubernamental. Si hay grados de irracionalidad, sería más plausible imaginar que una economía primitiva, preindustrial, sea administrada en forma no desastrosa, por el estado; pero la noción de operar una sociedad científica, altamente industrializada con el trabajo de esclavos, es bárbara en la ignorancia que revela.

Observe que el mismo tipo de personas que adopta esta doctrina, también expresa que las naciones subdesarrolladas del mundo no son aptas para tener libertad económica, que su nivel primitivo de desarrollo hace imperativo el socialismo. Así, simultáneamente arguyen que en un país no debería permitirse la libertad porque es muy subdesarrollado económicamente y que en un país no debería permitirse la libertad porque es altamente desarrollado económicamente. Ambas posiciones son racionalizaciones crudas de parte de mentalidades dirigistas que nunca han captado qué es lo que hace posible la civilización industrial.

(Noviembre de 1963)

Referencias:

1. Ver capítulo 4.
2. Ver, con respecto a esto, Carl Snyder, *Capitalism, the Creator*, Nueva York: The Macmillan Company, 1940.
3. Ver Benjamin M. Anderson, *Economics and the Public Welfare*, Princeton, Nueva Jersey: D. Van Nostrand Co., 1949. Ésta es la mejor historia financiera y económica de Estados Unidos desde 1914 hasta 1946.
4. Escrito presentado ante una sesión conjunta de la American Statistical Association y la American Finance Association, el 27 de diciembre de 1959.
5. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1949.
6. Ludwig Von Mises, *Planning for Freedom*, 2da. edición, South Holland, Illinois: Libertarian Press, 1962, pp. 151-152.
7. Para excelentes debates más detallados sobre estos

asuntos, ver Ludwig Von Mises, *Planning for Freedom*, especialmente el capítulo titulado "Wages, Unemployment and Inflation" y Henry Hazlitt, *Economía en una lección* (Nueva York: Harper and Brothers, 1946); especialmente los capítulos titulados "Leyes del salario mínimo" y "¿Pueden los gremios realmente elevar los sueldos?".

8. Caldwell, Idaho: The Caxton Printers, 1964, pp. 271-272. Originalmente publicado por G. P. Putnam's Sons, Nueva York, 1943.

9. *Ibid.*, p. 274.

10. Pp. 804-805.

6. EL ORO Y LA LIBERTAD ECONÓMICA

Alan Greenspan

The Objectivist, julio de 1966.

Un antagonismo casi histórico hacia el patrón oro es un tema que une a los estatistas por encima de todas las diferencias. Parecen sentir, quizá en forma más clara y sutil que muchos defensores coherentes del laissez faire, que el oro y la libertad económica son inseparables, que el patrón oro es un instrumento del laissez faire y que cada uno implica y requiere del otro. Para comprender la fuente de su antagonismo, es menester primero comprender el papel específico del oro en una sociedad libre.

El dinero es el común denominador de todas las transacciones económicas. Es ese artículo que sirve como medio de cambio, es universalmente aceptado por todos los participantes en una economía de intercambio como pago por sus bienes o sus servicios y por lo tanto, puede ser utilizado como un estándar de valor en el mercado y como reserva de valor, es decir, como un medio de ahorro.

La existencia de un elemento semejante es un prerrequisito para una economía de división del trabajo. Si los hombres no tuviesen algún bien de valor objetivo que fuera generalmente aceptado como el dinero, tendrían que recurrir al trueque primitivo o estarían obligados a vivir en granjas

autosuficientes y privarse de las inestimables ventajas de la especialización. Si los hombres no tuviesen una manera de almacenar valor, es decir, de ahorrar, ni la planificación ni el intercambio a largo plazo serían posibles.

El medio de intercambio que será aceptado por todos los participantes en una economía no se determina en forma arbitraria. Primero, el elemento de intercambio debería ser durable. En una sociedad primitiva de riqueza exigua, el trigo podría ser lo suficientemente durable como para servir de medio, ya que todos los intercambios ocurrirían sólo durante e inmediatamente después de la cosecha, no quedando excedente en valor para acumular. Pero donde las consideraciones de las reservas de valor son importantes, como sucede en sociedades más ricas, más civilizadas, el medio de intercambio debe ser un artículo de comercio durable, por lo general un metal. Usualmente se elige un metal porque es homogéneo y divisible: cada unidad es igual a las otras y pueden ser mezcladas o fabricadas en cualquier cantidad. Las joyas preciosas, por ejemplo, no son ni homogéneas ni divisibles.

Más importante aún, el producto escogido como medio debe ser un bien de lujo. El deseo humano por los lujos es ilimitado y, por consiguiente, los artículos de lujo son siempre muy solicitados y siempre serán aceptados. El trigo es un lujo en las civilizaciones subalimentadas, pero no en una sociedad próspera. Los cigarrillos ordinariamente no servirían de dinero, pero lo hicieron en la Segunda Guerra mundial en Europa donde eran considerados un lujo. Teniendo un valor unitario alto, semejante bien es fácilmente portable; por ejemplo, una onza de oro vale una media tonelada de lingote de arrabio.

En las primeras etapas de una economía monetaria en vías de desarrollo, se podrían haber utilizado varios medios de intercambio, ya que una variedad amplia de productos cumplirían con las condiciones mencionadas. Sin embargo, uno de los productos gradualmente desplazará a los otros, siendo más extensamente admitido. Las preferencias sobre qué mantener como reserva de valor, se harán sobre el producto más ampliamente aceptado, lo cual, a su vez, lo hará aún más aceptable. El cambio es paulatino hasta que ese producto llega a ser el medio de cambio exclusivo. El uso de un único me-

dio es altamente ventajoso por las mismas razones que una economía monetaria es superior a una economía del trueque: hace posibles los cambios a una escala incalculablemente más extensa.

Que el medio único sea el oro, la plata, los caracoles marítimos, el ganado o el tabaco, es optativo, dependiendo del contexto y desarrollo de una economía dada. De hecho, todo ha sido empleado en distintos momentos como medio de intercambio. Aun en el siglo actual, dos productos principales, el oro y la plata, han sido utilizados como medios internacionales de cambio, con el oro convirtiéndose en el predominante. El oro, al tener usos artísticos y funcionales y ser relativamente escaso, siempre ha sido considerado un bien de lujo. Es durable, portable, homogéneo, divisible y, por consiguiente, tiene ventajas significativas sobre los demás medios de intercambio. Desde el comienzo de la Primera Guerra Mundial, ha sido virtualmente el estándar internacional exclusivo de cambio.

Si todos los bienes y servicios se pagaran en oro, los pagos grandes serían difíciles de ejecutar y esto tendería a limitar la extensión de la división del trabajo y la especialización de una sociedad. Así, una extensión lógica de la creación de un medio de cambio es el desarrollo de un sistema bancario y de instrumentos de crédito (los cheques bancarios y los depósitos) que actúan como un sustituto, pero son convertibles en oro.

Un sistema de banca libre basado en el oro puede otorgar créditos y crear cheques bancarios (la moneda circulante) y depósitos, según las exigencias de la producción en la economía. Los dueños individuales de oro son inducidos, mediante el pago de intereses, a depositar su oro en un banco (contra el cual pueden emitir cheques). Pero dado que es raro el caso que todos los depositantes quieran retirar todo su oro al mismo tiempo, el banquero necesita mantener sólo una fracción de sus depósitos totales en oro como reserva. Esto le permite al banquero prestar más que la cantidad de sus depósitos en oro (lo cual significa que éste considera los reclamos de oro en vez del oro mismo como el valor de sus depósitos). Pero la cantidad de préstamos que él puede permitirse hacer no es arbitraria: tiene que medirlo en relación a sus reservas y a la categoría de sus inversiones.

Cuando los bancos prestan dinero para financiar emprendimientos productivos y provechosos, los préstamos se amortizan rápidamente y el crédito bancario continúa siendo generalmente accesible. Pero cuando las empresas comerciales financiadas por el crédito bancario son menos rentables y más lentas para cancelar sus créditos, los banqueros pronto encuentran que sus préstamos son excesivos con relación a sus respaldos en oro y comienzan a reducir los nuevos préstamos, cargando usualmente tasas de interés superiores. Esto tiende a restringir el financiamiento de nuevos proyectos y requiere que los prestatarios existentes mejoren su rentabilidad antes de que puedan obtener créditos para ulteriores expansiones. Así, bajo el patrón oro, un sistema de banca libre funciona como protector de la estabilidad de una economía y de un crecimiento equilibrado.

Cuando se acepta el oro como medio de cambio por la mayoría, o todas las naciones, el patrón oro internacional libre viene a fomentar la división del trabajo mundial y un comercio internacional más amplio. Aun cuando las unidades de intercambio (el dólar, la libra, el franco, etc.) difieren de país en país, cuando todo está definido en términos de oro, las economías de los diferentes países actúan como una sola, siempre que no haya restricciones al comercio o a los flujos de capital. El crédito, las tasas de interés y los precios tienden a seguir patrones similares en todos los países. Por ejemplo, si los bancos en un país conceden créditos demasiado abiertamente, las tasas de interés en ese país tenderán a caer, llevando a los depositantes a intercambiar su oro a bancos que paguen un interés más alto en otros países. Esto inmediatamente causará una escasez de reservas bancarias en el país de “dinero fácil”, induciendo estándares más rígidos de otorgamiento de créditos y un retorno a tasas de interés competitivamente superiores.

Hasta ahora nunca se ha logrado, un sistema de banca completamente libre y un patrón oro totalmente consistente. Pero antes de la Primera Guerra Mundial, el sistema bancario en los Estados Unidos (y en la mayor parte del mundo) estuvo basado en el oro y si bien los gobiernos intervinieron ocasionalmente, la banca era más libre que controlada. Periódicamente, como resultado de una expansión de crédito

excesivamente rápida, los bancos llegaron a prestar hasta el límite de sus reservas en oro, las tasas de interés aumentaron agudamente, se recortó el crédito nuevo y la economía entró en una aguda pero corta recesión (en comparación con las depresiones de 1920 y 1932, las caídas comerciales de la pre-Primera Guerra Mundial fueron ciertamente suaves).

Fueron las reservas de oro limitadas las que detuvieron las expansiones desequilibradas de la actividad económica antes de que pudiese desarrollarse el tipo de desastre que siguió a la Primera Guerra Mundial. Los períodos de reajuste fueron breves y las economías rápidamente restablecieron una base válida para retomar el crecimiento. Pero el proceso de cura fue erróneamente diagnosticado como la enfermedad: si la escasez de reservas bancarias provocaba una disminución de los negocios –argumentaron los intervencionistas económicos– ¡por qué no encontrar la manera de proveer mayores reservas a los bancos para que nunca escaseen! Si los bancos pueden continuar prestando dinero indefinidamente –se dijo– no habría nunca caídas en los negocios. Y así en 1913 se organizó el Sistema de la Reserva Federal. Consistía en doce bancos regionales de la Reserva Federal, por lo general en manos de banqueros privados, pero de hecho patrocinados, controlados y sostenidos por el gobierno. El crédito extendido por estos bancos, en la práctica (aunque no legalmente), era respaldado por el poder recaudador del gobierno federal. Técnicamente, permanecimos en el patrón oro; los individuos tenían todavía libertad de poseer oro y el oro continuó siendo utilizado como reserva bancaria. Pero ahora, además del oro, el crédito extendido por los bancos de la Reserva Federal (“las reservas en papel”) podían servir de moneda de curso legal para pagar a los depositantes.

Cuando en Estados Unidos la economía experimentó una suave contracción en 1927, la Reserva Federal creó más reservas de papel con la esperanza de anticipar cualquier escasez posible de reservas bancarias. Más desastroso, sin embargo, fue el intento de la Reserva Federal de ayudar a Gran Bretaña, quien había venido perdiendo oro en nuestro beneficio porque el Banco de Inglaterra se negó a dejar que las tasas de interés se elevaran cuando las fuerzas de mercado así lo dictaron (era políticamente inaceptable). El

razonamiento de las autoridades involucradas era el siguiente: si la Reserva Federal bombease reservas excesivas del papel a los bancos estadounidenses, las tasas de interés en Estados Unidos caerían a un nivel comparable con las de Gran Bretaña; esto serviría para detener la pérdida de oro de Gran Bretaña y evitar el bochorno político de tener que subir las tasas de interés.

La “Fed” tuvo éxito: detuvo la pérdida de oro, pero en el proceso casi destruyó las economías del mundo. El crédito excedente que la Fed bombeó en la economía desbordó en el mercado accionario, provocando un auge especulativo fantástico. Demasiado tarde, los funcionarios de la Reserva Federal intentaron absorber las reservas excedentes y finalmente lograron frenar el auge. Pero era muy tarde: para 1929 los desequilibrios especulativos se habían vuelto tan abrumadores que el intento precipitó una sostenida contracción y la consiguiente desmoralización de la confianza empresaria. Como consecuencia, la economía estadounidense colapsó. Gran Bretaña lo pasó aún peor y en vez de amortiguar las consecuencias de su insensatez previa, abandonó por completo el patrón oro en 1931, haciendo pedazos lo que quedó del tejido de confianza e induciendo una serie mundial de quiebras bancarias. Las economías mundiales se hundieron en la Gran Depresión de 1930.

Con una lógica reminiscente de la generación anterior, los partidarios del estatismo sostuvieron que el patrón oro era fundamentalmente el culpable por la debacle del crédito que condujo a la Gran Depresión. Si el patrón oro no hubiese existido, argumentaron, el cese de pagos en oro de Gran Bretaña en 1931, no habría causado la quiebra de bancos en todo el mundo (la ironía fue que desde 1913 ya habíamos estado, no con un patrón oro, sino con lo que puede llamarse “un patrón oro mixto”, pero fue el oro el que cargó con la culpa).

Pero la oposición a cualquier tipo de patrón oro, que vino desde un número creciente de protectores del estado de bienestar, surgía de una nueva percepción mucho más sutil: la comprensión de que el patrón oro es incompatible con el déficit fiscal crónico (la marca registrada del estado asistencial). Desprovisto de su jerga académica, el estado de bienestar no es nada más que un mecanismo por el cual los gobiernos

confiscan la riqueza de los miembros productivos de una sociedad para dar sostén a una amplia variedad de esquemas de bienestar social. Una parte sustancial de la confiscación es realizada por medio del sistema fiscal. Pero los partidarios del estado de bienestar reconocieron rápidamente que si querían mantener el poder político, el monto de los impuestos tenía que ser limitado, y tuvieron que recurrir a programas de gastos deficitarios masivos, es decir, tuvieron que pedir dinero prestado, emitiendo bonos del tesoro, para financiar los gastos de bienestar público a gran escala.

Bajo el patrón oro, la cantidad de crédito a la que una economía puede dar respaldo está determinada por los activos tangibles de la economía, ya que cada instrumento de crédito es finalmente un reclamo sobre algún activo tangible. Pero los bonos gubernamentales no tienen respaldo sobre la riqueza tangible, sólo son promesas de pago del gobierno, que se obtendrán de las recaudaciones tributarias futuras, y no es fácil que sean absorbidos por los mercados financieros. Un gran volumen de nuevos títulos públicos puede venderse al público sólo a tasas de interés progresivamente superiores. Así, los gastos deficitarios del gobierno bajo un patrón oro están severamente limitados.

El abandono del patrón oro hizo que los partidarios del estado de bienestar *podieran usar el sistema bancario como un medio para una expansión ilimitada del crédito*. Habían creado reservas de papel en forma de títulos públicos que, a través de una compleja serie de pasos, los bancos aceptaban en lugar de activos tangibles y negociaban como si fueran depósitos reales, es decir, como el equivalente de lo que anteriormente era un depósito de oro. El tenedor de un bono gubernamental o de un depósito bancario creado por medio de reservas de papel cree que tiene un reclamo válido sobre un activo real. Pero el hecho es que a la sazón hay más reclamos emitidos que activos reales.

No se puede estafar a la ley de oferta y demanda. Como la oferta de dinero (de reclamos) se incrementa en relación al suministro de activos tangibles en la economía, los precios eventualmente deben aumentar. Así, las ganancias ahorradas por los miembros productivos de la sociedad pierden valor en términos de bienes. Cuando finalmente se equilibran las

cuentas de la economía, uno se encuentra con que esta pérdida en el valor representa los bienes que ha comprado el gobierno para financiar el bienestar público u otros propósitos con el dinero que proviene de los bonos gubernamentales financiados por la expansión del crédito bancario.

En ausencia del patrón oro, no hay forma de proteger los ahorros de la confiscación mediante la inflación. No hay reserva de valor segura. Si la hubiese, el gobierno tendría que hacer que su tenencia fuera ilegal, como se hizo en el caso del oro. Si todo el mundo se decidiese, por ejemplo, a convertir todos sus depósitos bancarios en plata, cobre o algún otro bien y después se negara a aceptar cheques como pago por los bienes, los depósitos bancarios perderían su poder adquisitivo y el crédito bancario creado por el gobierno carecería de valor para la compra de bienes. La política financiera del estado de bienestar requiere que no haya forma para que los dueños de la riqueza puedan protegerse.

Éste es el deshonoroso secreto de las peroratas acaloradas contra el oro de los partidarios del estado de bienestar. El déficit fiscal es simplemente un esquema para la confiscación “secreta” de la riqueza. El oro estorba este insidioso proceso. Funciona como protector de los derechos de propiedad. Si se entiende esto, no hay dificultad para comprender el antagonismo de los partidarios del estatismo hacia el patrón oro.

7. NOTAS SOBRE LA HISTORIA DE LA EMPRESA LIBRE ESTADOUNIDENSE

Ayn Rand

Publicado por Nathaniel Branden Institute, Nueva York, 1959.

Si se hiciera un estudio detallado y objetivo de todas las instancias en que la historia de la industria estadounidense ha sido usada por los estadistas como una acusación hacia la libre empresa y como un argumento en favor de una economía controlada por el Gobierno, se encontraría que las acciones atribuidas a los empresarios fueron causadas, necesitadas y hechas posibles sólo por la intervención gubernamental en los negocios. Los males, popularmente adscritos a los grandes industriales, no fueron el resultado de una industria no regulada, sino del poder gubernamental sobre la industria. El villano de la foto no fue el empresario, sino el legislador, no la libre empresa, sino los controles del gobierno.

Los empresarios fueron las víctimas, pero las víctimas han aceptado la culpa (y todavía la aceptan) mientras las partes verdaderamente culpables han usado su culpa como argumento para la ampliación de su poder, para tener oportunidades más y más amplias de cometer el mismo crimen a una escala cada vez mayor. La opinión pública ha sido tan mal informada acerca de los hechos

reales, que hemos alcanzado la etapa donde, como una cura para los problemas del país, la gente pide más y más del veneno que los enfermó.

Como ilustración, más bajo enumeraré algunos ejemplos que encontré en el transcurso de mi investigación de la historia de sólo una industria: los ferrocarriles estadounidenses.

Uno de los argumentos de los estadistas a favor de los controles del gobierno, es la noción de que los ferrocarriles estadounidenses se construyeron principalmente mediante la ayuda financiera del gobierno y habrían sido imposibles sin ella. Realmente, la ayuda del gobierno a los ferrocarriles significó el 10 por ciento del costo de todos los ferrocarriles del país y las consecuencias de esta ayuda han sido desastrosas para los ferrocarriles. Cito de *The Story of American Railroads* de Stewart H. Holbrook:

“En poco más de dos décadas, se construyeron tres ferrocarriles transcontinentales con ayuda gubernamental. Los tres terminaron en bancarrota ante los tribunales. Y así, cuando James Jerome Hill dijo que iba a construir una línea desde los Grandes Lagos hasta Puget Sound, sin dinero estatal o concesión de tierras, incluso sus amigos cercanos pensaron que estaba desquiciado. Pero su Great Northern llegó a Puget Sound sin un dólar de ayuda federal, y no fracasó. Fue un logro para la vergüenza la construcción del tan pregonado Canal Erie”.¹

El grado de ayuda gubernamental recibida por cualquier ferrocarril, guardaba una proporción directa con los problemas de ese ferrocarril y sus fracasos. Los ferrocarriles con las peores historias de escándalo, fraude y bancarrota fueron los que habían recibido la mayor cantidad de ayuda del gobierno. Los ferrocarriles que mejor hicieron su labor y nunca cayeron en bancarrota fueron aquellos que no habían recibido ni habían pedido ayuda del gobierno. Puede haber excepciones a esta regla, pero en toda mi lectura sobre los ferrocarriles no encontré uno que escapara a ella.

Se cree, por lo general, que en el período en el que en Estados Unidos comenzaron a construirse los primeros ferrocarriles, hubo una gran cantidad de “sobre-construcción”

inútil, una gran cantidad de líneas que fueron puestas en marcha y abandonadas después de que se probara que no tenían valor, arruinando así a los involucrados. Los estadistas, a menudo, usan este período como un ejemplo del “caos no planificado” de la libre empresa. La verdad es que la mayoría de (y quizá todos) los ferrocarriles inservibles se forjaron, no por hombres que tuvieron la intención de construir un ferrocarril a título lucrativo, sino por especuladores con influencia política, quienes iniciaron estos emprendimientos con el exclusivo propósito de obtener dinero del gobierno.

Hubo muchas formas de ayuda gubernamental para estos proyectos, como concesiones de tierras federales, subsidios, títulos del Estado, bonos municipales, etc. Una gran cantidad de especuladores iniciaron proyectos ferroviarios como una manera rápida de obtener dinero en efectivo del gobierno, sin reparos por el futuro o las posibilidades comerciales de sus trenes. Se movieron ubicando muchas millas de rieles de mala calidad, dondequiera que sea, sin preguntarse si las localidades que seleccionaron tenían necesidad de un ferrocarril o podrían tener algún futuro económico. Algunos de esos hombres obtuvieron el dinero y desaparecieron, sin jamás inaugurar un solo ferrocarril. Ésta es la fuente de esa impresión popular tan difundida de que el origen de los ferrocarriles estadounidenses fue un período de especulación salvaje, inescrupulosa. Pero los ferrocarriles de este período que fueron planeados y construidos por empresarios para un propósito apropiado, privado y comercial fueron los que sobrevivieron, prosperaron y probaron tener una previsión inusual en la elección de sus localizaciones.

Entre nuestros principales ferrocarriles, las historias más escandalosas fueron las de Union Pacific y Central Pacific (ahora denominado Southern Pacific). Éstas fueron dos líneas construidas con subsidios del gobierno federal. Union Pacific colapsó en bancarrota muy poco después de su construcción, con lo que fue, quizá, el escándalo más deshonroso en la historia de cualquier ferrocarril; el escándalo involucró corrupción oficial. La vía no fue adecuadamente organizada y administrada hasta que la tomó un capitalista privado, Edward H. Harriman.

Central Pacific—construida por los “Big Four Railroad” de California, con subsidios federales— fue el ferrocarril culpable de todos los males popularmente asignados a los ferrocarriles.

Por casi treinta años, Central Pacific controló California, mantuvo un monopolio y no permitió entrar en el Estado a ningún competidor. Cobró precios monstruosos, los modificaba cada año, y se quedó virtualmente con toda la ganancia de los agricultores o los transportistas de California, que no tenían otro ferrocarril al cual recurrir. ¿Qué hizo posible esto? El poder de la legislatura de California. Big Four Railroad controlaba la legislatura y mantuvo al Estado cerrado a los competidores por medio de restricciones legales, tal como, por ejemplo, un acto legislativo que dio el control exclusivo a Big Four Railroad de todo el litoral de California y prohibió que cualquier otro ferrocarril entrara en cualquier puerto. Durante estos treinta años, se hicieron muchos intentos privados para construir ferrocarriles competidores en California y romper el monopolio de Central Pacific. Estos intentos fueron derrotados, no por métodos de libre comercio y libre competencia, sino por la acción legislativa.

Este monopolio de treinta años de la Big Four Railroad y las prácticas en las cuales se involucraron, han sido siempre citados como un ejemplo de los males de las grandes empresas y la libre empresa. Empero la Big Four Railroad no era una compañía de emprendedores libres; no eran empresarios que habían logrado el poder por medio del comercio sin regulación. Fueron representantes típicos de lo que ahora se llama una “economía mixta”. Lograron el poder por la intervención legislativa en los negocios; ninguno de sus abusos habría sido posible en una economía libre, no regulada.

El mismo Central Pacific es notorio por una negociación de tierras que llevó a la expropiación de agricultores y a sangrientos disturbios a finales de 1870. Éste es el incidente que sirvió de base a la novela anti-empresaria, *El pulpo* de Frank Norris, incidente que causó gran indignación pública y condujo al odio hacia todos los ferrocarriles y a toda la gran empresa.

Pero este negocio involucró a la tierra entregada por el gobierno a Big Four Railroad, y la subsiguiente injusticia se hizo posible sólo con apoyo legislativo y judicial. Empero, no fue el dirigismo estatal el que cargó con la culpa, fueron las empresas.²

En el lado opuesto de la escala, el ferrocarril que tuvo la historia más limpia, más eficazmente construido en las circunstancias más difíciles, y responsable sin ayuda de na-

die, por el desarrollo de todo el Noroeste estadounidense, fue Great Northern, construido por J. J. Hill sin ninguna ayuda federal. ¡Empero, Hill fue perseguido por el gobierno toda su vida, utilizando el Acta Sherman, por ser un monopolista! (¡!).

La peor injusticia fue hecha por el concepto popular erróneo hacia Commodore Vanderbilt del New York Central. Él ha sido siempre llamado el “viejo pirata”, el “monstruo de Wall Street”, etc. y siempre fue denunciado por la supuesta inclemencia que tuvieron sus actividades en Wall Street. Pero ésta es la verdadera historia.

Cuando Vanderbilt comenzó a organizar varios ferrocarriles pequeños, poco conocidos, que más tarde se convertirían en el sistema New York Central; tuvo que obtener una franquicia del Concejo Municipal para permitir a su ferrocarril, el New York y Harlem, que ingresara en la ciudad de Nueva York. Se sabía que el Concejo era corrupto y si uno quería una franquicia, tenía que pagar por ella; Vanderbilt lo hizo (¿debería ser culpado por esto, o la culpa se basa en el hecho de que el gobierno mantuviese un poder arbitrario, sin rendir cuentas sobre el asunto y Vanderbilt no tuviera ninguna opción?). Las acciones de su compañía subieron una vez que se supo que su ferrocarril tenía permiso para entrar en la ciudad. Poco después, el Concejo súbitamente revocó la franquicia y las acciones de Vanderbilt comenzaron a caer. Los concejales (que habían recibido el dinero de Vanderbilt), junto con una pandilla de especuladores, vendían abiertamente las acciones de Vanderbilt. Vanderbilt luchó contra ellos y salvó su ferrocarril. Su “crueldad” consistió en comprar las acciones de su compañía tan pronto como eran lanzadas al mercado, impidiendo así que su precio colapsara hasta el nivel que los compradores querían. Arriesgó todo lo que poseía en esta batalla, pero ganó. La pandilla y los concejales se quedaron en la calle.

Y, por si esto fuera poco, el mismo truco fue repetido otra vez un poco más tarde, esta vez implicando a la Legislatura del Estado de Nueva York. Vanderbilt necesitaba que un acto de la legislatura le permitiera consolidar los dos ferrocarriles que poseía. De nuevo, tuvo que pagar a los legisladores por la promesa de aprobar el proyecto de ley indispensable.

Las acciones de su compañía subieron, los legisladores comenzaron a venderlas descaradamente y le negaron a Vanderbilt

la ley prometida. Él tuvo que encarar la misma batalla dentro de Wall Street y de nuevo cargó con una responsabilidad espantosa, arriesgó todo lo que poseía más los millones que tomó prestados de amigos, pero ganó y arruinó a los funcionarios del Estado de Albany. “Reventamos a toda la legislatura”, dijo Vanderbilt, “y algunos de los honorables miembros tuvieron que irse a casa sin pagar sus cuentas de Directores”.

Nada se dice o se sabe hoy acerca de los detalles de esta historia y es cruelmente irónico que Vanderbilt sea ahora utilizado como uno de los ejemplos de los peores males de la libre empresa por aquellos que apoyan los controles gubernamentales. Los funcionarios del Estado de Albany han sido olvidados y Vanderbilt es considerado un villano. Si usted ahora pregunta a la gente simplemente qué era lo malo acerca de Vanderbilt, contestarán: “Bueno, hizo algo cruel en Wall Street y arruinó a un gran número de personas”.³

La mejor ilustración de la confusión general en materia de empresas y gobierno se puede encontrar en Holbrook, *The Story of American Railroads*. En la página 231, el señor Holbrook escribe:

“Casi desde el inicio, los ferrocarriles tuvieron que experimentar los hostigamientos de los políticos y sus funcionarios, comisionados para apresarlos o pagar chantajes en una forma u otra. El método era casi de éxito seguro; el político, usualmente un miembro de una legislatura estatal, inventaba cierto proyecto de ley o cierta regulación que sería costosa o incómoda para los ferrocarriles de su Estado. Luego la convertían en ley, hablaban hasta por los codos acerca de ella, acerca de cómo debía ser aprobada si se quería proteger a las personas soberanas contra el monstruo del ferrocarril y luego esperaba por algún matón del ferrocarril para que los disuadiera por el método tan viejo como el hombre. Hay registro de hasta treinta y cinco proyectos de ley que acosarían a los ferrocarriles y que fueron presentados en una reunión de una legislatura”.

Y el mismo Sr. Holbrook en el mismo libro sólo cuatro páginas después (páginas 235-236) escribe:

“En resumen, en 1870, para poner una fecha, los ferrocarriles se habían vuelto, como únicamente muchos oradores de esa época señalaron, una ley en sí mismos. Habían comprado a senadores de Estados Unidos y congresistas, tal como compraron rieles y locomotoras con efectivo. Poseían legislaturas enteras y a menudo a los tribunales estatales... llamar a las vías de 1870 corruptas no es para nada un término demasiado fuerte”.

La conexión entre estas dos manifestaciones y la conclusión que se puede sacar de ellas, aparentemente, nunca se le ha ocurrido al señor Holbrook. Son los ferrocarriles a quienes él culpa y a quienes llama “corruptos”. Pero ¿qué podían hacer los ferrocarriles, sino intentar “poseer legislaturas enteras”, si estas legislaturas tenían el poder de vida o muerte sobre ellos? ¿Qué podían hacer los ferrocarriles, sino recurrir al soborno, si deseaban existir de alguna manera? ¿Quién era el culpable y quién era el corrupto, los empresarios que tuvieron que pagar “dinero por protección” por el derecho a permanecer en el negocio, o los políticos que tenían el poder para vender ese derecho?

Aún hay otra acusación popular contra las grandes empresas, es la idea de que los privados intereses egoístas restringen y retrasan el progreso, cuando son amenazadas por un nuevo invento que podría destruir su mercado. Ningún interés privado podría, o jamás pudo, hacer semejante cosa, excepto con la ayuda del gobierno. La temprana historia de los ferrocarriles es una buena ilustración. Los ferrocarriles fueron violentamente enfrentados por los dueños de las compañías de canales y de buques a vapor, quienes realizaban la mayor parte del transporte en ese momento. Diversas legislaturas aprobaron una gran cantidad de leyes, regulaciones y restricciones, por instigación de los intereses de los canales, en un intento por poner obstáculos y detener el desarrollo de los ferrocarriles. ¡Esto se hizo en nombre del “bienestar público” (!). Cuando se construyó el primer puente ferroviario sobre el Mississippi, los intereses de los buques a vapor del río iniciaron juicio contra su constructor, y la corte ordenó destruir el puente como una “obstrucción material y una molestia”. La Corte Suprema revocó el fallo por un margen estrecho y permitió que se mantuviera el puente.⁴ Pregúntese cuál hubiera sido el destino del

desarrollo industrial global de Estados Unidos, si ese estrecho margen hubiese sido diferente y cuál es el destino de todo el progreso económico cuando queda en manos, no de una comprobación objetiva, sino de la decisión arbitraria de algunos hombres armados con poder político.

Es importante advertir que los dueños de los ferrocarriles no empezaron el negocio corrompiendo al gobierno. Tuvieron que recurrir a la práctica de sobornar a los legisladores en defensa propia. Los primeros y mejores constructores de ferrocarriles fueron emprendedores libres que tomaron grandes riesgos con su capital personal y sin ninguna ayuda gubernamental. Fue sólo cuando demostraron al país que la nueva industria poseía un potencial de riqueza tremenda, que los especuladores y los legisladores se abalanzaron sobre la mesa para ordeñar al nuevo gigante por todo lo que valía. Fue sólo cuando las legislaturas comenzaron a chantajearlos amenazando con aprobar regulaciones desastrosas e imposibles, que los dueños de ferrocarriles tuvieron que recurrir al soborno.

Es significativo que los mejores constructores de ferrocarriles, aquellos que se iniciaron con fondos privados, no sobornaron a legislaturas para reprimir a los competidores ni obtener alguna clase de ventaja legal especial o privilegio. Hicieron sus fortunas por medio de su habilidad personal y, si recurrieron al soborno en algo, como Commodore Vanderbilt, fue sólo para comprar la remoción de alguna restricción artificial, así como un permiso para consolidarse. No pagaron para obtener algo de la legislatura, sino sólo para sacar a la legislatura de su camino. Pero los constructores que empezaron con la ayuda gubernamental, como la Big Four Railroad de Central Pacific, fueron los que usaron al gobierno para obtener ventajas especiales y le deben sus fortunas a la legislación, más que a la habilidad personal. Éste es el resultado inevitable de cualquier clase o proporción de economía mixta. Es sólo con la ayuda de las regulaciones gubernamentales que un hombre de habilidad inferior puede destruir a sus mejores competidores, y es el único tipo de hombre que busca al gobierno por ayuda económica.

No es cuestión de personalidades accidentales, de “empresarios deshonestos” o de “legisladores deshonestos”. La deshonestidad es inherente y fue creada por el sistema. De

modo que, en tanto un gobierno mantenga el poder del control económico, necesariamente creará una “elite especial”, una “aristocracia influyente”, atraerá al tipo de político corrupto que dentro de la legislatura trabajará para el beneficio del empresario deshonesto, penalizará y, eventualmente, destruirá a los honestos y los capaces.

Los ejemplos citados son sólo algunos de los más obvios; hay gran cantidad de actos, todos demuestran el mismo planteo. Estos fueron tomados de la historia de una industria en particular. Uno bien puede imaginar lo que descubriría si recorriera la historia de otras industrias estadounidenses en circunstancias similares.

Es hora de aclarar a la comprensión pública la confusión perniciosa creada por el marxismo y que la mayoría de la gente irreflexivamente aceptó: la noción de que los controles económicos son la función correcta del gobierno, que el gobierno es una herramienta de los intereses económicos de clase y que el tema es sólo cuál clase o grupo de presión particular será ejercida por el gobierno. El común de la gente cree que la libre empresa es una economía controlada que supuestamente sirve a los intereses de los industriales, a diferencia del estado asistencial, que es una economía controlada que supuestamente sirve a los intereses de los trabajadores.

La idea o posibilidad de una economía sin controles ha pasado enteramente al olvido y ahora es deliberadamente ignorada. La mayoría de la gente no vería diferencia entre empresarios como J. J. Hill de Great Northern y empresarios como Big Four Railroad de Central Pacific. La mayoría simplemente desearía la diferencia diciendo que los empresarios son bandidos que siempre corromperán al gobierno y que la mejor solución es dejar que el gobierno sea corrompido por los sindicatos de trabajadores.

La cuestión no es entre controles pro-comerciales y controles pro-laborales, sino entre controles y libertad. No es Big Four Railroad contra el estado asistencial, sino Big Four Railroad y el estado asistencial en un lado contra J. J. Hill y cada trabajador honesto en el otro lado. El control gubernamental de la economía, no importa en nombre de quién, ha sido la fuente de todos los males en nuestra historia industrial, y la solución es el capitalismo del *laissez faire*, es

decir, la abolición de cualquiera y de todas las formas de intervención gubernamental en la producción y el comercio, la separación del Estado y la Economía, en la misma forma y por las mismas razones por las que tenemos la separación de la Iglesia y el Estado.

Referencias:

1. Nueva York: Crown Publishers, 1947, pp. 8-9.
2. Por una buena historia objetiva de Central Pacific, ver Oscar Lewis, *The Big Four*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1938.
3. Por los detalles de este relato, ver David Marshall, *Grand Central*, Nueva York: McGraw-Hill (Whittlesey House); 1946, pp. 60-64 y Alvin F. Harlow, *The Road of the Century*, Nueva York: Creative Age Press, 1947, pp. 166-173.
4. Ver Frank H. Spearman, *The Strategy of Great Railroads*, Nueva York: Scribner's, 1904, pp. 273-276.

8. LOS EFECTOS DE LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL SOBRE LAS MUJERES Y LOS NIÑOS

Robert Hessen

The Objectivist Newsletter, abril y noviembre de 1962.

EL TRABAJO INFANTIL Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

El aspecto menos comprendido y más ampliamente tergiversado de la historia del capitalismo es el trabajo infantil. Uno no puede evaluar el fenómeno del trabajo infantil en Inglaterra durante la Revolución Industrial de principios del siglo XVIII y fines del XIX, a menos que repare en que la introducción del sistema fabril ofreció un medio de vida, un medio de supervivencia, a decenas de miles de niños que no habrían podido llegar a la juventud en las épocas precapitalistas. El sistema de factoría condujo a una elevación en el nivel de vida general, para rápidamente hacer caer las tasas de mortalidad urbanas y reducir la mortalidad infantil y produjo una explosión demográfica sin precedentes.

En 1750, la población de Inglaterra era de seis millones; de nueve millones en 1800 y de doce millones en 1820, una tasa de crecimiento sin precedentes en cualquier época. La distribución de la población por edad cambió enormemente; la proporción de niños y jóvenes aumentó en forma aguda. “La proporción de los nacidos en Londres que morían antes de los cinco años de edad” cayó de 74,5 por ciento en 1730/49 a 31,8 por ciento en 1810/29.¹ Los niños que hasta entonces habían muerto en la infancia ahora tenían una oportunidad de supervivencia.

Ambos: la población en aumento y la expectativa de vida en alza desmienten los reclamos de los socialistas y fascistas críticos del capitalismo respecto a que las condiciones de vida de las clases trabajadoras se deterioraron progresivamente durante la Revolución Industrial. Uno es moralmente injusto e ignorante de la historia si acusa al capitalismo por la situación de los niños durante la Revolución Industrial, ya que, de hecho, el capitalismo trajo una mejora enorme respecto a su condición en la época anterior. La fuente de esa injusticia fueron los novelistas y poetas equivocados y emocionales, como la Sra. Browning y Dickens; medievalistas caprichosos, como Southey; escritores políticos de octavillas haciéndose pasar por historiadores económicos, como Engels y Marx. Todos ellos pintaron un retrato ambiguo, rosado, de una perdida “edad de oro” de las clases obreras, que, supuestamente, fueron destruidas por la Revolución Industrial. Los historiadores no han dado pruebas de sus aseveraciones. La investigación y el sentido común le han quitado los dramas del sistema de pre-factoría de las industrias domésticas. En ese sistema, el trabajador hacía una inversión inicial valiosa, o pagaba pesados alquileres, por un telar o un marco y soportaba la mayoría de los riesgos implicados. Su dieta era monótona y escasa y hasta la subsistencia a menudo dependía de si podía encontrar trabajo para su esposa y sus hijos. No hay nada romántico o envidiable en una familia viviendo y trabajando hombro a hombro en una casita mal iluminada, mal ventilada y pobremente construida.

¿Cómo crecían los niños antes de la Revolución Industrial? En 1697, John Locke escribió un informe para la Cámara de Comercio sobre el problema de la pobreza y la ayuda financiera

para los pobres. Locke estimó que un hombre y su esposa con trabajo y buena salud podrían dar sostén a no más de dos niños y recomendó que a todos los niños por encima de los tres años se les enseñara a ganarse la vida trabajando en escuelas laborales, hilando y haciendo tejidos, donde recibirían comida. “Lo que pueden tener en casa de sus padres”, escribió Locke, “es rara vez más que pan y agua, y también en cantidades escasas”.

El profesor Ludwig Von Mises nos recuerda:

“Los dueños de fábricas no tenían poder para obligar a nadie a tomar un trabajo en la factoría. Sólo podían contratar a las personas que estaban dispuestas a trabajar por los sueldos que ellos ofrecían. Bajos como eran estos tipos salariales, fueron, no obstante, bastante más que lo que estos pobres podrían ganar en cualquier otro campo abierto a ellos. Es una distorsión de los hechos decir que las fábricas sacaron a las amas de casa de las guarderías infantiles y la cocina y a los niños de sus juegos. Esas mujeres no tenían nada en su cocina para alimentar a sus hijos. Esos niños eran desposeídos y morían de hambre. La fábrica fue su único refugio. Los salvó, en el sentido estricto de la palabra, de la muerte por inanición”.²

Los niños “fabriles” iban a trabajar ante la insistencia de sus padres. Los programas infantiles de trabajo eran muy largos, pero el trabajo a menudo era bastante fácil, usualmente atendían una máquina hiladora o tejedora y anudaban los hilos cuando se rompían. No fue en nombre de tales niños que comenzó la agitación por la legislación fabril. La primera ley laboral infantil en Inglaterra (1788) reguló las horas y condiciones de trabajo de niños miserables que se empleaban como deshollinadores, un trabajo sucio y peligroso que precedió en mucho a la Revolución Industrial y que no estaba vinculado a las fábricas. La primera Acta que se aplicó a los niños fabriles se aprobó para proteger a quienes habían sido enviados a la esclavitud virtual por las autoridades parroquiales o algún organismo gubernamental: Eran niños abandonados o huérfanos indigentes que estaban legalmente bajo la custodia de los funcionarios de la ley de pobres de la diócesis y quienes eran agrupados por estos

oficiales en largos plazos de aprendizaje no remunerado a cambio de una escueta subsistencia.

Las condiciones de empleo e higiene, está reconocido que eran mejores en las fábricas más grandes y nuevas. A medida que las sucesivas Actas Fabriles, entre 1819 y 1846, fijaron restricciones mayores sobre el empleo de niños y adolescentes, los dueños de las grandes fábricas, que estaban más fáciles y frecuentemente supeditados a la visita y escrutinio de los inspectores fabriles, paulatinamente eligieron marginar a los niños del empleo antes de verse sometidos a regulaciones elaboradas, arbitrarias y siempre cambiantes acerca de cómo debían dirigir una fábrica que empleara niños. El resultado de la intervención legislativa fue que las fábricas despidieron a los niños, quienes necesitaban trabajar para sobrevivir, y éstos se vieron forzados a buscar trabajo en fábricas más pequeñas, viejas y distantes, donde las condiciones de trabajo, la higiene y la seguridad eran notablemente inferiores. Aquellos que no pudieron encontrar trabajos nuevos fueron reducidos al estatus de sus equivalentes de cien años atrás, es decir, al trabajo agrícola irregular, o peor, en palabras del profesor Von Mises, a “infestar el país como vagabundos, mendigos, callejeros, ladrones y prostitutas”.

El trabajo infantil no llegó a su fin por sanción legislativa; el trabajo infantil terminó cuando se hizo económicamente innecesario que los niños ganaran sueldos para sobrevivir, cuando el ingreso de sus padres llegó a ser suficiente como para sostenerlos.

Los emancipadores y asistenciales de esos niños no fueron los legisladores o los inspectores fabriles, sino los fabricantes y los financistas. Sus esfuerzos y sus inversiones en maquinaria condujeron a una suba de los salarios reales, a una creciente abundancia de bienes a precios inferiores y a una mejora incomparable en el nivel general de vida.

La respuesta correcta para los críticos de la Revolución Industrial la da el profesor T. S. Ashton:

“Existen hoy en las llanuras de India y China hombres y mujeres, cubiertos de plagas y hambrientos, que viven vidas un poco mejores, en su apariencia exterior, que las del ganado que labra con ellos durante el día y comparte

sus lugares para dormir por la noche. Tales estándares asiáticos y tales horrores carentes de máquinas, forman el lote de aquellos que aumentan en número al no pasar por una revolución industrial”.³

Déjeme agregar que la Revolución Industrial y su consiguiente prosperidad fueron el logro del capitalismo y no podía haberse logrado bajo ningún otro sistema político-económico. Como prueba, le ofrezco el espectáculo de la Rusia Soviética que combina industrialización y hambrunas.

LAS MUJERES Y LA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL

Para condenar el capitalismo uno primero debe desvirtuar su historia. La idea de que el capitalismo industrial no condujo a nada excepto al sufrimiento y la degradación de las mujeres es un artículo de fe entre los críticos del capitalismo. Es tan prevaliente como la perspectiva de que los niños fueron sacrificados y explotados por la Revolución Industrial y eso es falso.

Examinemos la fuente de esta visión. Para apreciar los beneficios que el capitalismo trajo a las mujeres, hay que comparar el estatus de éstas bajo el capitalismo con el estatus que tenían en los siglos precedentes. Pero los críticos del capitalismo en el siglo XIX no hicieron esto; en su lugar, distorsionaron y falsificaron la historia, haciendo atractivo el pasado y desacreditando todo lo moderno.

Por ejemplo, Richard Oastler, uno de los enemigos más fanáticos del capitalismo del siglo XIX, afirmó que todo el mundo estaba mejor espiritual y materialmente en la Edad Media que en los inicios del siglo XIX. Describiendo la Inglaterra medieval, Oastler hizo una rapsodia acerca de la época de oro perdida: “¡Oh, qué barco tan bello fue Inglaterra alguna vez! ¡Estaba bien construida, bien tripulada, bien abastecida, bien equipada! Entonces todos estaban alegres, ufanos y felices a bordo”.⁴

Eso se dijo de siglos en los cuales “el grueso de la población estaba formada por campesinos en una condición

servil, atados por su estatus, sin libertad para cambiar su medio de vida o moverse de su lugar de nacimiento” cuando la gente tenía sólo la promesa de una felicidad en la vida que tendrían más allá de la tumba para socorrerlos de las plagas que los diezmaban, las hambrunas recurrentes y los estómagos a medio llenar, cuando la gente vivía en casas tan apestadas con suciedades y alimañas que el veredicto de un historiador acerca de estas casas de campo es: “¡desde un punto de vista sanitario lo único que puede decirse a su favor es que se incendiaban muy fácilmente!”.⁵

Oastler representó el punto de vista de los medievalistas. Los socialistas, que estaban de acuerdo con ellos, fueron historiadores igualmente imprecisos.

Por ejemplo, describiendo las condiciones de las masas en los preindustriales siglos XVII y comienzos del XVIII, Friedrich Engels alegó: “Los trabajadores vegetaban en medio de una existencia aceptablemente confortable, llevando una vida ética y tranquila con toda devoción y probidad; y su posición material era por lejos mejor que la de sus sucesores”. Esto fue escrito sobre una época caracterizada por tasas tremendamente elevadas de mortalidad, especialmente entre los niños, pueblos y ciudades abarrotados carentes de servicios sanitarios, el consumo de ginebra notablemente elevado. La dieta de la clase obrera consistía principalmente en harina de avena, leche, queso y cerveza; mientras el pan, las papas, el café, el té, el azúcar y la carne eran todavía lujos muy costosos. Los baños eran poco frecuentes y lavar la ropa una rareza, porque el jabón era tan costoso y la ropa, que tenía que durar una década o una generación, no duraba si se la lavaba demasiadas veces.

El cambio más rápido forjado por la Revolución Industrial fue llevar la producción textil fuera de la casa hacia la fábrica. Bajo el sistema previo, llamado de “industria doméstica”, la hilandería y la tejeduría se hacían en la propia casa del trabajador con la ayuda de su esposa y sus hijos. Cuando los avances tecnológicos dieron lugar al cambio de la producción textil para realizarla dentro de las fábricas, esto llevó, según un crítico del capitalismo, “a la desintegración del hogar como unidad social”.⁶

La Señora Neff escribe con aprobación que “bajo el sistema de industria doméstica los padres y los niños trabajaban

hombro a hombro, con el padre como cabeza autocrática, metiéndose en el bolsillo las ganancias familiares y administrando su empleo”. Su tono recurre a la condena cuando relata: “Mientras bajo el sistema fabril todos los miembros de la familia tenían sus ingresos, trabajaban en departamentos separados de la fábrica y regresaban a casa sólo para comer y dormir. La casa era pequeña, pero era un refugio”.

Las fábricas fueron consideradas responsables, por tales críticos, de todos los problemas sociales de esa época, incluyendo la promiscuidad, la infidelidad y la prostitución. Implícito en la condena a que las mujeres trabajaran en las fábricas, estaba la noción de que el lugar de una mujer es la casa y que su único rol apropiado es mantener la casa para su marido y criar a sus hijos. Las fábricas fueron culpadas simultáneamente por quitarles a las chicas las cadenas vigilantes de sus padres y por promover matrimonios precipitados; y luego, por fomentar la negligencia maternal y el cuidado incompetente de la casa, tanto como por promover la falta de subordinación de la mujer y el deseo de lujos.

Considerar la clase de lujos que puso al alcance de la clase obrera la Revolución Industrial, es una acusación insultante para el sistema pre-fabril. Las mujeres pretendieron lujos como zapatos en lugar de zuecos, sombreros en lugar de chales, “delicadezas” (como café, té y azúcar) en lugar de “comida común y corriente”.

Los críticos denunciaron el creciente hábito de llevar puesta ropa fabricada y vieron el reemplazo de la lana y los linos por algodones económicamente accesibles como señal de la propagación de la pobreza. Las mujeres eran condenadas por no hacer a mano lo que podían comprar en forma más económica gracias a la revolución de la producción textil. Los vestidos ya no tenían que durar una década, las mujeres ya no tenían que vestir toscas faldas hasta que se desintegraban por la mugre y los años; los vestidos y la ropa interior barata de algodón fueron una revolución en la higiene personal.

Las dos explicaciones más prevalecientes del siglo XIX acerca de por qué las mujeres trabajaban en las fábricas eran: (a) que sus “maridos preferían quedarse ociosos en sus casas, sostenidos por sus esposas”, y (b) que el sistema fabril “desplazó al varón adulto e impuso a las mujeres ‘el deber y la carga de mantener a sus maridos y familias’”.

Estas acusaciones son analizadas en *Wives and Mothers in Victorian Industry*, un estudio analítico de la Dra. Margaret Hewitt de la University of Exeter. Su conclusión es: “Ninguno de esos supuestos prueba tener siquiera un fundamento estadístico”.⁷

De hecho, las mujeres trabajaban en las fábricas por razones mucho más convencionales. La Dra. Hewitt las enumera: muchas mujeres trabajaban porque “los salarios de sus maridos eran insuficientes para mantener el hogar en funcionamiento”; otras eran viudas o abandonadas; otras eran estériles o tenían hijos grandes; algunas tenían maridos que estaban desempleados, o empleados en trabajos temporales; y algunas decidían trabajar para poder ganar un dinero extra para tener comodidades en la casa, si bien los salarios de sus maridos alcanzaban para cubrir las necesidades.⁸

El sistema fabril no ofreció a estas mujeres ni miseria ni degradación, sino un medio de supervivencia, de independencia económica, de elevarse por encima de la más elemental subsistencia. Por duras que fueran las condiciones de las factorías del siglo XIX en comparación a las del siglo XX, las mujeres preferían trabajar en las fábricas más que cualquier otra alternativa abierta a ellas, como ser el servicio doméstico, el agotador trabajo agrícola, o trabajar como transportistas y remolcadoras en las minas; más aún, si una mujer se podía mantener a sí misma, no era llevada a un matrimonio joven.

Incluso el profesor Trevelyan, quien desacreditó en forma persistente a las fábricas y exaltó “los buenos días dorados”, admitió:

“...las mujeres que iban a trabajar en las fábricas, aunque perdían parte de las mejores cosas en la vida [Trevelyan no explica a qué se refiere], ganaban independencia... El dinero que ganaban les pertenecía. Las obreras fabriles adquirirían una posición económica que les pertenecía y que con el curso del tiempo otras mujeres envidiarían”.

Y Trevelyan concluye:

“El hogar de la clase trabajadora por lo general se hizo más confortable, tranquilo e higiénico al dejar de ser una fábrica en miniatura”.⁹

Los críticos del sistema fabril aún intentan argumentar que los hiladores y tejedores domésticos podían tener el orgullo del creador por su obra, cosa que perdieron al convertirse en simples engranajes de un enorme complejo industrial.

La Dra. Dorothy George destruye fácilmente esta hipótesis: “Parece poco probable que el tejedor promedio, esforzándose hora tras hora para tirar la palanca hacia atrás y adelante en un trabajo que era monótono y agotador, tuviera la reacción que sería de satisfacción para un moderno entusiasta de las artesanías campesinas”.¹⁰

Finalmente, se acusaba que el trabajo en las fábricas hizo que las mujeres se preocuparan mucho por las comodidades materiales a expensas de las consideraciones espirituales.

La miseria en la que vivían las mujeres antes del capitalismo, las debe haber hecho acariciar la orden del Nuevo Testamento: “No ames al mundo ni a las cosas que están en el mundo”. Pero el esplendor productivo del capitalismo venció esa mirada. Hoy, los primeros campeones de esa visión son el profesor Galbraith y los predicadores de la austeridad detrás de la Cortina de Hierro.

Referencias:

1. Mabel C. Buer, *Health, Wealth and Population in the Early Days of the Industrial Revolution, 1760-1815*, Londres: George Routledge & Sons, 1926, p. 30.
2. Ludwig Von Mises, *La acción humana*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1949, p. 615.
3. T. S. Ashton, *The Industrial Revolution, 1760-1830*, Londres: Oxford University Press, 1948, p. 161.
4. Buer, p. 250.
5. *Ibid.*, p. 88.
6. Wanda Neff, *Victorian Working Women*, Nueva York: Columbia University Press, 1920, p. 51.
7. Londres: Rockliff, 1958, p. 190.
8. *Ibid.*, pp. 192, 194.
9. George M. Trevelyan, *English Social History*, Nueva York y Londres: Longmans, Green & Company, 1942, p. 487.
10. M. Dorothy George, *England in Transition: Life and Work in the Eighteenth Century*, Londres: Penguin, 1953, p. 139.

9. EL ATAQUE CONTRA LA INTEGRIDAD

Alan Greenspan

La protección del consumidor contra las prácticas comerciales “deshonestas e inescrupulosas” se ha convertido en un ingrediente cardinal del estado de bienestar. Si se los deja librados a sus intereses, se alega que los hombres de negocios tratarán de venderles drogas y comida peligrosa, valores fraudulentos y edificios de mala calidad. Así, se alega que la Administración de Comida Pura y Drogas, la Comisión de Valores e Intercambios y los numerosos organismos con potestad normativa son agencias indispensables si es que el consumidor debe ser protegido de la “codicia” del empresario.

Pero es precisamente la “codicia” del empresario o, más apropiadamente, su búsqueda de ganancias, una protección incomparable para el consumidor.

Lo que los colectivistas se rehúsan a reconocer es que está en el interés propio de cada empresario tener una reputación de negocios honestos y productos de calidad. Dado que el valor comercial de un negocio en funcionamiento se mide de acuerdo a su potencial lucrativo, la reputación o la buena fe es un activo tan importante como su equipo y su planta física. Para muchos en una compañía de drogas, el valor de su reputación, como se refleja en la posibilidad de venta de su marca

comercial, es a menudo su principal activo. La pérdida de la reputación a través de la venta de un producto de mala calidad o peligroso, reduciría abruptamente el valor comercial de la compañía farmacéutica, aunque sus recursos físicos permaneciesen intactos. El valor comercial de una firma bursátil está aún más estrechamente atado a sus activos por su reputación comercial. Las acciones con valor de centenares de millones de dólares son negociadas todos los días por teléfono. La duda más leve en lo que se refiere a la fiabilidad de la palabra de un agente lo expulsaría del negocio de la noche a la mañana.

La reputación, en una economía no regulada, es entonces una herramienta competitiva importante. Los constructores que han adquirido una reputación por construcciones de calidad sobresaliente le quitan mercado a sus competidores menos escrupulosos o menos concienzudos. Los agentes de valores más reputados obtienen el grueso del comercio a comisión. Los fabricantes de drogas y los procesadores de comida compiten el uno con el otro para hacer de sus marcas registradas sinónimos de “calidad excelente”.

Los médicos tienen que ser muy escrupulosos al juzgar la calidad de las drogas que prescriben. Ellos, ejercen la profesión y compiten por su fiabilidad. Aun el tendero de la esquina está involucrado: no puede permitirse vender comidas de mala calidad si quiere ganar dinero. De hecho, de uno u otro modo, cada productor y cada distribuidor de bienes o servicios es un participante en la carrera por la reputación.

Se requieren años de desempeño consistentemente excelente para adquirir una reputación y cimentarla como un activo financiero. Después de eso, se necesita un esfuerzo todavía mayor para mantenerla: una empresa no puede permitirse arriesgar sus años de inversión dejando caer sus estándares de calidad por un momento o un producto inferior; ni sería tentada por alguna “victoria rápida” potencial. Los recién llegados al campo no pueden competir de inmediato con las compañías establecidas reputadas y pueden tener que pasar años trabajando a una escala más modesta para ganar una reputación comparable. Así, el incentivo por la función escrupulosa opera en todos los niveles de un campo dado de la producción. Es una defensa inherente a un sistema de libre empresa y la única protección verdadera de los consumidores contra la deshonestidad comercial.

El control gubernamental no es un medio alternativo de protección al consumidor. No incorpora la calidad de los bienes, o la exactitud de la información. Su “contribución” exclusiva es sustituir la fuerza y el temor por el incentivo de asumirse como el “protector” del consumidor. Los eufemismos de las afirmaciones gubernamentales a la prensa por el contrario sólo operan como esa base de regulación que son las fuerzas armadas. Al pie del montón interminable de papeleo que caracteriza toda regulación yace un arma. ¿Cuáles son los resultados?

Parafraseando la Ley de Gresham: “La mala protección, destierra a la buena”. El intento por proteger al consumidor por la fuerza reduce la protección que éste obtiene del incentivo. Primero, elimina el valor de la reputación, colocando a la compañía reputada a la misma altura que la desconocida, la recién llegada, o la oportunista. Declara, en efecto, que todo es igualmente sospechoso y que los años de evidencia contraria no liberan a un hombre de esa sospecha. Segundo, concede un afianzamiento automático de la seguridad (aunque, de hecho, imposible de lograr) por los productos de cualquier compañía que cumpla con sus estándares que son arbitrariamente los mínimos determinados. El valor de una reputación descansa en el hecho de que es necesario que los consumidores ejerzan su juicio en la elección de los bienes y servicios que compran. La garantía del gobierno socava esta necesidad; les dice a los consumidores que no se requiere ninguna elección o juicio, y que la historia, los años de logros de una compañía, son un factor irrelevante.

Los estándares mínimos, que son la base de la regulación, gradualmente tienden a convertirse también en los máximos. Si los códigos de construcción fijaran estándares mínimos, un constructor no obtendría mucha ventaja competitiva superando esos estándares y, en consecuencia, tendería a responsabilizarse sólo por los mínimos. Si se determinan especificaciones mínimas para las vitaminas, hay poca ganancia en producir algo de calidad superior al promedio. Gradualmente, aun el intento por mantener estándares mínimos se vuelve imposible ya que el drenaje de los incentivos por mejorar la calidad, finalmente subvierte incluso a los mínimos.

El propósito guía del regulador gubernamental es impedir, en vez de crear algo. No obtiene crédito si los científicos

de la compañía farmacéutica descubren una nueva droga milagrosa; lo obtiene si censura la talidomida. Tal énfasis en lo negativo fija el entramado bajo el cual deben funcionar aun los reguladores más concienzudos. El resultado es un cuerpo creciente de legislación restrictiva a la experimentación, prueba y distribución de drogas. Como en toda investigación, es imposible añadir restricciones al desarrollo de drogas nuevas sin, al mismo tiempo, reducir las recompensas secundarias de tal investigación, la mejora de las drogas existentes. La mejora de la calidad y la de la innovación son inseparables.

Se supone que los códigos de edificación protegen al público. Pero viéndose forzados a cumplir con los estándares de construcción mucho tiempo después de que éstos han sido sobrepasados por nuevos descubrimientos tecnológicos, los constructores aplican sus esfuerzos por mantener lo viejo en vez de adoptar técnicas nuevas y más seguras.

La regulación, que se basa en la fuerza y el miedo, socava la base moral de las negociaciones comerciales. Se hace más barato sobornar a un inspector de edificación que elevar los estándares de construcción. Un agente de bolsa oportunista puede rápidamente cumplir con todos los requisitos de la S.E.C. (Comisión de Valores e Intercambio, según sus siglas en inglés), ganar inferencia de respetabilidad y proceder a esquilmar al público. En una economía no regulada, el agente habría tenido que emplear un buen número de años en acciones de buena reputación antes de poder ganar un lugar de confianza suficiente para llevar a un número de inversionistas a invertir dinero con él.

La protección del consumidor que da la regulación es, de tal manera, ilusoria. En vez de aislar al consumidor del negociante deshonesto, gradualmente destruye la única protección confiable que el consumidor tiene: la competencia por la reputación.

Mientras el consumidor es así puesto en peligro, la víctima principal de la regulación “protectora” es el productor: el empresario. La regulación que actúa para anular la competencia de los empresarios por su reputación socava el valor comercial de la buena fe que los empresarios han acumulado durante años. Es un acto de expropiación de la riqueza creada por ser íntegro. Dado que el valor de un negocio, su riqueza, estriba en su capacidad para hacer dinero, los actos de un gobierno por

intervenir la planta de una compañía o devaluar su reputación está en la misma categoría: ambos son actos de expropiación.

Además, la legislación “protectora” cae en la categoría de ley preventiva. Los empresarios están siendo supeditados a la coerción gubernamental antes de la comisión de cualquier delito. En una economía libre, el gobierno puede intervenir sólo cuando se ha perpetrado un fraude, o se ha cometido un daño demostrable a un consumidor; en tales casos la única protección requerida es la del derecho penal.

Las regulaciones gubernamentales no eliminan a los individuos potencialmente deshonestos, sino que meramente hacen a sus actividades más difíciles de detectar o más fáciles de encubrir. Además, la posibilidad de la deshonestidad individual se aplica tanto a todos los empleados gubernamentales como a cualquier otro grupo de hombres. No hay nada que garantice el juicio superior, el conocimiento y la integridad de un inspector o un burócrata, y las consecuencias mortíferas de confiarle un poder arbitrario son obvias.

El paradigma de los colectivistas es su desconfianza profundamente arraigada en la libertad y en los procesos de libre mercado, pero es su tendencia por la así llamada “defensa del consumidor” la que expone la naturaleza de sus premisas básicas con claridad particular. Al preferir la fuerza y el miedo al incentivo y la recompensa como un instrumento de motivación humana, confiesan su visión del hombre como un bruto irreflexivo que funciona de acuerdo al alcance del momento, cuyo interés personal real consiste en el “oportunismo” y en hacer “ganancias rápidas”. Confiesan su ignorancia por el papel de la inteligencia en el proceso de producción, por el amplio contexto intelectual y la visión de largo plazo necesarios para tener en pie una industria moderna. Confiesan su incapacidad para captar la importancia crucial de los valores morales que son la potencia motriz del capitalismo. El capitalismo se fundamenta en el interés personal y la autoestima; considera la integridad y la fiabilidad como virtudes cardinales y hace que produzcan beneficios en el mercado, exigiendo así, que los hombres sobrevivan a través de sus virtudes, no de sus vicios. Es este sistema moral el que superlativamente los partidarios del estado asistencial plantean mejorar por medio de leyes preventivas, burócratas inquisidores y el crónico agujoneo del miedo.

10. EL ESTATUS DE LA PROPIEDAD DE LAS ONDAS RADIOFÓNICAS

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, abril de 1964.

Cualquier elemento o recurso material que, con el propósito de volverse de uso o valor para los hombres, requiere la aplicación de esfuerzos y conocimiento humano, debería ser de propiedad privada, por el derecho de quienes aplican el conocimiento y su esfuerzo.

Esto es particularmente cierto en el caso de las ondas o frecuencias radiofónicas, porque son producidas por la acción humana y no existen sin ella. Lo que existe en la naturaleza es sólo el potencial y el espacio a través del cual esas ondas deben viajar.

Tal como dos trenes no puedan viajar sobre la misma vía al mismo tiempo, así dos emisiones no pueden usar la misma frecuencia al mismo tiempo en la misma área sin generar interferencias entre sí. No hay diferencia en principio entre la propiedad de la tierra y la propiedad de las ondas radiofónicas. El único tema es la tarea de definir la aplicación de los derechos de propiedad para esta esfera particular. Es en esta tarea que el gobierno estadounidense ha fallado de manera deprimente, con consecuencias incalculablemente desastrosas.

No hay diferencia esencial entre una radiodifusión y un concierto: la primera meramente transmite sonidos a una distancia más larga y requiere un equipo técnico más complejo. Nadie se aventuraría a afirmar que un pianista puede ser dueño de sus dedos y su piano, pero el espacio dentro de la sala de concierto, a través del cual viajan las ondas sonoras producidas por él, es “propiedad pública” y, por consiguiente, él no tiene derecho a dar un concierto sin una licencia del gobierno. Empero, éste es el disparate impuesto sobre nuestra industria radiodifusora.

El argumento principal en apoyo de la noción de que las frecuencias de radiodifusión deberían ser de “propiedad pública” ha sido indicado sucintamente por el juez Frankfurter: “Las instalaciones [de radio] son limitadas; no son accesibles para todos los que tengan o puedan tener el deseo de usarlas; el espectro radial simplemente no es lo bastante grande como para alojar a todo el mundo. Hay una limitación natural fija en el número de estaciones que pueden funcionar sin interferirse unas con otras”.

La falacia de este argumento es obvia. El número de frecuencias de transmisión es limitado; así también lo es el número de salas de concierto; asimismo la cantidad de aceite o trigo o diamantes; lo es el número de hectáreas de tierra en la superficie del globo. No hay valor o elemento material que exista en cantidad ilimitada. Y si un “deseo” por usar cierta “instalación” es el criterio del derecho para usarlo, entonces el Universo no es simplemente lo bastante grande para todos los que desean aquello que no han ganado.

La tarea adecuada del gobierno es proteger los derechos del individuo y, como parte de ello, formular las leyes por las cuales estos derechos deben ser implementados y adjudicados. Es responsabilidad del gobierno definir la aplicación de los derechos individuales en una esfera de actividad dada, *definir* (es decir, identificar), *no crear*, inventar, donar, o expropiar. Frecuentemente se ha planteado la cuestión de definir los derechos de propiedad, a raíz de descubrimientos científicos o invenciones, como la cuestión por los derechos del petróleo, los derechos sobre el espacio vertical, etc. En la mayoría de los casos, el gobierno estadounidense fue guiado por el principio correcto: trató de proteger todos los derechos individuales involucrados, no de anularlos.

Un ejemplo notable del método correcto para establecer la propiedad privada desde la nada, en un área previamente sin dueño, es el Acta de Casas y Tierras de 1862, por la cual el gobierno abrió la frontera occidental a asentamientos y entregó las “tierras públicas” a dueños privados. El gobierno ofrecía una granja de 160 acres (unas 6.500 hectáreas) a cualquier ciudadano adulto dispuesto a instalarse allí y a cultivarla por cinco años, después de lo cual se convertiría en su propiedad. Aunque esa tierra fue originalmente considerada en la ley como de “propiedad pública”, el método de su asignación, *de hecho*, siguió el principio correcto (de hecho, pero no en la intención ideológica explícita). Los ciudadanos no tenían que pagar al gobierno como si fuera un dueño; la propiedad comenzó con ellos y la ganaron por el método que es la fuente y raíz del concepto de “propiedad”: trabajando sobre recursos materiales no utilizados, convirtiendo una tierra salvaje en un asentamiento civilizado. Así, el gobierno, en este caso, no actuaba como dueño sino como custodio de recursos sin dueño que define objetivamente reglas imparciales por las cuales los dueños potenciales las pueden adquirir.

Éste debió haber sido el principio y patrón para la asignación de las frecuencias de radiodifusión.

Tan pronto como se hizo realidad que la transmisión por ondas radiales había abierto una nueva área de recursos materiales que, en ausencia de definiciones legales, se convertiría en una babel de reclamos individuales conflictivos, el gobierno debería haber promulgado el equivalente a un Acta de Casas y Tierras de las ondas radiofónicas, un acta que definiera los derechos de propiedad privada sobre el nuevo dominio, estableciendo la regla de que el usuario de una radiofrecuencia la poseería luego de haber operado una estación por un cierto número de años y asignando todas las frecuencias por la regla de la precedencia, es decir, “el primero que llega, se la queda”.

Tenga en mente que el desarrollo de la radio comercial requirió muchos años de lucha y experimentación y que la fiebre por el oro de las “personas que lo desean” no empezó hasta que los pioneros, quienes habían tomado los riesgos de aventurarse en lo desconocido, la habían erigido en una promesa brillante de gran valor comercial. ¿Por qué derecho,

código, o estándar cualquiera fue merecedor de ese valor menos aquellos que lo habían creado?

Si el gobierno se hubiera sujetado al principio de los derechos de propiedad privada y la propiedad de los pioneros hubiera sido legalmente establecida, entonces un recién llegado con el deseo de adquirir una estación de radio habría tenido que comprarla a uno de los dueños originales (como es el caso de cualquier otro tipo de propiedad). El hecho de que el número de frecuencias disponibles estuviese limitado habría servido, no para atrincherar en ella a los dueños originales, sino para amenazar su posesión si no le daban el mejor uso económico a su propiedad (esto es lo que hace la competencia libre en cualquier otra clase de propiedad). Con una provisión limitada y una demanda creciente, la competencia habría impulsado el valor comercial de una estación de radio (y más tarde, de TV) tan alto que sólo los hombres más competentes podrían haberse permitido comprarla o conservarla; un hombre incapaz de ganar dinero no podría haberse permitido tener por mucho tiempo desaprovechada una propiedad tan valiosa. ¿Quién determina, en un mercado libre, el fracaso o éxito económico de una empresa? *El público* (el público como una suma de productores, espectadores y oyentes individuales, cada uno tomando sus propias decisiones, no como un único, indefenso, incorpóreo colectivo, con algunos burócratas que simulan ser portavoces de su voluntad sobre la tierra).

En contra del “argumento de la escasez”, si se quiere hacer que un recurso “limitado” esté disponible a la totalidad de las personas, hay que hacerlo de propiedad privada y echarlo en un mercado libre, abierto.

El “argumento de la escasez”, incidentalmente, es obsoleto, aun en su significado literal: con el descubrimiento de las frecuencias ultra-altas (moduladas), hoy hay más canales de radiodifusión disponibles que solicitantes potenciales que deseen ser pioneros en su desarrollo. Como siempre, las “personas que desean” buscan, no crear, sino quedarse con los premios y ventajas creados por otros.

La historia de la colectivización de la radio y la televisión demuestra, en forma condensada, en una suerte de microcosmos, el proceso y las causas de la destrucción del capitalismo. Es una ilustración elocuente del hecho de que

el capitalismo parece por la negligencia filosófica de sus supuestos defensores. Los colectivistas frecuentemente se refieren a los primeros años de la radio como un ejemplo del fracaso de la libre empresa. En esos años, cuando las emisoras de radio no tenían ningún derecho de propiedad sobre la radio, ni recurso o protección legal, las comunicaciones radiofónicas eran una caótica tierra de nadie, donde cualquiera podía usar la frecuencia que quería y trabar a cualquier otra. Algunos medios de difusión profesionales intentaron separar sus frecuencias por medio de acuerdos privados, los cuales no pudieron imponerse sobre otros; ni pudieron oponerse a la interferencia de amateurs desubicados, maliciosamente traviosos. Este estado de cosas fue utilizado, entonces y ahora, para urgir y justificar el control gubernamental de la radio.

Ésta es una instancia del capitalismo asumiendo culpas por los males de sus enemigos.

El caos de las ondas radiales fue un ejemplo, no de libre empresa, sino de anarquía. Fue causado, no por los derechos de propiedad privada, sino por su ausencia. Demostró por qué el capitalismo es incompatible con el *anarquismo*, por qué los hombres necesitan un gobierno y cuál es la función apropiada del gobierno. Se necesitaba *legalidad*, no controles.

Lo impuesto fue peor que los controles: la nacionalización total. Por un proceso gradual, ganado sin oposición, por negligencia ideológica, se dio por descontado que las ondas radiofónicas le pertenecían al “pueblo”, y que son de “propiedad pública”.

Si desea conocer al estado intelectual del momento, le pediré que adivine la ideología política del autor de la siguiente cita:

“La radiocomunicación no debe ser considerada meramente un negocio realizado para la obtención de ganancias privadas, para la publicidad privada o para el entretenimiento de los curiosos. Es una empresa pública con afectación sobre la confianza pública y para ser considerada primordialmente desde el punto de vista del interés público, con el mismo alcance y sobre la

base de los mismos principios generales que nuestros otros servicios públicos”.

No, esto no fue dicho por un colectivista que odia las empresas, ambicioso por establecer la supremacía del “interés público” sobre la ganancia privada; no fue dicho por un planificador socialista ni por un conspirador comunista; lo dijo, en 1924, Herbert Hoover, entonces Secretario de Comercio.

Fue Hoover quien luchó por el control gubernamental de la radio y, como Secretario de Comercio, hizo reiterados intentos por extender el poder gubernamental más allá de los límites fijados por la legislación del momento, intentos por aplicar detalladas condiciones a las licencias radiales, para lo cual él no tenía autoridad legal; y eso fue repetidamente invalidado por los tribunales. Fue la influencia de Hoover la que fue ampliamente responsable por esa piedra sepulcral de la industria radiofónica (y de la televisión aún no nacida) conocida como el Acta de 1927, que estableció a la Comisión Federal de Radio con todos sus poderes autocráticos, discrecionales, indefinidos e indefinibles (esa Acta, con pequeñas revisiones y enmiendas, incluyendo el Acta de 1934 que cambió la Comisión Federal de Radio por la Comisión Federal de Comunicaciones (FCC por sus siglas en inglés), es todavía, en todos sus aspectos esenciales, el documento de curso legal básico que rige la industria radiodifusora hoy día).

“Lo que estamos haciendo”, dijo el Presidente de la FCC, Newton N. Minow en 1962, “no comenzó con la Nueva Frontera”. Tenía razón.

El Acta de 1927 no confinó al gobierno al rol de un policía de tránsito del aire que protege los derechos de los radiodifusores de la interferencia técnica (lo cual es todo lo que era necesario y además lo que propiamente un gobierno debería hacer). Estableció el servicio por el “interés público, la conveniencia o la necesidad” como criterio por el cual la Comisión Federal de Radio juzgaría a los solicitantes para las licencias de transmisión y los aceptaría o desecharía. Dado que no hay tal cosa como el “interés público” (sino la suma de intereses individuales de los ciudadanos individuales), ya que esa atrayente frase colectivista nunca ha sido ni

pudo ser definida jamás, representó un cheque en blanco del poder totalitario sobre la industria trasmisora, otorgado por ignotos burócratas designados por la Comisión.

“El interés público”, ese cuchillo intelectual de la guillotina sacrificial del colectivismo, que los operadores de estaciones de radiodifusión tienen que experimentar colocando sus cabezas bajo el filo cada tres años, no fue puesto sobre sus cabezas por los enemigos del capitalismo, sino por sus líderes.

Fueron los así llamados “conservadores”, incluyendo a algunos de los pioneros, algunos de los ejecutivos de la industria radiodifusora quienes hoy se quejan y protestan, los que se dirigieron al gobierno pidiendo reglas y controles y quienes vitorearon la noción de “propiedad pública” y el servicio por el “interés público” y así plantaron las semillas de las cuales el señor Minow y el señor Henry son meramente frutos lógicos y consistentes. La industria de radiodifusión fue esclavizada con la sanción de las víctimas, pero las víctimas no fueron totalmente inocentes.

Muchos empresarios, convencidos de la necesidad de una economía mixta, están resentidos por la verdadera naturaleza del capitalismo; creen que es más seguro sostener una posición, no por derecho, sino por un favor; temen la competencia de un mercado libre y consideran que la amistad de un burócrata es mucho más fácil de ganar. Presionar, no merecer, es su forma de “seguro social”. Creen que siempre tendrán éxito cortejando, ejerciendo presión o sobornando a un burócrata, que es “una buena persona” con quien “se pueden llevar bien”, y que los protegerá de ese forastero sin compasión: un competidor más competente.

Considere los privilegios especiales que se pueden hallar dentro del estatus de un sirviente certificado del “interés público” y como usuario autorizado de la “propiedad pública”. No sólo coloca a un hombre fuera del alcance de la competencia económica, sino también le quita la responsabilidad y los costos implícitos en la propiedad privada. Le concede *gratuitamente* el uso de una frecuencia de radiodifusión por la cual él habría tenido que pagar un precio enorme en un mercado libre y no habría podido sostenerse por mucho tiempo, si echase al aire la clase de basura desmedida que arroja hoy.

Tales son los intereses ocultos hechos posibles por la doctrina del “interés público”, y tales son los beneficiarios

de ciertas formas, versiones o grados de la doctrina de la “propiedad pública”.

Así observe la evidencia práctica del hecho de que sin tener derechos de propiedad, ninguno de los otros derechos son posibles. Si la censura y la supresión de la libertad de expresión se fijaran alguna vez en este país, se habrán originado en la radio y la televisión.

El Acta de 1927 concedió a una Comisión gubernamental el poder total sobre el destino profesional de los radiotransmisores, con el “interés público” como criterio de juicio y, simultáneamente, le prohibió a la Comisión que censurara los programas radiales. Desde el principio y progresivamente más fuerte a través de los años, muchas voces han señalado que ésta es una contradicción imposible en la práctica. Si un comisionado tiene que sentenciar cuál solicitante de una licencia emisora servirá mejor al “interés público”, ¿cómo puede juzgarlo sin juzgar el contenido, la naturaleza y el valor de los programas que los solicitantes han ofrecido u ofrecerán?

Si el capitalismo hubiera tenido algunos defensores intelectuales apropiados, ellos deberían haber sido los más elocuentes en su oposición a un contrasentido de esa clase. Pero ese no fue el caso: fueron los *partidarios del estatismo* quienes se valieron de eso, no en defensa de la libertad de expresión, sino en apoyo al “derecho” de la Comisión para censurar programas. Y, siempre que el criterio del “interés público” se levantó indiscutido fue del lado de los partidarios del estatismo.

El resultado fue lo que tuvo que ser (ilustrando de nuevo el poder de los principios básicos): por pasos graduales, sin obstrucción y progresivamente acelerados, la Comisión amplió su control sobre el contenido de la radio y los programas de televisión, conduciendo a varios ultimátum y amenazas abiertas del señor Minow, quien meramente hizo explícito lo que se había sabido de forma implícita por largos años. La Comisión no censuró programas específicos: sencillamente tomó conocimiento del contenido del programa en el momento de renovación de la licencia. Lo establecido era peor que la censura manifiesta (la cual podría decaer en un tribunal de justicia): fue esa *censura indemostrable, intangible, insidiosa, desagradable*, el resultado usual y único, de toda legislación no objetiva.¹

Todos los medios de comunicación se influyen mutuamente. Es imposible computar el alcance por el cual la mediocridad gris, dócil, sobrellevada con temor, vista con un tono apaciguado en un medio tan poderoso como la televisión ha contribuido a la caída moral de nuestra cultura.

Tampoco se puede destruir la libertad de un medio de comunicación sin afectar a todos los demás. Cuando la censura de la radio y la televisión se acepta como un hecho consumado, no pasará mucho antes de que todos los demás medios de comunicación, los libros, revistas, diarios, conferencias sigan su camino, discreta, oficiosamente y por el mismo método: abiertamente en nombre del “interés público”; secretamente, por miedo a las represalias del gobierno (éste proceso está ocurriendo en la actualidad).

Esto es todo lo que hay respecto a la relación de los derechos “humanos” con los derechos de propiedad.

Dado que “la propiedad pública” es una ficción colectivista, dado que el público como un todo no puede usar ni puede deshacerse de su “propiedad”, esa “propiedad” siempre será comandada por alguna “elite” política; básicamente por una camarilla pequeña que luego regirá al público, un público de proletarios que han sido literalmente desposeídos.

Si quiere medir la distancia entre una teoría colectivista y la realidad, pregúntese: ¿por qué inconcebible estándar puede afirmarse que las emisoras de radiodifusión deben ser de propiedad de algunos inquilinos analfabetos, que nunca podrán llegar a comprender el concepto de electrónica, o de algún provinciano cuya capacidad de ingeniería no es suficiente ni para destilar whisky de maíz y que la transmisora, el producto de una cantidad incalculable de genio científico, debe ser regulada por la voluntad de tales dueños?

Recuerde que *éste, literalmente*, es el alegado principio que está en la base de toda la estructura legal de nuestra industria radiodifusora.

Hay sólo una solución a este problema y tiene que iniciarse desde la base; no hay alternativa. Las ondas radiofónicas deberían ser entregadas a la propiedad privada. La única forma de hacerlo hoy día es vender las frecuencias de radio y de televisión a los mejores postores (por un proceso objetiva-

mente definido, manifiesto, imparcial) y así finalizar la horripilante ficción de la “propiedad pública”.

Tal reforma no puede consumarse de la noche a la mañana; asumirá una larga lucha, pero ése es el objetivo final que los defensores del capitalismo deberían tener en cuenta. Es la única forma de corregir el error desastroso, atávico, cometido por los supuestos defensores del capitalismo.

Digo “atávico”, porque requirió muchos siglos, antes del hombre primitivo, para que las tribus nómadas de salvajes alcanzaran el concepto de propiedad privada, específicamente, la propiedad de la tierra, que marcó el inicio de la civilización. Es una trágica ironía que en presencia de un dominio nuevo, abierto por un logro gigantesco de la ciencia, nuestros líderes políticos e intelectuales volvieran a la mentalidad de los nómadas primitivos e, incapaces de imaginar los derechos de propiedad, declararan el nuevo dominio como un coto de caza tribal.

La brecha entre los logros científicos del hombre y su desarrollo ideológico se ensancha todos los días. Es hora de darse cuenta de que los hombres no pueden mantener esto por mucho tiempo, si continúan retrocediendo ante el salvajismo ideológico con cada paso del progreso científico.

1. Ver mis artículos “Have Gun, Will Nudge” y “Vast Quicksands” en The Objectivist Newsletter, marzo de 1962 y julio de 1963. Para un informe gráfico sobre el estado de la industria de la televisión, ver los artículos de Edith Efron “TV: The Timid Giant” y “Why the Timid Giant Treads Softly” en TV Guide, 18 de mayo y 10 de agosto, 1963.

11. LAS PATENTES Y LOS DERECHOS DE AUTOR

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, mayo de 1964.

Las patentes y los derechos de autor son la implementación legal de base de todos los derechos de propiedad: el derecho de un hombre sobre el producto de su mente.

Toda clase de trabajo productivo involucra una combinación de esfuerzo mental y físico: de pensamiento y de acción física para traducir ese pensamiento en una forma material. La proporción de estos dos elementos difiere en los distintos tipos de trabajo. En el más bajo de la escala, es mínimo el esfuerzo mental requerido para realizar el trabajo manual no calificado. En el otro extremo, lo que la patente y las leyes de derecho de autor reconocen es el rol superior del esfuerzo mental dentro de la producción de valores materiales; estas leyes protegen la contribución de la mente en su forma más pura: la forma en que se origina una idea. El basamento de las patentes y los derechos de autor es la propiedad *intelectual*.

Una idea como tal no puede estar protegida hasta que no le ha sido dada una forma material. Una invención tiene que estar contenida en un modelo físico antes de que pueda ser patentada; una historia tiene que ser escrita o impresa. Pero lo que la patente o el derecho de autor protegen no es el

objeto físico como tal, sino la idea que encarna. Prohibiendo una reproducción no autorizada del objeto, la ley declara efectivamente, que el trabajo físico de copiarlo no es la fuente de valor del objeto, que ese valor es creado por el creador de la idea y no puede ser usado sin su consentimiento; así la ley establece el derecho de propiedad de una mente sobre aquello que ha creado.

Es importante destacar, con respecto a esto, que no se puede patentar un *descubrimiento*, sólo se puede patentar una *invención*. Un descubrimiento científico o filosófico, que identifique una ley de la naturaleza, un principio o un hecho de la realidad previamente desconocido, no puede ser propiedad exclusiva del descubridor porque: (a) *él no lo creó* y (b) si a él le importa popularizar su descubrimiento y afirmar lo verdadero del mismo, no puede demandar que los hombres continúen siguiendo o practicando falsedades sino lo hacen bajo su permiso. Él *puede* registrar oficialmente el libro en el cual presenta su descubrimiento y puede exigir que se reconozca su autoría del descubrimiento, que ningún otro hombre se apropie o plagie el crédito de haberlo realizado, pero no puede registrar oficialmente el *conocimiento teórico*. Las patentes y los derechos de autor corresponden sólo a la aplicación práctica del conocimiento, a la creación de un objeto específico que no existía en la naturaleza, un objeto que, en el caso de las patentes, nunca *podría* haber existido sin su creador concreto; y en el caso de los derechos de autor, nunca *habría* existido.

El gobierno no concede una patente o derecho de autor, en el sentido de un regalo, privilegio o favor; el gobierno meramente lo asegura, es decir, el gobierno certifica de quién es el origen de una idea y protege el derecho exclusivo de su dueño al uso y disposición. Un hombre no está obligado a solicitar una patente o derecho de autor; puede revelar su idea, si así lo decide; pero si desea ejercitar su derecho de propiedad, el gobierno lo protegerá, como protege todos los demás derechos. Una patente o derecho de autor representa el equivalente formal a registrar una escritura de propiedad o un título. Un aviso de patente o derecho de autor sobre un objeto físico representa una declaración pública de las condiciones en las cuales el inventor o autor está dispuesto a

vender su producto: para uso del comprador, pero no para la reproducción comercial.

El derecho a la propiedad intelectual no puede ejercerse a perpetuidad. La propiedad intelectual representa un reclamo, no sobre objetos materiales, sino sobre la idea que encarnan, lo cual significa: no meramente sobre la riqueza existente, sino sobre la riqueza a ser producida, una solicitud de pago por el trabajo que realizó el inventor o el autor. Ninguna deuda puede extenderse hasta el infinito.

La propiedad material representa una medida estática de la riqueza ya producida. Puede ser dejada a los herederos, pero no puede quedar en su posesión sin haber hecho ningún esfuerzo y a perpetuidad: los herederos la pueden consumir o deben *ganarse* su posesión continuada mediante el trabajo productivo. Mientras mayor sea el valor de la propiedad, mayor es el esfuerzo exigido al heredero. En una sociedad libre, competitiva, nadie podría retener por mucho tiempo la propiedad de una fábrica o de un lote de terreno sin ejercer un mensurable esfuerzo.

Pero la propiedad intelectual no se puede consumir. Si se la mantuviera a perpetuidad, conduciría a lo opuesto al mismo principio en el cual se basa: conduciría, no a la recompensa devengada del logro, sino al sostén inmerecido del parasitismo. Se convertiría en un gravamen acumulativo sobre la producción de generaciones aún no nacidas, lo cual finalmente las paralizaría. Considere qué ocurriría si, en la producción de un automóvil,uviésemos que pagar regalías a los descendientes de todos los inventores involucrados, empezando con el inventor de la rueda y a todos los demás. Dejando de lado la imposibilidad de conservar tales registros, considere el estatus accidental de tales descendientes y la irrealidad de sus inmerecidos reclamos.

La herencia de la propiedad material representa un reclamo dinámico sobre una cantidad estática de riqueza; la herencia de la propiedad intelectual representa un reclamo estático sobre un proceso dinámico de producción.

El logro intelectual, *de hecho*, no puede transferirse, al igual que la inteligencia, la habilidad, o cualquier otra virtud personal que no pueden ser transferidas. Todo lo que se puede transferir son los resultados materiales de un logro, en

forma de riqueza auténticamente producida. Por la misma naturaleza que el derecho sobre el cual se basa la propiedad intelectual, el derecho de un hombre sobre el producto de su mente finaliza con él. No puede disponer de aquello que no puede conocer o juzgar: lo aún no producido, lo indirecto, los potenciales resultados de su logro, por cuatro generaciones, o por cuatro siglos más tarde.

Es en este asunto que nuestra “terminología un tanto colectivista” podría estar induciendo al error: al vencimiento de una patente o derecho de autor, la propiedad intelectual involucrada no se convierte en “propiedad pública” (aunque sea etiquetada como de “dominio público”) deja de existir como propiedad. Y si la invención o el libro se sigue produciendo, el beneficio de la anterior propiedad no va al “público”, sino a los herederos legales: a los productores, quienes practican el esfuerzo de personificar esa idea en formas materiales nuevas y así mantenerla viva.

Dado que los derechos de propiedad intelectual no pueden ejercerse a perpetuidad, la cuestión de su fecha de vencimiento es un asunto enormemente complejo. Si estuviesen restringidos a la duración de la vida del creador, se atacaría su valor actual imposibilitando los acuerdos contractuales de largo plazo: si un inventor muriera un mes después de que su invención fuera puesta en el mercado, podría arruinar al fabricante que pudo haber invertido una fortuna en su producción. Bajo tales condiciones, los inversionistas serían incapaces de tomar un riesgo de largo plazo; cuanto más revolucionaria o importante una invención, menor sería su probabilidad de encontrar apoyo financiero. Por consiguiente, la ley tiene que definir un período de tiempo que proteja los derechos e intereses de todos aquellos involucrados.

En el caso de los derechos de autor, la solución más racional es la Ley de Derechos de Autor de Gran Bretaña de 1911, que estableció el derecho de autor sobre libros, pinturas, películas, etcétera por el curso de vida del autor y cincuenta años después.

En el caso de las patentes, el tema es mucho más complejo. Una invención patentada a menudo tiende a obstaculizar o restringir la ulterior investigación y desarrollo en un área dada de la ciencia. Muchas patentes cubren áreas que

se superponen. La dificultad consiste en definir los derechos específicos del inventor sin incluir más de lo que éste en verdad puede reclamar, en la forma de consecuencias indirectas o implicancias aún no descubiertas. Una patente vitalicia podría convertirse en una barrera injustificable para el desarrollo del conocimiento más allá de la autoridad potencial del inventor o el logro real. El problema legal es establecer una fecha límite que asegure para el inventor el beneficio más completo posible de su invención sin infringir el derecho de otros a seguir una investigación independiente. Como en muchos otros asuntos legales, ese límite de tiempo tiene que ser determinado por el principio de definir y proteger todos los derechos individuales involucrados.

Como objeción a los derechos de patentes, algunas personas citan el hecho de que dos inventores pueden trabajar independientemente por años sobre la misma invención, pero uno le gana al otro en el registro de propiedad industrial por una hora o un día y adquiere un monopolio exclusivo, mientras el trabajo del perdedor, a la sazón, queda totalmente desperdiciado. Este tipo de objeción se basa en el error de igualar lo potencial con lo real. El hecho de que un hombre “podría” haber sido primero, no altera el hecho de que no lo fue. Dado que el asunto es acerca de los derechos comerciales, el perdedor en este tipo de casos tiene que aceptar el hecho de que en su búsqueda por comerciar con otros, debe afrontar la posibilidad de que el competidor le gane la carrera, lo cual es cierto en todos los tipos de competencia.

Hoy, las patentes son el blanco especial de los ataques colectivistas, directa e indirectamente, a través de asuntos como la propuesta abolición de las marcas registradas, etc. Mientras los así llamados “conservadores” ven esos ataques con indiferencia o, a veces, con aprobación, los colectivistas parecen darse cuenta de que las patentes son el corazón y centro de los derechos de propiedad y que, una vez que sean destruidas, la destrucción de todos los demás derechos seguirá en forma automática, como una postdata breve.

El estado actual de nuestro sistema de patentes es una pesadilla. Los derechos de los inventores están siendo infringidos, erosionados, mellados, roídos y violados en tantas formas, al amparo de tantos estatutos no objetivos, que los

industriales comienzan a confiar en el manejo secreto para proteger invenciones valiosas que temen patentar (considere el tratamiento concedido a patentes bajo las leyes antimonopolio, como justo ejemplo entre muchos otros).

Aquellos que observan el espectáculo del colapso progresivo de las patentes, el espectáculo de la mediocridad peleándose por sacar partido de los logros de la genialidad, y, quien comprende sus implicancias, sabrá por qué en los párrafos de cierre del Capítulo VII, Parte II, de *La rebelión de Atlas*, uno de los hombres más culpables es el pasajero que dijo: “¿por qué debería ser Rearden el único autorizado a producir el Metal Rearden?”.

12. TEORÍA Y PRÁCTICA

Ayn Rand

Estos dos artículos aparecieron originalmente en la columna de Ayn Rand en Los Angeles Times, 1962.

LOS ODIA-HOMBRES

Pocos errores son tan ingenuos y suicidas como los intentos de los “conservadores” por justificar el capitalismo tomando como base argumentos colectivista-altruistas.

Muchas personas creen que el altruismo significa bondad, benevolencia, o respeto por los derechos de los otros. Pero significa exactamente lo opuesto: enseña el sacrificio personal, así como también el sacrificio de los otros ante cualquier “necesidad pública” no especificada; considera al hombre como un animal de sacrificio.

Creyendo que los colectivistas están motivados por una preocupación auténtica y por el bienestar de la humanidad, los alegados defensores del capitalismo aseguran a sus enemigos que el capitalismo es el camino práctico para el objetivo socialista, el mejor medio para el mismo fin, el mejor “servidor” de las necesidades públicas. Luego se los ve preguntándose por qué fracasan y por qué el maldito cieno de la socialización continúa fluyendo sobre la faz del mundo.

Fracasan, porque nadie puede lograr el bienestar de nadie mediante el sacrificio de otros y porque el bienestar del hombre no es la meta de los socialistas. No es por sus supuestas fallas que los colectivista-altruistas odian el capitalismo, sino por sus virtudes.

Si duda de esto, considere algunos ejemplos.

Muchos historiadores colectivistas critican la Constitución de Estados Unidos sobre la base de que sus autores fueron hacendados ricos que supuestamente estaban motivados, no por ciertos ideales políticos, sino sólo por sus intereses económicos “egoístas”.

Esto, ciertamente, no es verdad. Pero lo que es cierto es que el capitalismo no requiere del sacrificio de los intereses de nadie. Y lo que es significativo aquí es la naturaleza de la moral que está por detrás del argumento de los colectivistas.

Antes de la Revolución Estadounidense, a través de siglos de feudalismo y monarquía, los intereses de los ricos se basaban en la expropiación, la esclavitud y el sufrimiento del resto de las personas. Una sociedad, por lo tanto, donde los intereses de los ricos requieren la libertad general, la productividad sin restricciones y la protección de los derechos individuales, debería haber sido aclamada como un sistema ideal por alguien cuya meta es el bienestar del hombre.

Pero ése no es el objetivo de los colectivistas.

Una crítica similar la expresan los ideólogos colectivistas sobre la Guerra Civil de Estados Unidos. El norte, afirman despreciativamente, estuvo motivado, no por la sacrificada preocupación por el estado de los esclavos, sino por los intereses económicos “egoístas” del capitalismo, que requiere de un mercado libre de la mano de obra.

Esta última crítica es cierta. El capitalismo no puede funcionar con el trabajo esclavo. Fue el sur agrícola y feudal quien mantuvo la esclavitud. Fue el norte industrial y capitalista quien arrasó con eso, así como el capitalismo arrasó con la esclavitud y la servidumbre en el mundo civilizado del siglo XIX.

¿Qué mayor virtud le puede adscribir uno a un sistema social que imposibilita que ningún hombre sirva a sus pro-

pios intereses esclavizando a otros hombres? ¿Qué sistema más noble podría desear alguien cuya meta es el bienestar del hombre?

Pero ésa no es la meta de los colectivistas.

El capitalismo ha creado el nivel de vida más alto jamás conocido en la tierra. La evidencia es incontrovertible. El contraste entre el Berlín Oriental y Occidental es la última verificación, como experimento de laboratorio. Empero aquellos que más fuerte proclaman su deseo por eliminar la pobreza son los más vocingleros para denunciar el capitalismo. El bienestar del hombre no es su objetivo.

Las naciones “subdesarrolladas” son un supuesto problema para el mundo. La mayor parte de ellas están en la miseria. Algunas, como Brasil, han saqueado (o nacionalizado) la propiedad de los inversores extranjeros; otras, como el Congo, matan a los extranjeros, incluyendo a mujeres y niños; después de lo cual, todos piden a gritos la ayuda extranjera, técnica y monetaria. Es sólo la indecencia de las doctrinas altruistas la que les permite esperar salirse con la suya.

Si a esas naciones se les enseñara a implementar el capitalismo, con total protección de los derechos de propiedad, sus problemas desaparecerían. Los hombres que pudieran, invertirían su capital personal en el desarrollo de los recursos naturales esperando ganar utilidades. Traerían técnicos, recursos monetarios, la influencia civilizadora y el empleo que esas naciones necesitan. Cada uno se beneficiaría, sin hacerlo a costa de otro ni por el sacrificio de nadie.

Pero esto sería “egoísta” y, por consiguiente, malo, según el código de los altruistas. En lugar de eso, prefieren confiscar las ganancias de su gente, a través de impuestos, y derramarlas en cualquier cloaca extranjera, viendo retroceder año tras año el crecimiento económico propio.

La próxima vez que no se permita satisfacer alguna necesidad personal o algún lujo pequeño que haría la diferencia entre el placer y el trabajo pesado, pregúntese qué parte de su dinero fue a pagar una carretera que se desmorona en Camboya o sostener a esos pequeños altruistas “caritativos” de los Cuerpos de Paz, que representan el papel de los salvadores en la selva, a expensas de los contribuyentes.

Si desea detener esto, debe empezar dándose cuenta de que el altruismo no es una doctrina de amor, sino de odio hacia el hombre.

El colectivismo no predica el sacrificio como un medio temporal para algún fin deseable. El sacrificio es su fin: el sacrificio como forma de vida. Es la independencia del hombre, su éxito, su prosperidad y su felicidad lo que los colectivistas desean destruir.

Obsérvelos gruñendo, es el odio histérico con el cual dan la bienvenida a cualquier sugerencia de que el sacrificio no es necesario, que es posible para los hombres una sociedad no sacrificatoria, que es el único tipo de sociedad capaz de lograr el bienestar del hombre.

Si el capitalismo nunca hubiera existido, cualquier humanista honesto debería haber puesto el máximo empeño por inventarlo. Pero cuando usted ve a esos hombres poniendo el máximo empeño evadiéndose de su existencia, desvirtuando su naturaleza y destruyendo sus excedentes, puede estar seguro de que sin importar cuáles sean sus motivos, el amor por el hombre no es uno de ellos.

CAOS TOTAL

Hay una lección política importante que se puede aprender de los hechos que ocurrieron en Argelia.

El presidente Kennedy emprendió una guerra ideológica contra la ideología. Él indicó repetidas veces que la filosofía política es inútil y que la “sofisticación” implica actuar según la conveniencia del momento.

El 31 de julio, declaró ante un grupo de estudiantes brasileños que no hay reglas o principios que gobiernen “los medios de proveer el progreso” y que cualquier sistema político es tan bueno como cualquier otro, incluyendo el socialismo, con tal que él represente “una elección libre” del pueblo.

El 31 de agosto, simplemente un mes más tarde, la historia, como una obra teatral bien estructurada, le dio una respuesta elocuente. Los argelinos marcharon por las calles de la ciudad protestando desesperadamente contra la nueva

amenaza de guerra civil, al grito de: “¡Queremos paz! ¡Queremos un gobierno!”.

¿Qué deben hacer para obtenerlo?

Durante los años de guerra civil, habían estado unidos, no por una filosofía política, sino sólo por una cuestión racial. Peleaban, no por un programa, sino sólo en contra de la autoridad francesa. Cuando ganaron su independencia, se deshicieron en tribus rivales y “wilayas” armados peleando unos contra otros.

The New York Times (2 de septiembre de 1962) lo describió como “Una amarga lucha por el poder entre hombres que se esperaba que guiaran al país”. Pero, guiarlo, ¿hacia dónde? En ausencia de principios políticos, la cuestión del gobierno es un asunto de capturar el poder y dominar por la fuerza bruta.

Los argelinos y sus caciques tribales, que representan a la mayoría y que pelearon la guerra contra Francia, fueron controlados por una minoría bien organizada que no apareció en escena hasta después de la victoria. Esa minoría era conducida por Ben Bella y estaba armada por la Rusia soviética.

Una mayoría sin una ideología es una multitud indefensa, que será captada por cualquiera.

Ahora considere el significado del consejo del señor Kennedy a los brasileños y al mundo. No era la filosofía política de Estados Unidos lo que él estaba enunciando, sino el principio del gobierno de la mayoría sin límites, la doctrina que consiste en que la mayoría puede escoger cualquier cosa que desee, que cualquier cosa realizada por la mayoría es correcta y práctica, debido a que su voluntad es todopoderosa.

Esto significa que la mayoría puede dejar afuera los derechos de una minoría y disponer de la vida, la libertad y la propiedad de un individuo hasta el momento (si es que sucede) en que la minoría pueda reunir su propia pandilla mayoritaria. Esto, de alguna manera, garantizará la libertad política.

Pero el simple deseo no lo hará realidad, ni para un individuo ni para una nación. La libertad política requiere bastante más que el deseo de las personas. Requiere de un conocimiento enormemente complejo de teoría política y de cómo implementarla en la práctica.

Requirió de siglos de desarrollo filosófico intelectual alcanzar la libertad política. Fue una larga lucha, que se extendió desde Aristóteles hasta John Locke hasta los padres fundadores de Estados Unidos. El sistema que ellos establecieron no se basaba en el gobierno ilimitado de la mayoría, sino en su opuesto: en que los derechos individuales no deben enajenarse con el voto de la mayoría o la conspiración de la minoría. El individuo no fue dejado a merced de sus vecinos o sus líderes: el sistema Constitucional de frenos y contrapesos fue científicamente ideado para protegerlo de ambos.

Éste fue el gran logro estadounidense y si la preocupación por el bienestar real de otras naciones fuera el motivo de nuestros líderes actuales, esto es lo que deberíamos estar enseñando al mundo.

En cambio, engañamos al ignorante y al semisalvaje diciéndoles que no se necesita ningún conocimiento político, que nuestro sistema es sólo cuestión de predilección subjetiva, que cualquier forma prehistórica de tiranía tribal, gobierno de pandillas y matanzas contarán, igualmente, con nuestra aceptación y apoyo.

Es así que promovemos el espectáculo de los trabajadores argelinos marchando a través de las calles y gritando su demanda: “¡Trabajo, no sangre!”, sin saber qué gran conocimiento y virtud se necesita para lograrlo.

De la misma manera, en 1917, los campesinos rusos demandaban: “¡Tierra y Libertad!”. Pero lo que consiguieron fue a Lenin y Stalin.

En 1933, los alemanes exigían: “¡Espacio para vivir!”. Pero lo que recibieron fue a Hitler.

En 1793, los franceses gritaban: “¡Libertad, Igualdad, Fraternidad!”. Lo que consiguieron fue a Napoleón.

En 1776, los americanos demandaban “Los derechos del Hombre” y, guiados por filósofos políticos, los consiguieron.

Ninguna revolución, no importa cuán justificada sea, ni ningún movimiento, no importa cuán popular sea, jamás han tenido éxito sin una filosofía política para guiarlos, establecer su dirección y su meta.

Estados Unidos, el magnífico ejemplo de la historia de un país creado por teóricos políticos, abandonó su filosofía y se desmoronó. Como nación, nos fracturamos en tribus beli-

gerantes que, debido al momento mortecino de una tradición civilizada, son llamados “grupos de presión económicos”. Como oposición a nuestro creciente estatismo, tenemos sólo a los inútiles “wilayas” de los así llamados “conservadores”, que están peleando, no por ciertos principios políticos, sino sólo en contra de los “socialdemócratas”.

Afligido porque Argelia había caído en el caos, uno de sus líderes comentó: “Solíamos reírnos de los congoleños; ahora van por nosotros”.

Y por nosotros, también.

13. ¡DÉJENOS EN PAZ!

Ayn Rand

Basado en una columna en Los Angeles Times, agosto de 1962.

Ya que el “crecimiento económico” es hoy el gran problema, y nuestra administración actual promete “estimularlo” para lograr la prosperidad general con controles gubernamentales cada vez más amplios, mientras gasta una riqueza no producida, me pregunto ¿cuántas personas saben el origen del término *laissez faire*?

Francia, en el siglo XVII, era una monarquía absoluta. Su sistema ha sido descrito como un “absolutismo limitado por el caos”. El rey mantenía un poder total sobre la vida, el trabajo y la propiedad de todos y sólo la corrupción de los funcionarios gubernamentales les daba a las personas un margen de libertad no oficial.

Luis XIV fue un déspota arquetípico: una mediocridad pretenciosa con grandiosas ambiciones. Su reinado es considerado como uno de los períodos brillantes de la historia francesa: le dio al país un “objetivo nacional”, en la forma de guerras largas y exitosas; estableció a Francia como el principal poder y centro cultural de Europa. Pero los “objetivos nacionales” cuestan dinero. Las políticas fiscales de su gobierno condujeron a un estado de crisis crónica, solucionadas por el inmemorial expediente de drenar al país a través de impuestos en continuo aumento.

Colbert, principal consejero de Luis XIV, fue uno de los primeros partidarios del estatismo moderno. Creía que las reglas gubernamentales pueden crear prosperidad nacional y que se pueden obtener más altos ingresos tributarios sólo del “crecimiento económico” del país; así que se dedicó a buscar “un aumento general en la riqueza estimulando la industria”. El estímulo consistió en imponer incontables controles gubernamentales y reglas minuciosas que sofocaron la actividad empresarial; el resultado fue un deprimente fracaso.

Colbert no fue un enemigo de los negocios; no más que nuestra administración actual. Colbert estaba deseoso de ayudar a engordar a las víctimas expiatorias y en una ocasión histórica, le preguntó a un grupo de fabricantes qué podía hacer por la industria.

Un fabricante llamado Legendre contestó: “¡Laissez-nous faire!” (¡Déjenos en paz!).

Aparentemente, los empresarios franceses del siglo XVII tuvieron más coraje que sus pares estadounidenses del XX y una mejor comprensión de la economía. Sabían que la “ayuda” del gobierno a los negocios es tan desastrosa como la persecución del gobierno y que la única forma en que un gobierno puede ser útil a la prosperidad nacional es estando lejos de sus manos.

Decir que lo que era cierto en el siglo XVII posiblemente no pueda serlo actualmente debido a que nos transportamos en aviones mientras que entonces se transportaban en carretas a caballo; es como decir que no necesitamos alimento, tal como los hombres lo necesitaron en el pasado, porque ahora usamos impermeables y pantalones, en lugar de pelucas empolvadas y miriñaques. Es esa clase de vínculos concretos superficiales o la incapacidad de captar los principios, para distinguir lo esencial de lo secundario, lo que ciega a las personas del hecho de que la crisis económica de nuestros días es la más vieja y rancia en la historia.

Considere lo esencial. ¿Si los controles gubernamentales no pudieron lograr más que parálisis, hambre y colapso en una época preindustrial, qué ocurre cuando uno impone controles en una economía altamente industrializada? ¿Cuál es más fácil de regular para los burócratas: la operación de los telares y las fraguas manuales, o la operación

de acererías, plantas aeronáuticas y empresas electrónicas? ¿Quién tiene más probabilidad de trabajar bajo coerción: una horda de hombres tratados brutalmente realizando trabajo manual no calificado, o el número incalculable de hombres individuales de genio creativo necesario para generar y mantener una civilización industrial? ¿Y si los controles de gobierno fracasan aun con lo primero, qué profundidad de evasión les permite a los modernos partidarios del estatismo esperar que puedan tener éxito con lo segundo?

El método epistemológico de los estadistas consiste en interminables debates acerca de cuestiones singulares, concretas, fuera de contexto, de alcance momentáneo, sin nunca permitirse integrarlos en una suma, sin nunca referirse a principios básicos o a consecuencias últimas e induciendo así a un estado de desintegración intelectual de sus seguidores. El propósito de esa bruma verbal es encubrir la evasión de dos fundamentos: (a) que la producción y la prosperidad son el producto de la inteligencia de los hombres; y (b) que el poder del gobierno es el poder de coerción a través de la fuerza física.

Una vez que estos dos hechos son admitidos, la conclusión a ser derivada es inevitable: la inteligencia no trabaja bajo coerción, la mente del hombre no funcionará a punta de pistola.

Éste es el asunto esencial a analizar; todas las demás consideraciones son en comparación, detalles triviales.

Las circunstancias de la economía de un país son tan variadas como las muchas culturas y sociedades que han existido. Pero la historia de toda la humanidad es la comprobación práctica del mismo principio básico, sin importar las variantes de forma: el grado de prosperidad, logro y progreso humano es corolario y función directa del grado de libertad política. Como atestiguan: la Grecia antigua, el Renacimiento, el siglo XIX.

En esta época, la diferencias entre Alemania Occidental y Alemania Oriental fueron una comprobación elocuente de la eficacia de una economía (comparativamente) libre versus una economía controlada donde no se necesita ninguna discusión. Y ningún teórico puede merecer consideración seria si evade la existencia de ese contraste, dejando sus implicancias sin respuesta, sus causas sin identificar y su lección sin aprender.

Ahora considere el destino de Inglaterra, el “experimento pacífico con el socialismo”, el ejemplo de un país que se suicidó por medio del voto: no hubo violencia, ni derramamiento de sangre, ni terror, solamente el proceso asfixiante de los controles gubernamentales “democráticamente” impuestos, pero observe los lamentos actuales sobre la “fuga de cerebros” de Inglaterra, sobre el hecho de que los mejores y más capaces hombres, en particular los científicos y los ingenieros, están abandonando Inglaterra y corriendo hacia no importa qué remanente pequeño de libertad que pueden encontrar en alguna parte del mundo actual.

Recuerde que el muro de Berlín fue erigido para detener una fuga de cerebros similar desde Alemania Oriental; recuerde que después de 45 años de una economía totalmente controlada, la Rusia soviética, que posee una parte de la mejor tierra agrícola en el mundo, es incapaz de alimentar a su población y tiene que importar trigo de la semi-capitalista América; lea *East Minus West = Zero* por Werner Keller¹ para tener un cuadro gráfico (y no refutado) de la impotencia de la economía soviética y luego, juzgue la cuestión de la libertad versus los controles.

Sin importar el propósito para el cual uno pretenda usarla, la riqueza debe ser primero producida. En lo que a la economía se refiere, no hay diferencia entre los motivos de Colbert y los del Presidente Johnson. Ambos querían lograr la prosperidad nacional. Si la riqueza arrancada por los impuestos es drenada para el inmerecido beneficio de Luis XIV o para el inmerecido beneficio de los “desfavorecidos” no hace ninguna diferencia en la productividad económica de una nación. Si uno está encadenado a un propósito “noble” o a uno innoble, en pro de los pobres o los ricos, por el bien de “la necesidad” de las persona o por la influyente “codicia” de algunos, cuando uno está encadenado, no puede producir.

No hay diferencia en el destino final de todas las economías encadenadas, sin importar cualquier supuesta justificación por las existencia de cadenas.

Considere algunas de estas justificaciones:

¿La creación de “demanda de los consumidores”? Sería interesante computar cuántas amas de casa con cheques de asistencia igualarían las “demandas del consumidor” satisfechas por Madame de Maintenon y sus numerosas colegas.

¿Una distribución “justa” de la riqueza? Los favoritos privilegiados de Luis XIV no disfrutaron una ventaja tan injusta sobre otras personas como la que tienen nuestros “aristócratas de influencias”, las variantes existentes y potenciales de Billie Sol Estes o Bobby Baker.

¿Las exigencias del “interés nacional”? Si existe tal cosa como un “interés nacional”, que se logre sacrificando los derechos e intereses de los individuos, entonces Luis XIV se perdonó a sí mismo en alto grado. La mayor parte de su extravagancia no fue “egoísta”: fortaleció a Francia dentro de un poder internacional mayor y destrozó su economía (lo cual significa: logró “prestigio” entre otros gobernantes totalitarios al precio del bienestar, el futuro y las vidas de sus súbditos).

¿La promoción de nuestro progreso “cultural” o “espiritual”? Es dudoso que un proyecto teatral subvencionado por el gobierno vaya a producir jamás un sinfín de genios comparable al que sostuvo la corte de Luis XIV; en su rol de “mecenas” (Corneille, Racine, Molière, etc.). Pero nadie computará jamás al genio que ha nacido de aquellos que perecen bajo los sistemas de esa clase, no dispuestos a aprender el arte de lamer botas necesario para cualquier mecenas político (lea *Cyrano de Bergerac*).

La realidad es que los motivos no alteran los hechos. El requisito supremo de productividad y prosperidad de una nación es la libertad; los hombres no pueden y, moralmente, no lo harán, producir bajo coerción y controles.

No hay nada nuevo o misterioso acerca de los problemas económicos del presente. Como Colbert, el Presidente Johnson apela a grupos económicos diversos, buscando asesoría sobre lo que puede hacer por ellos. Y si no desea pasar a la historia con un récord parecido al de Colbert, mejor le sería prestar atención a la voz de un Legendre moderno, si algo semejante existiera, que le podría dar el mismo consejo inmortal en una sola palabra: “¡Liberalizar!”.

Referencias:

1. Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1962.

EL ESTADO ACTUAL

14. LA ANATOMÍA DE LA TRANSIGENCIA

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, enero de 1964.

Un síntoma mayor de la desintegración intelectual y moral de un hombre o una cultura, es el acortamiento de la visión y las metas a la distancia concreta del momento inmediato. Esto significa: la desaparición progresiva de las abstracciones en los procesos mentales del hombre o en las preocupaciones de una sociedad. La manifestación de una conciencia que se desintegra es la incapacidad de pensar y actuar en términos de *principios*.

Un principio es “una verdad fundamental, primordial o general, del cual dependen otras verdades”. Así, un principio es una abstracción que abarca una gran cantidad de elementos concretos. Es sólo por medio de principios que uno puede establecer las metas personales de largo alcance y evaluar las alternativas concretas en cualquier momento dado. Son sólo los principios los que le permiten a un hombre planear su futuro y lograrlo.

El estado actual de nuestra cultura puede ser medido por el grado en el que los principios han desaparecido de la discusión pública, reduciendo nuestra atmósfera cultural a lo

sórdido, la insensatez mezquina de una familia que riñe por tonterías, que regatea por elementos concretos triviales al traicionar todos sus valores principales, vendiendo su futuro por alguna ventaja espuria del momento.

Para hacerlo más grotesco, ese regateo está acompañado por un aura de arrogancia moral histórica, en forma de aseveraciones beligerantes que uno debe comprometer con cualquiera por cualquier cosa (excepto el principio de que uno debe transigir) y por referencias aterrorizadas a la “practicidad”.

Pero no hay nada tan impráctico como el así llamado hombre “práctico”. Su visión de la practicidad puede ilustrarse de la siguiente manera: si usted quiere ir en auto desde Nueva York hasta Los Ángeles, es “impráctico” e “idealista” consultar un mapa y seleccionar la mejor forma de llegar; usted llegará mucho más rápido si simplemente comienza a conducir al azar, dando vueltas (o tomando un atajo) en cualquier esquina, tomando cualquier carretera en cualquier dirección, no siguiendo nada más que su estado de ánimo y el clima del momento.

El hecho es, claro, que por este método nunca logrará llegar. Pero mientras la mayoría de las personas reconocen este hecho con relación al curso de un viaje, no son tan perceptivas con relación al camino de su vida o de su país.

Hay sólo una ciencia que podría producir ceguera a semejante escala, la ciencia cuyo trabajo fue proveer a los hombres de la visión: la filosofía. Dado que la filosofía moderna, en esencia, es un ataque concertado contra el nivel conceptual de la conciencia del hombre, un intento sostenido por invalidar la razón, las abstracciones, las generalizaciones y cualquier integración del conocimiento, los hombres han surgido de las universidades, por muchas décadas pasadas, con la indefensión de salvajes epistemológicos, sin indicios acerca de la naturaleza, función, o aplicación práctica de los principios. Estos hombres han estado buscando a tientas alguna dirección a través de la masa desconcertante de (para ellos) elementos concretos incomprensibles en la vida diaria de una civilización industrial compleja, tanteando, luchando, fallando, desistiendo y muriendo, incapaces de advertir que ellos actuaron como sus propios destructores.

Es, por consiguiente, importante para aquellos a quienes no les interesa continuar ese proceso suicida, considerar algunas

reglas acerca del funcionamiento de los principios en la práctica y acerca de la relación de los principios con las metas.

Las tres reglas enumeradas debajo no son de ninguna manera exhaustivas; son meramente las primeras pistas para la comprensión de un tema vasto.

1. En cualquier conflicto entre dos hombres (o dos grupos) que mantienen los mismos principios básicos, el más coherente es el que gana.
2. En cualquier colaboración entre dos hombres (o dos grupos) que sostienen principios básicos diferentes, el peor o más irracional es el que gana.
3. Cuando los principios básicos opuestos están clara y abiertamente definidos, se opera con ventaja del lado racional; cuando no están claramente definidos, sino que están escondidos o evadidos, se opera con ventaja del lado irracional.

1. Cuando dos hombres (o grupos) mantienen los mismos principios básicos, pero se oponen en un tema dado, implica que al menos uno de ellos es inconsistente. Dado que los principios básicos determinan el objetivo final de cualquier proceso de acción de largo alcance, la persona que mantiene la perspectiva más clara, más coherente del fin que busca, será más consistentemente correcta en su elección de los medios; y las contradicciones de su adversario operarán en su ventaja, psicológica y existencialmente.

Psicológicamente, la persona inconsistente que endosa y propaga las mismas ideas que su adversario, pero en una forma más débil, más diluida, validará, ayudará y apurará la victoria de su adversario, creando en las mentes de los seguidores en disputa la impresión de que su adversario tiene mayor honradez y coraje, al tiempo que se desprestigia por un aura de evasión y cobardía.

Existencialmente, cada paso o medida tomados para lograr el objetivo común necesitará ulteriores y más cruciales pasos o medidas en la misma dirección (a menos que se rechace el objetivo y se inviertan los principios básicos) robusteciendo así el liderazgo del consistente y reduciendo al inconsistente a la impotencia.

El conflicto seguirá ese curso más allá de si los principios básicos compartidos por los dos adversarios son correctos o equivocados, verdaderos o falsos, racionales o irracionales.

Por ejemplo, considere el conflicto entre republicanos y demócratas (y, dentro de cada partido, el mismo conflicto entre “conservadores” y “socialdemócratas”). Como ambos partidos consideran el altruismo como su principio moral básico, ambos apoyan el estado asistencial o la economía mixta como su objetivo final. Cada control gubernamental impuesto sobre la economía (sin importar en favor de quién se aplique) necesita la imposición de más controles, para aliviar (momentáneamente) los desastres causados por el primer control. Ya que los demócratas están más consistentemente comprometidos con el crecimiento del poder gubernamental, los republicanos están reducidos a un desvalido “también-ismo”, al plagio inepto de cualquier programa iniciado por los demócratas y a la desgraciada confesión implícita en su afirmación de que buscan “los mismos fines” que los demócratas, pero por diferentes medios.

Son precisamente esos fines (altruismo - colectivismo - estatismo) los que deberían rechazarse. Pero si ningún partido elige hacerlo, la lógica de los acontecimientos creados por sus principios básicos comunes los mantendrá a ambos arrastrándose más y más hacia la izquierda. Si y cuando los “conservadores” sean dejados totalmente fuera del juego, el mismo conflicto continuará entre los “socialdemócratas” y los socialistas declarados; cuando los socialistas ganen, el conflicto continuará entre los socialistas y los comunistas; cuando los comunistas ganen, se alcanzará el objetivo final del altruismo: la inmolación universal.

No hay forma de detener o cambiar ese proceso excepto en la raíz: mediante un cambio en los principios básicos.

La evidencia de ese proceso se está dando en cada país sobre la tierra. Y, observándolo, los carentes de discernimiento comienzan a susurrar acerca de algún misterioso poder oculto llamado “necesidad histórica” que, de alguna manera no especificada, por algún medio incognoscible, predeterminó a la humanidad a colapsar en el abismo del comunismo. Pero no hay “necesidades históricas” fatalistas: el poder “misterioso” que genera los acontecimientos del mun-

do, es el poder impresionante de los principios de los hombres; esto es misterioso sólo para los “prácticos” salvajes modernos a quienes se les enseñó a descartar los principios por ser “impotentes”.

Pero, podría alegarse, ya que los defensores de una economía mixta también apoyan la libertad, al menos en parte, ¿por qué la parte irracional de su mezcla tiene que ganar? Esto nos conduce al hecho de que...

2. En cualquier colaboración entre dos hombres (o grupos) que sostienen principios básicos diferentes, el más malo o irracional es el que gana.

Lo racional (principio, premisa, idea, política, o acción) es aquello que está de acuerdo con los datos de la realidad; lo irracional es aquello que contradice los hechos e intenta ganar igual. Una colaboración es un cometido compartido, un curso de la acción común. Lo racional (el bien) no tiene nada que ganar de lo irracional (el mal), más que una parte de sus fracasos y sus crímenes; lo irracional tiene todo para ganar de lo racional: parte de sus logros y sus valores. Un empresario industrial no necesita la ayuda de un ladrón para tener éxito; un ladrón necesita del logro del industrial para existir. ¿Qué colaboración es posible entre ellos y con qué fin?

Si un individuo abraza premisas mixtas, sus vicios menoscaban, obstaculizan, derrotan y finalmente desbaratan, sus virtudes. ¿Cuál es el estatus moral de un hombre honesto que de vez en cuando comete un robo? De la misma manera, si un grupo de hombres persigue metas mixtas, sus principios malos proscriben a los buenos. ¿Cuál es el estatus político de un país libre cuyo gobierno viola los derechos de los ciudadanos una que otra vez?

Considere el caso de una asociación comercial: si un socio es honesto y el otro es un estafador, el último no contribuye en nada al éxito del negocio; pero la reputación del primero desarma a las víctimas y provee al estafador de una oportunidad para ampliar su escala que no podría haber obtenido por sí solo.

Ahora considere la colaboración de los países semi-libres con las dictaduras comunistas, en las Naciones Unidas. Identificar esa institución es maldecirla, de manera que cualquier

crítica está de más. Es una institución supuestamente dedicada a la paz, la libertad y los derechos humanos, que incluye a la Rusia soviética, el agresor más brutal, la dictadura más cruenta, el asesino y esclavista masivo de mayor escala en toda la historia de la humanidad, entre sus socios fundadores. No se puede agregar nada a ese hecho y nada lo puede mitigar. Es una afrenta tan grotescamente mala a la razón, la moral y la civilización que no se necesita mayor discusión, excepto echar una mirada a las consecuencias.

Psicológicamente, las Naciones Unidas han contribuido en mucho al pantano gris de la desmoralización del cinismo, la amargura, la desesperación, el miedo y la culpabilidad sin nombre, que está tragándose al mundo occidental. Pero el mundo comunista ha ganado una aprobación moral, un sello de respetabilidad civilizada del mundo occidental, ha ganado la asistencia del Oeste por engañar a sus víctimas, ha ganado el estatus y el prestigio de un socio equivalente, estableciendo así la noción de que la diferencia entre los derechos humanos y la matanza masiva es meramente una diferencia de opinión política.

La meta declarada de los países comunistas es conquistar el mundo. De su colaboración con los países (relativamente) libres pueden obtener recursos materiales, financieros, científicos e intelectuales de éstos; los países libres no tienen nada que ganar de los comunistas. Por consiguiente, la única forma de compromiso o política común posible entre dos partes así es la misma que la de propietarios que hacen concesiones graduales a un matón armado a cambio de su promesa de no robarles.

Las Naciones Unidas han entregado una mayor parte de la superficie del globo y su población al poder de la Rusia soviética, de la que Rusia jamás podría pretender ganar por la fuerza. El tratamiento que se le concedió a Katanga contra el trato que recibió Hungría es un ejemplo suficiente de las políticas de las Naciones Unidas. Una institución supuestamente formada con el objeto de usar el poder unido del mundo para detener a un agresor, se ha convertido en el medio para usar la fuerza unida del mundo para forzar la rendición de un país indefenso tras otro bajo el poder del agresor.

¿Quién, sino un salvaje epistemológico limitado por lo concreto, podría haber esperado otros resultados de seme-

jante “experimento de colaboración”? ¿Qué esperaría usted de un comité de lucha contra el crimen cuya Junta Directiva incluyera a los principales gánsteres de la comunidad?

Sólo una evasión total de los principios básicos podría hacer posible esto. Y esto ilustra la razón de por qué...

3. Cuando los principios básicos opuestos están clara y abiertamente definidos, operan en beneficio del lado racional; cuando no están claramente definidos, sino que están ocultos o evadidos, funcionan en ventaja del lado irracional.

Para poder ganar, el lado racional de cualquier controversia requiere que se comprendan sus metas; no tiene nada que esconder, ya que la realidad es su aliada. El lado irracional tiene que engañar, confundir, para evadir y esconder sus fines. El humo, las tinieblas y la ceguera no son herramientas de la razón; son las únicas herramientas de la irracionalidad.

No se requiere ningún pensamiento, conocimiento o consistencia para destruir; el pensamiento férreo, el vasto conocimiento y la cruda consistencia son necesarios para crear o alcanzar un logro. Cada error, evasión o contradicción colabora a la finalidad de la destrucción; sólo la razón y la lógica pueden proponer el objetivo de construcción. Lo negativo requiere de una ausencia (ignorancia, impotencia, irracionalidad); lo positivo requiere de una presencia, algo ya existente (conocimiento, eficacia, pensamiento).

La propagación del mal es el síntoma de un vacío. Cada vez que el mal gana, es sólo por omisión: por el fracaso moral de quienes evaden el hecho de que no se pueden transigir los principios básicos.

“En cualquier transigencia entre comida y veneno, es sólo la muerte la que puede ganar. En cualquier transigencia entre el bien y el mal, sólo el mal se beneficiará” (*La rebelión de Atlas*).

15. ¿SE ESTÁ REBELANDO ATLAS?

Ayn Rand

Conferencia dada en The Ford Hall Forum, en Boston, el 19 de abril de 1964. Publicado en The Objectivist Newsletter, agosto de 1964.

Como el título de este debate indica, su tema es: la relación de los eventos presentados en mi libro *La rebelión de Atlas* con los acontecimientos reales del mundo de hoy.

O, para poner la cuestión en la forma en la que a menudo me la han presentado: ¿Es *La rebelión de Atlas* una novela profética o histórica?

La segunda parte de la pregunta parece contestar la primera: si algunas personas creen que *La rebelión de Atlas* es una novela histórica, significa que es una profecía exitosa.

La verdad del asunto puede expresarse mejor de la siguiente manera: aunque los aspectos políticos de *La rebelión de Atlas* no son su tema central ni su propósito principal, mi actitud hacia estos aspectos, durante los años que me ocupó la redacción de la novela, está contenida en una regla breve que había fijado para mí misma: “*El propósito de este libro es impedir que se vuelva profético*”.

El libro fue publicado en 1957. Desde entonces, he recibido muchas cartas y he oído muchos comentarios que, en esencia, se resumen en lo siguiente: “Cuando leí por primera vez *La rebelión de Atlas*, pensé que usted exageraba, pero luego me percaté repentinamente (al leer los diarios) de

que las cosas que ocurren hoy en el mundo son exactamente como las que están en su libro”.

Y así lo son. Sólo que aún más.

La situación del mundo actual, los acontecimientos políticos, las propuestas y las ideas de hoy son tan grotescamente irracionales que ni yo ni ningún novelista jamás las podríamos poner en forma de ficción: nadie las creería. Un novelista no podría lograrlo; sólo un político podría imaginar que él puede hacerlo.

Los aspectos políticos de *La rebelión de Atlas* no son su tema, sino una de las consecuencias de su tema. El tema es: *el rol de la mente en la existencia del hombre* y, como corolario, la presentación de un nuevo código de ética, la moral del egoísmo racional.

La historia de *La rebelión de Atlas* muestra qué ocurre en el mundo cuando los hombres de pensamiento, los creadores y los innovadores en cada línea de emprendimiento racional, comienzan una huelga y desaparecen en señal de protesta contra una sociedad altruista-colectivista.

Hay dos pasajes cruciales en *La rebelión de Atlas* que dan un resumen breve de su significado. El primero es una manifestación de John Galt:

“Sólo existe una clase de personas que nunca estuvieron en huelga en toda la historia del hombre. Las otras se han detenido cuando lo desearon, presentando demandas, proclamándose indispensables... los que nunca estuvieron en huelga son los que cargaron el mundo sobre sus hombros, lo mantuvieron vivo y soportaron toda suerte de torturas como único pago, pero nunca le han dado la espalda a la raza humana. Pues bien, ahora tienen su oportunidad. Que el mundo descubra quiénes son, qué hacen y qué sucede cuando se niegan a funcionar. Ésta es la huelga de los hombres de razón, señorita Taggart, es la huelga de la mente”.

El segundo pasaje –que explica el título de la novela– es: “–Señor Rearden –dijo Francisco con voz solemne y calma–, si viera a Atlas, el gigante que sostiene el mundo sobre sus hombros, de pie, corriéndole la sangre por el

pecho, con las rodillas dobladas y los brazos temblorosos, intentando hacer acopio de sus últimas fuerzas, mientras el globo pesa más y más sobre él, ¿qué le diría que hiciera?

—Pues... no lo sé. ¿Qué... podría hacer? ¿Qué le diría usted?

—Que se rebelara”.

La historia de *La rebelión de Atlas* presenta el conflicto de dos antagonismos fundamentales, dos escuelas filosóficas opuestas, o dos actitudes opuestas hacia la vida. Para identificarlas en forma resumida las llamaré el “eje razón-individualismo-capitalismo” versus el “eje misticismo-altruismo-colectivismo”. La novela demuestra que el conflicto básico de nuestra época no es meramente político o económico, sino moral y filosófico, que la filosofía dominante de nuestra época es una rebelión violenta contra la razón, que la así llamada redistribución de la riqueza es sólo una manifestación superficial del eje misticismo-altruismo-colectivismo, que la naturaleza real y el significado más profundo y último de ese eje es el *anti-hombre, la anti-mente, la anti-vida*.

¿Piensa que exageraba?

Durante y después de la redacción de *La rebelión de Atlas*, mantuve un archivo que, formalmente, debería llamar una “Investigación o Archivo de Documentación”. Para mí misma, le llamo el “Archivo del Horror”. Déjeme darle algunas muestras de él.

Aquí hay un ejemplo de la ideología moderna, de un Seminario para graduados, titulado “La desconfianza de la razón”, en Wesleyan University, en junio de 1959.

“Quizá en el futuro la razón dejará de ser importante. Quizá para guiarse en momentos difíciles, las personas no recurrirán al pensamiento humano, sino a la capacidad de sufrimiento humano. No a las universidades con sus pensadores, sino a los lugares y las personas en peligro, los internos de asilos y campos de concentración, los indefensos tomadores de decisión de la burocracia y los soldados desvalidos en las trincheras, éstos serán los que deberán alumbrar el camino del hombre, reformar

su conocimiento del desastre en algo creativo. Puede que estemos ingresando en una nueva época. Nuestros héroes pueden no ser gigantes intelectuales como Isaac Newton o Albert Einstein, sino víctimas como Ana Frank, quienes nos mostrarán un mayor milagro que el pensamiento. Nos enseñarán cómo resistir, cómo crear el bien en medio del mal y cómo dar alas al amor en presencia de la muerte. Esto debería ocurrir, no obstante la Universidad todavía tendrá su lugar. Incluso el hombre intelectual puede ser un ejemplo del sufrimiento creativo”.

¿Usted piensa que ésta es una rara excepción, un extremo insólito? El 4 de enero, 1963, *Times* publicó el siguiente hecho noticioso:

“‘La función última de la sociedad’, no simplemente los cerebros y las calificaciones, debería ser el criterio de las admisiones en las mejores universidades, dice Leslie R. Severinghaus, Director de Haverford School cerca de Filadelfia. En *Journal of the Association of College Admissions Counselors*, alerta contra los ‘altamente inteligentes, agresivos, personalmente ambiciosos, egoístas socialmente indiferentes y despreocupados’. Porque estos brillantes y egocéntricos estudiantes tienen ‘poco que ofrecer, ahora o más adelante’, las Universidades deberían estar listas para dar la bienvenida a otras buenas cualidades. ‘¿Quién dice que los cerebros y el desempeño motivado representan dimensiones de la excelencia? ¿No es la preocupación social una faceta de la excelencia? ¿No es excitante encontrar a un candidato que piense que ‘ningún hombre vive para sí mismo’? ¿Qué hay del liderazgo? ¿La integridad? ¿La habilidad para comunicar las ideas y la amistad? ¿Podemos descartar el entusiasmo espiritual? ¿Y por qué deberíamos omitir la cooperación con otros en buenas causas, aun con algún sacrificio desde el propio logro académico personal? ¿Qué hay acerca del refinamiento y la decencia?’. Nada de esto aparece en los puntajes de las

cartelera universitaria, reprende Severinghaus. ‘Las universidades mismas deben creer en el potencial de esta clase de gente joven’”.

Considere el significado de esto. ¿Si su marido, su esposa, o su hijo tuvieran una enfermedad fatal, para qué le serviría a usted la “preocupación social” del médico o su gentileza, así ese doctor haya sacrificado su “propio logro académico”? ¿Si nuestro país fuera amenazado de destrucción nuclear, nuestras vidas dependerían de la inteligencia y la ambición de nuestros científicos, o de su “entusiasmo espiritual” y “capacidad para comunicar amistad”?

No pondría un párrafo de esa clase en boca de un personaje de la farsa-satírica más exagerada –lo consideraría demasiado ridículamente grotesco– y empero, esto se ha dicho, oído y discutido seriamente en una sociedad supuestamente civilizada.

¿Está usted inclinado a creer que las teorías de esta clase no tendrán resultado en la práctica? Cito de *Rochester Times Union*, del 18 de febrero de 1960, de un artículo titulado “¿Está acabándose nuestro talento?”.

“¿Se acaba el talento en esta poderosa nación?

¿En este punto de la historia, con Rusia y Estados Unidos ‘en competencia mortal’, podría caer esta nación por falta de capacidad intelectual?

El Dr. Harry Lionel Shapiro, presidente del departamento de antropología en el Museo Americano de Historia Natural en la ciudad de Nueva York, sostiene que ‘hay un desasosiego creciente, aún no totalmente expresado... que el abastecimiento de capacidad se esté acabando’.

La profesión médica, dice, está ‘profundamente preocupada’ al respecto. Los estudios han mostrado que los estudiantes de medicina de hoy, tomando como base sus calificaciones, son inferiores en calidad a aquellos de una década atrás.

Algunos portavoces de la profesión han sido proclives a atribuirle esto a la atracción dramática y financiera de otras profesiones en esta era espacial, la ingeniería y otros campos tecnológicos.

Pero, el Dr. Shapiro dice, ‘ésta parece ser una queja universal’.

El antropólogo habló ante un grupo de escritores científicos en Ardsley-On-Hudson. Este mismo grupo escuchó a unos 25 científicos durante un período de 2 semanas y oyó el mismo lamento de los ingenieros, físicos, un meteorólogo y muchos otros.

Estos científicos, portavoces sobresalientes en sus campos, encontraron este tema de mucho mayor importancia que la necesidad de más dinero.

El Dr. William O. Baker, vicepresidente a cargo de investigación en Bell Telephone Laboratories en Murray Hill, N. J., uno de los mejores científicos del país, dijo que se necesita mayor investigación, pero que no surgirá como resultado de poner más dinero.

‘Todo depende de las ideas’, dijo, ‘no muchas, pero tienen que ser nuevas ideas’.

El Dr. Baker sostuvo que el Instituto Nacional de Salud ha aumentado en forma continua sus subvenciones, pero los resultados del trabajo han permanecido en el mismo nivel, ‘si no es que están en baja’.

Eugene Kone, director de relaciones públicas de la Sociedad Física Americana, dijo que en la física ‘no llegamos ni cercanamente a tener gente de primera clase’.

El Dr. Sidney Ingram, vicepresidente de Engineering Manpower Commission, dijo que la situación es absolutamente única en la historia de la civilización occidental”.

Esta noticia no ocupó ningún lugar importante en nuestra prensa. Refleja los primeros síntomas de preocupación en torno a una situación que todavía puede estar oculta al público en general. Pero la misma situación en Gran Bretaña se ha vuelto tan obvia que ya no se puede ocultar y se discute en términos de titulares. Los británicos han acuñado un nombre para esto: lo llaman “fuga de cerebros”.

Permítaseme recordarle, a modo de explicación, que en *La rebelión de Atlas*, John Galt afirma, refiriéndose a la huelga: “he hecho por plan e intención lo que se ha hecho a lo largo de la historia por omisión silenciosa”. Y enume-

ra las diversas formas en las cuales hombres excepcionales habían perecido, en las cuales la inteligencia había iniciado una huelga contra la tiranía psicológica, desertando de cualquier sociedad mística-altruista-colectivista. También puede recordar la descripción que Dagny hace de Galt antes de conocerlo y que más tarde él le repite a ella: “El hombre que está acabando con los cerebros del mundo”.

No, no tengo la intención de insinuar que los británicos han plagiado mis palabras. Lo que es bastante más significativo es que no lo hicieron; la mayor parte de ellos, indudablemente, nunca ha leído *La rebelión de Atlas*. Lo significativo es que se están enfrentando y están buscando identificar a tientas el mismo fenómeno.

Cito de un hecho noticioso en *The New York Times* del 11 de febrero de 1964:

“El partido Laborista está pidiendo un estudio gubernamental acerca de la emigración de científicos británicos a Estados Unidos, un problema aquí conocido como la ‘fuga de cerebros’. La decisión del laborismo siguió... la divulgación acerca de que el profesor Ian Bush y su equipo de investigación dejan Birmingham University para dirigirse a Worcester Foundation for Experimental Biology en Shrewsbury, Massachussets.

El profesor Bush, de 35 años, dirige el departamento de fisiología en Birmingham. Su equipo de nueve científicos ha estado investigando el tratamiento de enfermedades mentales con drogas.

Esta noche se supo que un importante físico, el Profesor Maurice Pryce y uno de los mejores investigadores oncológicos, el Doctor Leonard Weiss, ocuparían puestos en Estados Unidos...

Tom Dalyell, un portavoz laborista en materia científica, preguntó si el Primer Ministro, Sir Alec Douglas-Home, nombrará una comisión real ‘para considerar el problema integral de la formación, reclutamiento y retención del elemento humano científico para el servicio en Gran Bretaña’...

La decisión del profesor Bush fue considerada ‘trágica’ por Sir George Pickering, presidente de la Asociación

Médica Británica. Este describió al profesor como el ‘alumno más genial que haya tenido y una de las personas más geniales que haya conocido’”.

De *The New York Times* del 12 de febrero:

“El furor sobre la pérdida de talento científico de Gran Bretaña se intensificó hoy cuando un físico teórico de avanzada dijo que se iba a Estados Unidos.

El Dr. John Anthony Pople, superintendente de la División de Física Básica en el Laboratorio Nacional de Física, dijo que se iba al Carnegie Institute of Technology en Pittsburgh en cuestión de un mes.

Los periódicos de la tarde usaron grandes titulares para reportar el asunto, el decimotercer caso similar desde el fin de semana pasado. El titular de primera plana de un diario decía: ‘Otra baja en la Fuga de Cerebros’”.

De *The New York Times* del 13 de febrero:

“Con el anuncio que tuvo lugar hoy, de la partida inminente de al menos cinco científicos más de Gran Bretaña, la Nación comenzó a buscar con nueva preocupación las causas de fondo del éxodo”.

La crónica menciona a dos de los científicos que se marchan: el Doctor Ray Guillery, de 34 años, profesor adjunto de anatomía en University College, Londres y también del University College, el Doctor Eric Shooter, 39, profesor asistente de bioquímica.

De *The New York Times* del 16 de febrero:

“Con Gran Bretaña en gran preocupación sobre la constante partida de sus científicos, la nación otra vez va en busca de las causas del éxodo y los imperativos remedios...”

La ‘fuga de cerebros’, tal como se llama aquí a la emigración de científicos, no es nueva para Gran Bretaña. Por décadas, las universidades extranjeras y otras insti-

tuciones de aprendizaje e investigación, especialmente de Estados Unidos, han estado sacando talento científico de Gran Bretaña.

En el último año académico Gran Bretaña perdió a 160 profesores universitarios experimentados, aproximadamente 60 de ellos en los Estados Unidos, según una encuesta publicada por la Asociación de Profesores Universitarios...

Los científicos británicos con doctorados recién obtenidos han venido dejando el país en forma permanente a una tasa de al menos 140 al año, según un informe de la Sociedad Real el año pasado. Esto representaría aproximadamente el 12 por ciento de la producción de la Nación...

Más comúnmente, los científicos que se van en forma permanente explican que los fondos disponibles para equipamiento y personal de investigación en Estados Unidos no puede igualarse en Gran Bretaña.

Algunos dicen francamente que les llama la atención los sueldos dos o tres veces más altos que los que obtienen en Gran Bretaña y también por lo que consideran un mayor aprecio general en Estados Unidos por sus logros y esfuerzo científico.

Otros se quejan de la escasez de puestos de mayor categoría en las universidades, acerca de la selva administrativa a través de la cual deben pasar los estipendios de investigación en Gran Bretaña y acerca de lo que llaman la mano mezquina y vigilante del Ministerio de Hacienda en todas las subvenciones universitarias”.

¿Qué argumentos intelectuales le son ofrecidos a los científicos como incentivo para evitar que se vayan y qué remedios prácticos se están proponiendo? Quintin Hogg, Secretario de Estado para la Educación y la Ciencia, “apeló al patriotismo de los científicos para permanecer en casa. ‘Es mejor ser británico que cualquier otra cosa’, dijo”. Una nota anterior (*The New York Times*, 31 de octubre de 1963) indicaba que “un informe presentado por una comisión dirigida por Sir Burke Trend, Jefe de Gabinete, demanda rediseñar la estructura científica civil de Gran Bretaña y *aumentar los poderes del Ministro de Ciencia*”. [Las cursivas son mías]

Hay, claro está, una gran cantidad de indignación implícita y explícita contra la riqueza y las grandes empresas estadounidenses, que los británicos parecen estimar como las principales culpables por la fuga de su talento científico.

Ahora quiero llamar su atención hacia dos hechos significativos: la edad y las profesiones de los científicos que se mencionaron en estas crónicas. La mayor parte de ellos está en los treinta años; la mayor parte de ellos está vinculada con la medicina teórica.

La medicina socializada es una institución establecida del sistema político de Gran Bretaña. ¿Qué futuro serían capaces de lograr los jóvenes genios bajo una medicina socializada? Saque sus conclusiones acerca de las causas de la fuga de cerebros, acerca del bienestar futuro de quienes son dejados de lado por el estado de bienestar y acerca del papel de la mente en la existencia del hombre.

La próxima vez que oiga o lea informes acerca del éxito de la medicina socializada en Gran Bretaña y en los otros estados asistencialistas de Europa, informes generados por mentes superficiales, atadas a lo concreto y que no pueden ver más allá del alcance del momento y que declaran que no observan cambios en la eficiencia concienzuda de los médicos de familia, recuerde que la fuente de la eficiencia, conocimiento y poder de los médicos de familia descansa en los laboratorios de teoría médica y que esas fuentes se secan. Éste es el precio real que un país paga por la medicina socializada, un precio que no aparece en las planillas de costos de los planificadores estatales, pero que no tardará en aparecer en la realidad.

Actualmente, nos rezagamos detrás de Gran Bretaña en el camino hacia el abismo colectivista, pero no por mucho. En estos últimos años, nuestros diarios han estado mencionando informes alarmantes sobre el estado del enrolamiento en nuestras Facultades de Medicina. Hubo un tiempo en el que estas facultades tenían mucho mayor número de solicitantes que el que podían aceptar y sólo los estudiantes más capaces, aquellos con las calificaciones académicas más altas y los mejores registros, tenían la posibilidad de ser admitidos. Hoy día, el número de solicitantes cae y, según algunos informes, pronto serán menos que el número de plazas disponibles en nuestras facultades de Medicina.

Considere el crecimiento de la medicina socializada en todo el mundo, considere el plan Medicare en este país, considere la huelga de los médicos canadienses en Saskatchewan y la huelga reciente de médicos en Bélgica. Considere el hecho de que en cada instancia la mayoría abrumadora de los médicos peleó contra la socialización y que el canibalismo moral de los estatistas no vaciló en forzarlos a la esclavitud a punta de pistola. El cuadro fue particularmente elocuente en Bélgica, con miles de doctores escapando sin mirar atrás, escapándose del país, con un gobierno supuestamente “humanitario” recurriendo a una *medida cruda, nazi, militarista de reclutar a los doctores en el ejército*, para forzarlos a volver a la práctica.

Considérelo y luego lea la declaración del Doctor Hendricks en *La rebelión de Atlas*, el cirujano que se declaró en huelga en señal de protesta contra la medicina socializada: “Me sentía extraño, con frecuencia, ante la seguridad con que otros solían afirmar su derecho a esclavizarme, a controlar mi trabajo, a forzar mi voluntad, a violar mi conciencia y a sofocar mi mente. Sin embargo, ¿de quién dependen ellos cuando están tendidos sobre una mesa de operaciones, bajo mis manos?”.

Ésa es la pregunta que debería serle formulada a los altruistas tratantes de esclavos de Bélgica.

La próxima vez que oiga un debate sobre Medicare, échele algún pensamiento al futuro, en particular al futuro de sus niños, que vivirán en una época en la cual los mejores cerebros disponibles ya no querrán escoger estudiar medicina.

Ragnar Danneskjöld, el pirata de *La rebelión de Atlas*, dijo que él peleaba contra “la idea de que la necesidad es un ídolo sagrado que requiere sacrificios humanos, que la necesidad de algunos es la cuchilla de la guillotina pendiente sobre otros; que todos debemos poner nuestro trabajo, nuestras esperanzas, nuestros planes y esfuerzos, a merced del momento en que la guillotina nos caiga encima, y aceptar que la magnitud de nuestra capacidad es la magnitud del peligro que corremos, de modo que el éxito nos decapita, mientras el fracaso nos daría el derecho a tirar de la cuerda”. Ésta es la esencia de la moral del altruismo: cuanto más grande el logro de un hombre más grande la necesidad que la sociedad tiene de él, más cruel es el tratamiento que recibe y más cerca llega él al estatus de un animal de sacrificio”.

Los empresarios, quienes nos proveen de los medios de vida, con trabajos, con dispositivos que ahorran esfuerzos, con comodidades modernas, con un nivel de vida siempre en aumento, son los hombres más inmediata y urgentemente necesitados por la sociedad. Han sido las primeras víctimas, los chivos expiatorios odiados, calumniados, denunciados, explotados por el eje místico-altruista-colectivista. Los médicos son los siguientes; es precisamente porque sus servicios son tan crucialmente importantes y tan desesperadamente necesarios que los médicos son ahora los blancos de ataque de los altruistas, a escala mundial.

En lo que se refiere a la condición actual de los empresarios, déjeme mencionar lo siguiente. Después de terminar *La rebelión de Atlas*, la sometí, en prueba de galeras, a un experto en ferrocarriles, para una revisión técnica. La primera pregunta que me formuló, después de haberla leído: “¿se percata usted de que todas las leyes y las directivas que usted inventó ya se encuentran en nuestros libros estatutarios?”; “Sí”, contesté, “me doy cuenta”.

Y eso es lo que quiero que adviertan mis lectores.

En mi novela, presenté estas cuestiones en términos de abstracciones que expresan la esencia de los controles gubernamentales y de la legislación dirigista en cualquier tiempo y país. Pero los principios de cada edicto y cada directiva presentados en *La rebelión de Atlas* –como “La Ley de Igualación de Oportunidades” o “La Directiva 10-289”– pueden hallarse, en formas menos elaboradas, en nuestras leyes antimonopolios.

En esa acumulación de estatutos no objetivos, indefinibles, imposibles de juzgar, encontrará cada variante para penalizar la habilidad por ser lo que es, para penalizar el éxito por ser exitoso, sacrificar el genio productivo a las demandas de la mediocridad envidiosa. Encontrará leyes tales como: la disolución forzada de empresas de envergadura o la “separación” de las compañías de sus subsidiarias (que es mi “Ley de Igualación de Oportunidades”), el acto de forzar a organizaciones establecidas a compartir las instalaciones que les llevó años crear, el licenciamiento compulsivo o la confiscación directa de patentes y, en la cumbre de esto último, la orden de que las víctimas le enseñen a sus propios competidores cómo usar esas patentes.

Lo único que todavía sigue entre nosotros y el nivel de desintegración social que presenté en *La rebelión de Atlas* es el hecho de que los partidarios del estatismo no se atreven a implementar las leyes antimonopolios hasta el máximo de su poder. Pero la potencia está allí y se puede observar el proceso de aceleración de su aplicación ensanchándose año tras año.

Ahora usted podría pensar, sin embargo, que el “Plan de Unificación Ferroviaria” y el “Plan de Unificación Siderúrgica” que introduje hacia el final de *La rebelión de Atlas*, no tiene equivalente en la vida real. Yo también pensé lo mismo. Los inventé –como un desarrollo dictado por la lógica de los hechos– para ilustrar las últimas etapas del colapso de una sociedad. Estos dos planes fueron típicos dispositivos colectivistas para ayudar a los miembros más débiles de una industria a expensas de los más fuertes, obligándolos “a poner sus recursos en un fondo común”. Pensé que estos planes estaban un poco delante de nuestro tiempo.

Estaba equivocada.

Cito de una noticia del 17 de marzo de 1964:

“Las tres cadenas de televisión han sido inquiridas por el Gobierno Federal para considerar un plan tentativo bajo el cual cada una entregaría una parte de sus programas a canales existentes o nuevos que podrían estar operando con una desventaja competitiva...

Una sugerencia amigable, también puesta a discusión por la Comisión [de Comunicaciones Federales], obligaría a algunas emisoras ahora afiliadas en una red a aceptar su afiliación con una cadena alternativa.

Las propuestas, que en efecto apelan a los ‘que tienen’ de la industria televisiva para ayudar a los que ‘no tienen’, provocaron agotadoras objeciones durante el fin de semana en Columbia Broadcasting System.

El pensamiento detrás de las propuestas de la F.C.C. es ayudar a sostener estaciones de frecuencia modulada existentes y promover el comienzo de otras garantizándoles los recursos de programas que conquistarían a la audiencia. La mayoría de los anunciantes por lo general prefieren a las más poderosas y de más alta frecuencia.

Bajo las controversiales propuestas, el fondo común de programas se repartiría entre dos estaciones V.H.F. y una estación U.H.F”.

La supuesta justificación de estas propuestas es el deseo de corregir el “desequilibrio competitivo”.

Ahora observe la situación al día de hoy en la esfera del trabajo.

En *La rebelión de Atlas*, mostré un tiempo de escasez desesperada de transporte; debido a la escasez de fuerza motriz, vías y combustible, a los ferrocarriles del país se les ordenó poner en funcionamiento trenes más cortos y más lentos. Hoy, en una época en la cual los ferrocarriles perecen, con la mayor parte de ellos al borde de la bancarrota, los gremios ferroviarios exigen que se preserven “creando sinecuras” prácticas (o sea trabajos inútiles, e innecesarios) y con trabajo y reglas de juego anticuadas.

Los comentarios de la prensa sobre este asunto estaban mezclados. Pero un editorial merece atención especial por un momento: es de *Star Herald* de Camden, Nueva Jersey, del 16 de agosto de 1963 y me fue enviado por un admirador.

“Los generadores de dinero, los líderes comerciales poderosos de Estados Unidos, no se han dado cuenta de que la prosperidad puede ser inhumana. No han comprendido que las personas tienen prioridad sobre las ganancias...

La ambición y la búsqueda de ganancias es algo bueno. Incita al hombre a logros superiores. Pero debe ser atemperada por la consideración de la sociedad y sus miembros. Debe ser desacelerada a la luz de las necesidades humanas.

Éstos son los pensamientos que nos molestan cuando consideramos cuidadosamente el estancamiento del ferrocarril. ¡Lloran ‘pidiendo sinecuras’! Como un grito de guerra, los gerentes de los ferrocarriles han insistido en eliminar decenas de miles de trabajos... trabajos que son los sostenes de hogares... trabajos que significan la diferencia entre el sentimiento de un hombre dignificado o inútil... Antes de que usted vote afirmativamente

por tal progreso doloroso, imagínese a su marido, hermano o padre como uno de aquellos destinados a ser sacrificados en el altar del progreso. Mucho mejor, en nuestra perspectiva, hacer que el gobierno nacionalice los ferrocarriles e impida otro desastre humano en su camino de una sola vía para obtener utilidades a expensas de los humanos”.

Este editorial no tenía firma, pero mi admirador anónimo había escrito sobre él en letras mayúsculas trazadas a lápiz: “¿Por Eugene Lawson?”.

Esta clase de actitud “humanitaria” no está dirigida contra las ganancias, sino contra el logro; no está dirigida contra los ricos, sino contra los competentes. ¿Usted cree que las únicas víctimas del eje místico-altruista-colectivista son unos pocos hombres excepcionales en lo alto de la pirámide social, hombres de genio financiero e intelectual?

Aquí hay un recorte viejo de mi “archivo del horror”, un hecho noticioso fechado años atrás:

“Gran Bretaña está actualmente agitada por la historia de un joven minero de carbón que ha dejado su puesto por impedirle a 2.000 mineros iniciar una huelga en Doncaster.

Alan Bulmer, 31, se metió en problemas con sus compañeros de trabajo al terminar la tarea de una semana con tres horas de anticipación. En lugar de sentarse por tres horas, puso en acción una tarea nueva.

Más de 2.000 mineros tuvieron una reunión el domingo pasado para objetar que trabajara tan duro. Exigieron que este obrero sea degradado por tres meses y que su paga sea recortada de \$ 36 a la semana a \$ 25.

Bulmer dejó su puesto para poner fin a la crisis, con la declaración de que siempre ha sido su creencia que ‘un hombre debería hacer una jornada diaria completa por un jornal completo’.

Los funcionarios de las minas dirigidas por el Gobierno dicen que el asunto es decisión de los gremios”.

Pregúntese, ¿qué será de ese joven en el futuro? ¿Cuánto tiempo conservará su integridad y su ambición si sabe que le

traerá castigos en lugar de recompensas? ¿Continuará ejerciendo su habilidad si es relegado por tenerla? Ésta es la forma en que una nación pierde a los mejores de sus hombres. ¿Recuerda la escena en *La rebelión de Atlas* cuando Hank Rearden finalmente decidió declararse en huelga? El colmo, que dejó en claro la situación para él, fue la declaración de James Taggart de que él, Rearden, siempre encontraría una forma para “hacer algo” aun haciendo frente a las demandas más irracionales e imposibles. Compare eso con la siguiente cita en una noticia del 28 de diciembre de 1959, que es una declaración de Michael J. Quill, titular del Sindicato de Trabajadores del Transporte, haciendo comentarios sobre una huelga que amenazaba el tránsito de la ciudad: “Mucha gente piensa que llevamos esto hasta el límite. Pero ocurre que cada vez que fuimos hasta el fondo, siempre había algo allí”.

En los capítulos finales de *La rebelión de Atlas*, describí la situación laboral del país como sigue:

“‘¡Queremos gente!’. Este ruego empezó a martillar cada vez con mayor insistencia sobre los escritorios de la Oficina de Unificación desde todos los rincones de un país asolado por la desocupación, sin que quienes rogaban ni la Oficina, se atreviesen a añadir la peligrosa palabra que implicaba aquel grito: ‘¡Queremos gente capaz!’”.

Un editorial de *Barron's* del 29 de julio de 1963, menciona:

“La escasez creciente de trabajadores calificados, como lo advirtió el Dr. Arthur F. Burns en una crítica reciente a las estadísticas oficiales de desempleo, ‘la extensa escasez de científicos, maestros, ingenieros, médicos, enfermeras, mecanógrafos, estenógrafos, técnicos de automotores y de televisión, sastres y sirvientes domésticos’”.

¿Recuerda la historia del desastre de la cosecha de Minnesota en *La rebelión de Atlas*? Un cultivo rebosante de trigo se pudrió al costado del camino —en torno a silos demasiado llenos y elevadores de granos— por falta de vagones de carga en el

ferrocarril que, por orden gubernamental, habían sido enviados para llevar una cosecha de soja.

El siguiente hecho noticioso es del *Chicago Sun Times* del 2 de noviembre de 1962:

“Los funcionarios agrícolas de Illinois y los distribuidores de granos se reunieron el jueves en un esfuerzo por aliviar la aguda escasez de vagones de carga que amenaza la rebosante cosecha de granos del Medio Oeste...

‘Los agricultores y los distribuidores de granos estaban de acuerdo en que la escasez de vagones cerrados se había vuelto ‘crítica’ y veían poca esperanza de alivio por al menos dos semanas’.

Algunos operadores de elevadores de granos mostraron las fotos de los montones de maíz apilados en la tierra cerca de los elevadores tapados de maíz que no podía enviarse...

La escasez de vagones cerrados fue atribuida a la cosecha de tres cultivos mayores –al mismo tiempo este año– el maíz, la soja y el mijo. Además, ha habido movimientos masivos del grano poseído por el Gobierno”.

En *La rebelión de Atlas*, Ragnar Danneberg denunció a Robin Hood como la imagen particular del mal que él quiso destruir en las mentes de los hombres. “Es el símbolo de la idea de que la necesidad y no el logro, es la fuente de todo derecho; que no tenemos que producir, sino sólo necesitar; que no es lo ganado lo que nos pertenece, sino lo que no hemos ganado”.

Nunca sabré si Ragnar fue o no la inspiración de un artículo que denunciaba a Robin Hood, aparecido el año pasado en una publicación británica llamada *Justice of the Peace and Local Government Review*, una revista de temas judiciales y policiales. La ocasión para el artículo fue la recreación del festival Robin Hood.

“Habiendo apreciado el hecho [dice el artículo] de que las cruzadas de este legendario héroe estaban principalmente interesadas por robar a los ricos bajo el motivo falaz de dar a los pobres, una función que, en los tiempos actuales, ha sido tomada por el estado asistencial,

es cuestión de cierta duda si un festival Robin Hood no es contrario a la política pública”.

Mas ahora llegamos a una composición que supera cualquier cosa presentada en *La rebelión de Atlas*. Admito que habría sido incapaz de inventarlo y que no importa cuán baja sea mi estimación de las mentalidades altruista-colectivistas –y es muy baja– pero no lo habría creído posible. No es ficción. Es una noticia que apareció el 23 de marzo de 1964, en la primera página de *The New York Times*.

“Cada estadounidense debería tener garantizado un ingreso adecuado como una cuestión de derecho, ya sea que trabaje o no, exigió hoy un grupo de 32 miembros llamado Comité Ad-Hoc de la Triple Revolución...

Las tres revoluciones listadas en su declaración, que fue enviada al Presidente Johnson, son ‘la revolución cibernética, la revolución armamentista y la revolución de los derechos humanos’.

‘El problema fundamental planteado por la revolución cibernética en Estados Unidos es que invalida el mecanismo general hasta ahora utilizado para asegurar *los derechos de las personas como consumidores*’ dijo el comité.

‘Hasta este momento’, continuó, ‘los recursos económicos han sido distribuidos en base a las contribuciones a la producción, *con máquinas y hombres compitiendo por el empleo en términos bastante similares*. En el sistema cibernético en vías de desarrollo, se puede lograr una producción potencialmente ilimitada mediante sistemas de máquinas que requerirán poca intervención de los seres humanos’.

‘La continuidad del ingreso a través de la conexión de tareas como único mecanismo central para asignar la demanda efectiva, *para garantizar el derecho a consumir*; ahora actúa como freno principal en la aptitud casi ilimitada de un sistema productivo cibernético’.

El Comité urgió que la conexión sea quebrada por ‘un compromiso rotundo’ de la sociedad para proveer, a través de sus apropiadas instituciones legales y gubernamentales,

mentales, ‘a cada individuo y a cada familia con un *ingreso adecuado como una cuestión de derecho*’’. [Las cursivas son mías]

¿Para ser provisto por quién? Silencio.

Uno esperaría que una proclama de esta clase sea emitida por un grupo de chiflados pueblerinos disociados de la realidad y de cualquier conocimiento de la economía. O esperaría que eso sea expedido por un grupo de agitadores con el objeto de incitar a los más humildes integrantes de la población a la violencia contra cualquier empresa que posea una computadora y así los despoje de su “derecho a consumir”.

Pero ése no era el caso.

Este anuncio fue emitido por un grupo de profesores, economistas, educadores, escritores y otros “intelectuales”. Lo atemorizante es que recibió la atención de la primera página y eso aparentemente alentó a personas que están dispuestas a estimarlo como dentro de los límites del debate civilizado, aparentemente como un síntoma del estado presente de nuestra cultura civilizada.

¿Cuál es el ambiente cultural de nuestros días? Vea si la siguiente descripción lo satisface. Cito de *La rebelión de Atlas*, de un pasaje referente a una serie de crecientes desastres y catástrofes:

“Los periódicos no lo mencionaban y los editoriales seguían hablando de la abnegación como camino para el progreso futuro, del sacrificio como moral imperativa, de la avaricia como el enemigo de todos, del amor como solución. Sus frases, gastadas, tenían el enfermizo y dulzón aroma del éter de los hospitales’.

‘Por todo el país se expandían rumores entre murmullos de cínico terror. No obstante, la gente leía los periódicos y actuaba como si creyera en lo que estaba leyendo. Las personas competían entre sí por mantener silencio total; fingiendo cada cual no saber lo que sabía y, además, se esforzaban por creer que lo no informado era lo irreal. Todo transcurría como si un volcán hubiese entrado en erupción y quienes vivían en las faldas del mismo ignoraran las súbitas fisuras, las negras fumarolas, los arroyos

hirvientes y siguieran creyendo que su único peligro residía en aceptar la naturaleza de dichos síntomas”’.

El propósito de discutir esto hoy no fue para auto alabarme ni para dejarlos con la impresión de que poseo algún místico don profético, sino para demostrar el exacto opuesto: que ese don no es místico. En contra de los puntos de vista prevalecientes de los supuestos estudiosos del presente, la historia no es un caos incomprensible regido por el azar y el antojo, las tendencias a largo plazo pueden ser previstas y pueden variar, los hombres no son criaturas indefensas, ciegas, condenadas llevadas a la destrucción por fuerzas incomprensibles que están más allá de su control.

Hay sólo un poder que determina el curso de la historia, tal como determina el curso de cada vida individual: el poder de la facultad racional del hombre, el poder de las ideas. Si usted conoce las convicciones de un hombre, puede predecir sus acciones. Si usted comprende la filosofía dominante de una sociedad, puede predecir su curso. Pero las convicciones y la filosofía son cuestiones abiertas a la elección del hombre.

No hay una necesidad histórica fatalista y predeterminada. *La rebelión de Atlas* no es la profecía de nuestra destrucción inevitable, sino un manifiesto de nuestro poder para evitarla, si es que elegimos cambiar nuestro curso.

Es la filosofía del eje místico-altruista-colectivista la que nos ha llevado a nuestro estado actual y nos lleva hacia un final como el de la sociedad presentada en *La rebelión de Atlas*. Es sólo la filosofía del eje razón-individualismo-capitalismo la que nos puede salvar y nos puede llevar, en lugar de eso, hacia la Atlántida proyectada en las últimas dos páginas de mi novela.

Dado que los hombres tienen libre albedrío, nadie puede predecir con seguridad el resultado de un conflicto ideológico ni cuánto tiempo durará tal conflicto. Es demasiado temprano decir qué elección tomará este país. Puedo decir solamente que si parte del propósito de *La rebelión de Atlas* fue impedirlo y volverse profético, hay muchos, muchos signos para señalar que tiene éxito en ese propósito.

Postdata. Más de un año después de escribir este artículo, ocurrió un evento digno de ser registrado aquí.

En el último capítulo de *La rebelión de Atlas*, donde se describe el colapso del mando de los colectivistas, está el siguiente párrafo:

“El avión estaba por encima de las cumbres de los rascacielos cuando repentinamente, con la brusquedad de un escalofrío, como si la tierra se hubiera dividido para engullirla, la ciudad desapareció de la faz de la tierra. Les tomó un momento darse cuenta de que el pánico había alcanzado las estaciones de energía y que las luces de Nueva York se habían apagado”.

El 9 de noviembre de 1965, todas las luces de Nueva York y de los estados de la costa atlántica se apagaron. La situación no fue exactamente paralela a la de mi historia, pero una gran cantidad de lectores reconocieron el significado simbólico del acontecimiento. Cito una cierta cantidad de cartas y telegramas que recibí en los pocos días siguientes:

Un telegrama de Austin, Texas, firmado por una cantidad de nombres: “Creímos que usted dijo que la novela no era profética”.

Un telegrama de Marion, Wisconsin: “Hay un John Galt”.

De una carta de Indianapolis: “¿Pero ni siquiera eso causó pánico, verdad, señora Rand? Es simplemente la misma vieja incompetencia e irresponsabilidad. Las colisiones de trenes [etc.] nos han sacado una risita, pero esta profecía también trae un escalofrío”.

Una nota de Dundee, Escocia: “no podía evitar pensar en su libro *La rebelión de Atlas* cuando vi en televisión a Nueva York sin sus luces, viendo en la pantalla los desfileros negros de los edificios y las luces bajas de los autos tratando de encontrar una salida”.

De Memphis, Tennessee (una tarjeta postal enviada por su madre a un lector que me la reenvió): “Yo simplemente tenía que transmitir esto: Anoche en el apagón en el Nordeste [una amiga] me llamó y preguntó si tú estabas allí. ‘¡Yo le dije que no y ella dijo, bueno, lo siento, quería preguntarle si Atlas se había rebelado!’”.

Una nota de Chicago: “esperamos impacientemente la única explicación racional del ‘apagón’ del 11/9/65. ‘Éste es John Galt hablando’”.

16. LOS VENDEDORES DE INFLUENCIAS

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, septiembre de 1962.

La política exterior de Estados Unidos es tan grotescamente irracional que la mayoría de la gente cree que debe haber algún propósito oculto detrás de ella. La magnitud de la irracionalidad actúa como su propia protección: como la técnica del “Gran Engaño” hace a las personas asumir que una maldad tan burda no podría ser tan mala como parece ser y, por consiguiente, que alguien debe comprender su significado, aunque ellos no la entiendan.

Las repugnantes generalidades y contradicciones citadas en justificación del programa de ayuda exterior caen groseramente en dos categorías que nos son ofrecidas simultáneamente: el “idealista” y el “práctico”, o la sensiblería y el miedo.

Los argumentos “idealistas” consisten en apelaciones al altruismo y nadan en forma descontrolada en una niebla de abstracciones sobre nuestro deber de dar sostén a las naciones “subdesarrolladas” del mundo, que se mueren de hambre y perecerán sin nuestra ayuda desinteresada.

Los argumentos “prácticos” consisten en apelaciones al miedo y emiten un tipo diferente de niebla, en el sentido de que nuestro interés egoísta pide que caigamos en bancarrota

comprando el favor de las naciones “subdesarrolladas”, que, de otra manera, se convertirán en una amenaza peligrosa para nosotros.

No sirve de nada señalar a los defensores de nuestra política exterior que es una cosa o la otra: O las naciones “subdesarrolladas” son tan débiles que están condenadas sin nuestra ayuda, en cuyo caso no pueden convertirse en una amenaza para nosotros, o son tan fuertes que con alguna otra asistencia pueden desarrollarse al punto de ponernos en peligro, en cuyo caso no deberíamos reducir drásticamente nuestro poder económico para ayudar al crecimiento de potenciales enemigos que puedan ser tan poderosos.

Es inútil discutir la contradicción entre estas dos afirmaciones, porque ninguna de ellas es cierta.

Sus defensores son insensibles a los hechos, a la lógica y a la evidencia creciente de que después de dos décadas de altruismo global, nuestra política exterior logra exactamente lo opuesto a sus supuestas metas; destruye nuestra economía, nos reduce internacionalmente a la postura del fracaso impotente de quien no tiene en su historial nada sino una serie de compromisos, retiradas, derrotas y traiciones; y, en lugar de traer el progreso al mundo, está trayendo el caos cruento de la guerra tribal y entregando una nación indefensa tras otra al poder del comunismo.

Cuando una sociedad insiste en perseguir un curso suicida, uno puede tener la seguridad de que las supuestas razones y los eslóganes proclamados sean meras racionalizaciones. La pregunta sería: ¿Qué es lo que estas racionalizaciones esconden?

Observe que no hay un patrón coherente en el caos errático de nuestra asistencia exterior. Y aunque a largo plazo conduce al beneficio de la Rusia soviética, Rusia no es su directa e inmediata beneficiaria. No hay un ganador consistente, sólo hay un perdedor consistente: Estados Unidos.

Frente a tal espectáculo, algunas personas abandonan el intento por comprender; otros imaginan que alguna conspiración omnipotente destruye a Estados Unidos, que las racionalizaciones esconden a algún gigante malévolos, fantásticamente poderoso.

La verdad es aún peor que eso: la verdad es que las racionalizaciones no esconden nada, que no hay nada detrás de

la niebla sino un nido de veloces cucarachas escapándose.

Me someto a la evidencia de extractos de un artículo en la sección editorial de *The New York Times* del 15 de julio de 1962, titulado: El rol de los grupos de presión extranjeros.

“Un ‘cuerpo no diplomático’ de agentes extranjeros –afirma el artículo– ha florecido en estos últimos años en Washington. Haciendo ‘cabildeo’ en el Congreso para obtener (o impedir) la aprobación de una legislación de interés para sus clientes extranjeros, buscando ejercer presión sobre la Administración para adoptar ciertas medidas políticas o político-económicas; o intentando moldear la opinión pública a través de una miríada de métodos y técnicas, esta legión de agentes especiales se ha convertido en una sombra elusiva que opera en Washington así como a lo largo y ancho de la Tierra”.

El “cabildeo” es la actividad de tratar de incidir sobre la legislación influyendo sigilosamente sobre los legisladores. Es el resultado y la creación de una economía mixta, del gobierno por los grupos de presión. Sus métodos se extienden desde meras cortesías sociales y cócteles o almuerzos de camaradería hasta favores, amenazas, sobornos, chantajes.

Todos los lobbistas, ya sea que sirvan a intereses extranjeros o domésticos, necesitan, según las leyes aprobadas en los últimos tres decenios, registrarse ante el gobierno. Los registros han estado aumentando a tal tasa, con los lobbistas extranjeros excediendo en número a los domésticos, que los legisladores comienzan a estar alarmados. La Comisión de Relaciones Exteriores del Senado anunció que prepara una investigación de las actividades de estos agentes extranjeros.

El artículo de *The New York Times* describe el cabildeo extranjero de la siguiente forma:

“La teoría detrás de toda esta empresa es que por una retribución o a través de un agente y, a menudo, por centenares de miles de dólares en anuncios, publicidad y dinero de viáticos, un gobierno extranjero o un interés económico o político extranjero *puede comprar una legislación favorable en el Congreso de Estados Unidos,*

una política amigable de la Administración o una imagen positiva a los ojos de la opinión pública estadounidense, llevando a su turno a una provechosa política o una ventaja económica". [Las cursivas son mías]

¿Quiénes son estos lobbistas? Hombres con influencia política en Estados Unidos, con "acceso" a figuras influyentes de Washington, hombres contratados por intereses extranjeros. El artículo menciona que la mayor parte de estos hombres son "abogados de Washington" o "empresas de relaciones públicas de Nueva York".

Rusia es uno de estos intereses extranjeros y está servida por lobbistas registrados en Washington; pero simplemente está lucrando con la situación, como los demás. El éxito de su conspiración en este país es el resultado, no la causa, de nuestra autodestrucción; nos gana por omisión. La causa es mucho más profunda que eso.

El tema de los grupos de presión ha atraído muchas miradas recientemente, en la lucha de los lobbistas extranjeros para obtener cuotas de azúcar del gobierno estadounidense.

"Sus esfuerzos [indica el artículo] estuvieron centrados en el Representante Harold D. Cooley, demócrata de Carolina del Norte, presidente de la Comisión de Agricultura de la Cámara, quien al menos hasta ese año mantuvo casi todo el poder sobre la distribución de las cuotas. Nunca estuvo demasiado claro el criterio utilizado por el señor Cooley en la asignación de esas cuotas y, por el mismo motivo, es imposible determinar cuál fue el efecto real de las solicitudes de los lobbistas sobre él.

Pero al ofrecer sus servicios a gobiernos extranjeros o a las asociaciones de cultivadores de azúcar, estos representantes estuvieron, efectivamente, ofreciendo en venta su amistad verdadera o supuesta con el señor Cooley".

Éste es el corazón y esencia del tema del actuar como grupo de presión y de nuestra ayuda exterior y de una economía mixta.

El problema no es que “nunca han sido demasiado claros los criterios que usó el señor Cooley para asignar estas cuotas”, sino que nunca han sido y nunca podrán ser demasiado claros los criterios que se esperó que él usara dada la legislación que le concedió esos poderes. No se puede definir ningún criterio en este contexto; tal es la naturaleza de la ley no objetiva y de toda la legislación económica.

Siempre que un concepto como “el” bien común (o el interés “social” o “nacional” o “internacional”) sea considerado como un principio válido para encauzar la legislación, las organizaciones de lobbistas y los grupos de presión necesariamente seguirán existiendo. Dado que no hay tal entidad como “el público” ya que el público es meramente un número de individuos, la idea de que “el bien común” reemplaza los intereses y los derechos privados, no puede tener sino un significado: que los intereses y los derechos de algunos individuos tienen prioridad sobre los intereses y los derechos de otros.

Si es así, entonces todos los hombres y todos los grupos privados tienen que luchar a muerte por el privilegio de ser considerados como “el público”. La política del gobierno tiene que oscilar como un péndulo errático de grupo a grupo, castigando a una cierta cantidad y favoreciendo a otros, al antojo de algún momento dado y una profesión tan grotesca como ser lobbista (vendiendo “influencias”) se convierte en un trabajo de tiempo completo. Si el parasitismo, el favoritismo, la corrupción y la codicia de los no merecedores no existiera, una economía mixta los haría aparecer.

Dado que no hay justificación racional para el sacrificio de algunos hombres por otros, no hay criterio objetivo por el cual tal sacrificio pueda ser encauzado en la práctica. Toda legislación en pro del “interés público” (y cualquier distribución de dinero que quite por la fuerza a algunos hombres para el beneficio inmerecido de otros) desciende finalmente a la concesión de un poder indefinido, indefinible, no objetivo, arbitrario de algunos personeros del Estado.

El peor aspecto de esto no es que tal poder pueda ser usado deshonestamente, sino que no puede ser usado honestamente. El hombre más sabio en el mundo, con la integridad más pura, no puede encontrar un criterio para la aplicación justa, equitativa, racional de un principio injusto,

no equitativo, irracional. Lo mejor que un funcionario honesto puede hacer es no aceptar el soborno material por su decisión arbitraria; pero esto no hace a su decisión y a sus consecuencias más justas o menos calamitosas.

Un hombre de convicciones bien definidas es insensible a las influencias. Pero cuando las convicciones bien definidas son imposibles, las influencias personales dominan. Cuando la mente de un hombre está atrapada en el laberinto brumoso de lo no objetivo, no tiene salidas ni soluciones, aceptará cualquier discusión cuasi persuasiva, semi plausible.

No teniendo certeza, copiará a alguien que haga lo mismo. Él es la presa natural de los “manipuladores sociales”, de los vendedores propagandísticos, de los lobbistas.

Cuando un argumento es tan incierto como cualquier otro, el elemento subjetivo, emocional o “humano” se vuelve decisivo. Un legislador acosado puede llegar a una conclusión, consciente o inconsciente, de que el hombre amigable que le sonrió en el cóctel de la semana pasada era una buena persona que no lo engañaría y cuya opinión puede ser fiable. Es por consideraciones como éstas que los funcionarios pueden disponer de nuestro dinero, esfuerzos y futuro.

Aunque indudablemente existen casos de corrupción real entre los legisladores y los funcionarios gubernamentales, no son un factor generador fundamental de la situación actual. Es significativo que en esos casos que han quedado públicamente al descubierto, los sobornos fueran casi patéticamente pequeños. Hombres con el poder de disponer de millones de dólares, vendieron sus favores por una alfombra de mil dólares, un tapado de piel o un refrigerador.

La verdad, más probablemente, es que quien lo recibió no lo considerará como un soborno o como una traición a su confianza pública; no pensará que su particular decisión podría tener importancia de una u otra forma, en la clase de elecciones infundadas que debía realizar, en medio de la orgía general de disponer de una riqueza aparentemente sin dueño. Los hombres que no venderían a su país por un millón de dólares, lo venden por la sonrisa de alguien y un viaje de placer a Florida. Parafraseando a John Galt: “es esa clase de monedas y sonrisas la que destruye su país”.

El público general está impotentemente sorprendido. A los “intelectuales” no les importa considerar nuestra política exterior muy de cerca. Sienten culpa; sienten que sus agotadas ideologías, a las cuales no se atreven a desafiar, son causa de consecuencias que no se atreven a afrontar. Cuanto más las eluden, más grande su ansia por tratar de asir cualquier escapatoria o racionalización y sostenerla con agresividad. El sayo raído del altruismo viene a tapar y sancionar las evasivas de un aura vaciada de rectitud moral. El cinismo exhausto de una cultura en quiebra, de una sociedad sin valores, principios, convicciones o estándares intelectuales, hace el resto:

La fuerza motriz detrás del sangrado suicida del país más grande del mundo no es ya un fervor altruista o una cruzada colectivista, sino las manipulaciones de abogaditos y relacionistas públicos que tiran de las cuerdas mentales de autómatas sin vida.

Estos, los lobbistas a sueldo de intereses del exterior, los hombres que no podrían esperar obtener, en otras circunstancias, el dinero que hoy obtienen, son los beneficiarios reales y únicos del sacrificio global, como todos los de su clase siempre han estado cerca de cada movimiento altruista en la historia. No sus naciones “subdesarrolladas”, ni las masas “desfavorecidas”, ni los niños hambrientos de los pueblos de la selva quienes sacan provecho de la auto-inmolación de Estados Unidos, son sólo hombres que son muy pequeños para iniciar movimientos de esa envergadura y lo suficientemente pequeños como para sacar ventajas a fin de cuentas.

No es ningún “ideal noble” lo que la doctrina del altruismo-colectivismo logra o alguna vez pueda lograr. El fin de su camino es como sigue:

“Bajo ese plan, una compañía local acababa de declararse en quiebra en Dakota del Norte y abandonó la región al destino de las zonas estériles; el banquero local se había suicidado, matando antes a su mujer y a sus hijos; un tren de cargas había sido suprimido en Tennessee, con lo que una fábrica se enteró con sólo un día de anticipación que se quedaría sin transporte; el hijo del dueño de la fábrica abandonó la universidad y

se encontraba ahora en la cárcel, esperando que lo ejecutasen por un asesinato cometido junto con una banda de merodeadores; una estación había sido cerrada en Kansas y su jefe, que había querido ser científico, tuvo que abandonar sus estudios y trabajar como lavaplatos. Entretanto, él, James Taggart, podía permanecer sentado en un bar privado, pagando el alcohol que ingería Orren Boyle, los servicios del camarero que limpiaba su traje luego de habérselo manchado con bebida y contemplando la alfombra quemada por los cigarrillos de un rufián chileno, que ni siquiera quería molestarse en alcanzar un cenicero situado a un metro de él” (*La rebelión de Atlas*).

17. “EXTREMISMO”, O EL ARTE DE DIFAMAR

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, septiembre de 1964.

Entre los muchos síntomas de la bancarrota moral actual, el desempeño de los así llamados “moderados” en la Convención Nacional Republicana fue el clímax, al menos hasta la fecha. Fue un intento por institucionalizar las difamaciones como un instrumento de política nacional, para elevar esas difamaciones desde los albañales personales del periodismo amarillo, hasta la cima pública de la incorporación propuesta a la plataforma política de un partido. *Los moderados exigían el repudio del “extremismo” sin ninguna definición de ese término.*

Ignorando los reiterados reclamos para que definieran a qué se referían por “extremismo”, substituyendo la vituperación por la identificación, mantuvieron el debate en el nivel de lo concreto y no mencionaron las abstracciones más amplias o los principios involucrados. Derramaron abusos sobre algunos grupos específicos y no revelaron los criterios por los cuales estos grupos habían sido escogidos. Lo único claramente perceptible para el público fue una sucesión de caras confundidas y voces histéricas gritando con odio violento, mientras denunciaban a los “abastecedores del odio” y exigían “tolerancia”.

Cuando los hombres están tan fuertemente motivados por un tema, pero se rehúsan a nombrarlo, cuando luchan salvajemente por alguna meta aparentemente incoherente, ininteligible, uno puede tener la seguridad de que su meta real no superaría la identificación pública. Déjenos, por consiguiente, proceder a identificarlo.

Primero, observe la peculiar incongruencia de los concretos escogidos como objetos del odio de los “moderados”: “el Partido Comunista, el Ku Klux Klan y la John Birch Society”. Si uno intenta extraer el atributo común, el principio por el cual estos tres grupos podrían ser vinculados, no encuentra ninguno, o tal vez ninguno más específico que “grupo político”. Obviamente, esto no es lo que los moderados tenían en mente.

El atributo común, gruñirían los moderados a esta altura, es la “maldad”. De acuerdo, ¿qué maldad? El Partido Comunista es culpable de la masacre masiva de incontables millones diseminados a través de cada continente del globo. El Ku Klux Klan es culpable de asesinar a víctimas inocentes por la vulgar violencia de los linchamientos. ¿De qué es culpable la John Birch Society? La única respuesta extraída de los moderados fue: “Acusaron al General Eisenhower de ser comunista”.

La peor categoría de delito en la cual esta acusación podría ser situada es la de libelo. Dejemos a un lado el hecho de que el libelo es a lo que cada partidario del estatismo y del anti-asistencialismo social está crónicamente adherido en las discusiones públicas. Acordemos que el libelo es una ofensa seria y preguntémoslo siguiente: ¿Pertenece el libelo a la misma categoría de maldad que las acciones del Partido Comunista y del Ku Klux Klan?

¿Debemos estimar la masacre masiva, los asesinatos por linchamientos y el libelo como maldades semejantes?

Si uno oyese a un hombre declarar: “estoy igualmente en contra de la peste bubónica, de tirar ácido en la cara de las personas y de mi fastidiosa suegra”, uno concluiría que la suegra era el único objeto de su odio y que su eliminación era su única meta. El mismo principio se aplica a los dos ejemplos de la misma técnica.

Nadie realmente opuesto al Partido Comunista y al Ku Klux Klan tomaría su maldad tan ligeramente como para

igualarla con las actividades de una fútil organización atontada cuyo supuesto pecado, en el peor de los casos, podría ser la imprudencia inconsciente de hacer aseveraciones no probadas o difamatorias.

Es más: el Partido Comunista como tal no es una cuestión de campaña, ni para los republicanos ni para los demócratas ni para el electorado en general; virtualmente todo el mundo denunció al Partido Comunista en esos días y nadie necesitó el reaseguro de un repudio formal. El Ku Klux Klan no es un problema o un tema republicano; sus miembros, tradicionalmente, son demócratas, pues para los republicanos repudiar su voto sería como repudiar la votación de Tammany Hall, donde ellos no son quién para repudiarla.

Esto deja sólo a la John Birch Society como cuestión real de una convención Republicana. Ése fue el tema real, pero en un sentido más profundo y tortuoso de lo que podría parecer en la superficie.

La verdadera cuestión no era la John Birch Society como tal: esa Sociedad era meramente un espantapájaros artificial y poco digno, escogido por los moderados como un punto focal para la supuesta destrucción de víctimas más grandes y mucho más importantes.

Fíjese que todos en la Convención Republicana parecían comprender el propósito implícito detrás del asunto del “extremismo”, pero nadie lo mencionaría explícitamente. El debate fue conducido en términos de grandes acuerdos globales, indefinidos, como si meramente las palabras fuesen pretendidas aproximaciones para connotar un tema que nadie se atrevió a mencionar. El resultado dio la impresión de una lucha de vida o muerte sacada fuera de foco.

La misma atmósfera dominó la controversia pública, ahora furiosa acerca de este asunto. Las personas discuten acerca del “extremismo” como si supiesen lo que significa esa palabra, pero ninguno de los dos alegatos se usaron con el mismo sentido y ninguno de los dos oradores parecían estar hablando del mismo tema. Si alguna vez existió una situación tipo Torre de Babel, es seguramente ésta. Por favor vea que ésa es una parte importante de la cuestión.

De hecho, la mayoría de la gente no sabe el significado de la palabra “extremismo”; meramente lo perciben. Sienten

que algo les está siendo comunicado de cierta manera que no pueden entender.

Para poder comprender qué es lo que están haciendo y cómo lo están haciendo, déjenos mencionar algunas instancias anteriores de la misma técnica.

Una instancia a gran escala, en los 30, fue la introducción del “*aislacionismo*” mundial en nuestro vocabulario político. Era un término peyorativo, que sugería algo malo y no tuvo una clara definición explícita. Se usó para comunicar dos significados: uno supuesto, el otro real y para condenar a ambos.

El supuesto significado fue definido aproximadamente así: “aislacionismo es la actitud de una persona que está interesada sólo en su país y que no se preocupa por el resto del mundo”. El significado real fue: “Patriotismo e interés nacional”.

¿Qué es, exactamente “*preocuparse* por el resto de mundo”? Dado que nadie mantuvo ni podría mantener la posición de que el estado del mundo no es de ninguna preocupación para este país, el término “aislacionismo” fue un espantapájaros usado para falsear la posición de aquellos que se preocuparon por los intereses de este país. El concepto de patriotismo fue reemplazado por el término “aislacionismo” y evadido de la discusión pública.

El número de distinguidos líderes patriotas difamados, silenciados y eliminados por esa calificación sería difícil de computar. Luego, por un proceso gradual, imperceptible, el propósito verdadero de la etiqueta se puso a la cabeza: el concepto de “preocupación” fue cambiado por la “preocupación caritativa”. El resultado final fue una perspectiva de la política exterior que destroza la política de los Estados Unidos hasta el presente: la perspectiva suicida de que nuestra política exterior debe ser guiada, no por consideraciones de interés nacional, sino por la preocupación por los intereses y el bienestar del mundo, es decir, el interés de todos los países excepto el nuestro.

A fines de la década de 1940, se inyectó un nuevo término en nuestras arterias culturales: “Macartismo”. Nuevamente, era un término peyorativo, que sugería algún mal insidioso y sin ninguna definición clara. Su alegado significado era: “Acusaciones injustas, persecuciones y difama-

ciones de víctimas inocentes”. Su significado real fue: “Anticomunismo”.

Al senador McCarthy no se le probó nunca ser culpable de esas acusaciones, pero el efecto de ese término fue intimidar y silenciar las discusiones públicas. Cualquier denuncia intransigente de comunismo o a comunistas fue y todavía es, calificada como “macartismo”. Como consecuencia, la oposición y las puestas en evidencia de la penetración comunista casi han desaparecido de nuestra escena intelectual (debo mencionar que no soy admiradora del Senador McCarthy, pero no por las razones implicadas en esa difamación).

Ahora considere el término “extremismo”. Su significado alegado es: “Intolerancia, odio, racismo, fanatismo, teorías alocadas, incitación a la violencia”. Su significado real era: “defender el capitalismo”.

Observe la técnica involucrada en estos tres ejemplos. Consiste en crear un término artificial, innecesario y racionalmente inservible, diseñado para reemplazar y erradicar algunos conceptos legítimos. Un término que suena como un concepto, pero respalda un “acuerdo global que supone concesiones mutuas” de dispares elementos incongruentes, contradictorios, sacados de algún orden conceptual lógico o contexto, un “acuerdo global que supone concesiones mutuas” cuya característica de definición (aproximada) es siempre algo de poca importancia. Esto último es la esencia del truco.

Déjeme recordarle que el propósito de una definición es diferenciar las cosas subsumidas bajo un concepto singular de todas las demás cosas en existencia y, por consiguiente, su característica definitoria siempre debe ser esa característica esencial que la distingue de todo lo demás.

En tanto los hombres usen el lenguaje, ésta es la forma en que lo usarán. No hay otra forma de comunicarse. Y si un hombre acepta un término definido sin esenciales, su mente substituirá la característica esencial de los objetos que está tratando de designar.

Por ejemplo, “preocupación (o no preocupación) por el resto de mundo” no es una característica esencial de ninguna teoría de relaciones internacionales. Si un hombre oye el término “aislacionistas” aplicado a un número de individuos, observará que la característica esencial que los distingue de

otros individuos es el patriotismo, y llegará a la conclusión de que “aislacionismo” quiere decir “patriotismo” y que el patriotismo es malo.

Así el significado real del término automáticamente reemplaza el significado alegado.

Si un hombre oye el término “macartismo”, observará que la más conocida característica que diferencia al Senador McCarthy de otras figuras públicas es una posición anticomunista y entonces concluirá que el anticomunismo es malo.

Si un hombre oye el término “extremismo” y se le ofrece como muestra la figura inocua de la John Birch Society, por poner un ejemplo, observará que su característica mejor conocida es “el conservadurismo” y concluirá que “el conservadurismo” es malo, tan malo como el Partido Comunista y el Ku Klux Klan (“El Conservadurismo” es por sí solo un término impreciso, indefinido, malamente engañoso, que en el uso popular actual es tomado como significando de “pro-capitalismo”).

Tal es la función que tienen las modernas etiquetas difamatorias y tal es el proceso por el cual éstas destruyen nuestras comunicaciones públicas, imposibilitando el debate racional de los temas políticos.

Las mismas mentes que crean un “antihéroe” para destruir a los héroes y una “anti-novela” para destruir a las novelas, crean “*anti-conceptos*” para destruir a los conceptos.

El propósito de “los anti-conceptos” es erradicar ciertos conceptos sin discusión pública y, como un medio para ese fin, hacer que la discusión pública resulte incomprensible, e inducir la misma desintegración mental de cualquier hombre que los acepte, considerándole incapaz del claro juicio pensante o racional. Ninguna mente es mejor que la precisión de sus conceptos.

Llamo especial atención sobre dos clases particulares de hombres que son cómplices de la diseminación de los “*anticonceptos*”: los filósofos académicos que desde sus torres de marfil afirman que las definiciones son una cuestión de antojo o convención social arbitraria y que no puede haber tal cosa como definiciones correctas o equivocadas y los hombres “prácticos” que creen que una ciencia tan abstracta como la epistemología no puede tener influencia sobre los acontecimientos políticos del mundo.

De todos los “anti-conceptos” que contaminan nuestra atmósfera cultural, “extremismo” es el más pernicioso tanto en escala como en sus implicancias; va mucho más allá de la política. Examinémoslo en detalle.

Para empezar, “extremismo” es un término que, aislado, carece de significado. El concepto de “extremo” denota una relación, una medida, un grado. El diccionario da las siguientes definiciones: “Extremo, adj.- 1. De un carácter o clase más lejana, sacado de lo común o promedio. 2. Suma o excesivamente grande en grado”.

Es obvio que la primera pregunta que uno tiene que formular, antes de usar ese término, es: ¿En grado de qué?

Contestar: “¿De cualquier cosa!”, y proclamar que cualquier extremo es malo porque es un extremo; sostener el grado de una característica, sin importar su naturaleza, como malo, es un disparate (algún aristotelismo distorsionado por lo contrario). Las medidas, como tales, no tienen significado de valor. Lo adquieren sólo por la naturaleza de aquello que miden.

¿Un extremo de salud y un extremo de enfermedad son igualmente indeseables? ¿Son la inteligencia extrema y la estupidez extrema, ambas a distancia similar consideradas fuera “de lo común o promedio” y desmerecidas en forma similar? ¿Son la honradez extrema y la deshonestidad extrema por igual inmorales? ¿Son un hombre de virtud extrema y un hombre con depravación extrema igualmente malos?

Los ejemplos de tales dislates pueden ser multiplicados indefinidamente, en particular en el campo de la moral, donde sólo un grado *extremo* (digamos, no fracturado, no deshonrado) de virtud puede ser correctamente llamado virtud (¿cuál es el estatus moral de un hombre con integridad “*moderada*”?).

Pero no se moleste en examinar una insensatez. Pregúntese sólo qué es lo que ésta logra. ¿Qué es lo que el “anti-concepto” del “extremismo” intentó lograr en política?

La cuestión política básica y crucial de nuestra época es: *capitalismo versus socialismo*, o libertad versus estatismo. Por décadas, este tema ha sido silenciado; suprimido, evadido y escondido bajo los términos nebulosos, indefinidos de “conservadurismo” y “socialdemocracia” que perdieron su significado original y que podrían ampliarse para significar las cosas para todos los hombres.

El objetivo de los “socialdemócratas”, como surge del recuento de las décadas pasadas, fue llevar a este país, de contrabando, a la condición de estado asistencial mediante medidas singulares, concretas, específicas, que, paso a paso, ampliaban el poder del gobierno, impidiendo que esos pasos se pudieran resumir en principios, sin aceptar nunca su rumbo para así identificar el punto básico y entonces poder nominarlo. Así debía llegar el estatismo, no por el voto o la violencia, sino por la lenta putrefacción, por un largo proceso de evasión y corrupción epistemológica, hasta llegar a un hecho consumado. La meta de los “conservadores” fue sólo retardar ese proceso.

El programa de los “socialdemócratas” exigió que el concepto de capitalismo fuera extinguido, no meramente como si no fuese a existir más, sino como si nunca hubiera existido. La naturaleza real, los principios y la historia del capitalismo tenían que ser difamados, deformados, tergiversados y así mantenidos fuera de la discusión pública, dado que el socialismo no ha ganado ni puede ganar en un debate abierto, en un mercado de ideas no corrompidas, ni tampoco en el terreno de la lógica ni en el de la economía ni en el de la moral ni en el del resultado histórico. El socialismo puede ganar sólo por omisión, por el defecto moral de sus supuestos adversarios.

Ese oscurecimiento pareció tener efecto durante algún tiempo. Pero “no se puede engañar a toda la gente todo el tiempo”. Hoy, las etiquetas deshilachadas, desgastadas del “conservadurismo” y la “socialdemocracia” se desintegran y lo que muestran por debajo es: capitalismo versus socialismo.

Los defensores del estado asistencial necesitan una cobertura nueva. De lo que somos testigos ahora es de un desesperado, un último recurso que intenta hacer aceptar dos “anti-conceptos”: “*extremistas*” y “*moderados*”.

Para lograr que un “anti-concepto” sea aceptado, se necesita de un hombre de paja (espantapájaros o chivo expiatorio) que sirva de ejemplo de su alegado significado. Ése es el rol para el cual los “socialdemócratas” han escogido a la John Birch Society.

Esa Sociedad fue arrojada al debate público por la prensa “socialdemócrata” años atrás y sobre-publicitada fuera de toda proporción de acuerdo a su importancia real. No tiene

una clara y específica filosofía política (no está a favor del capitalismo, sino meramente en contra del comunismo), no tiene un programa realmente político ni influencia intelectual. Éstas son precisamente las razones por las que fue elegida por los “socialdemócratas”. Representa una protesta confusa, no intelectual y ruidosa. Claramente no es el vocero o un punto de encuentro en favor del capitalismo ni siquiera del “conservadurismo”.

La técnica intencionada fue: primero, ignorar tanto la existencia de toda defensa seria, reputada, intelectual del capitalismo, como del creciente cuerpo de literatura sobre ese tema, pretendiendo literalmente que no existió ni existe el tema; y segundo, darle publicidad a la John Birch Society como la única representante de la “derecha”; lo cual posibilitó difamar a todos los “derechistas” igualándolos con la John Birch Society.

Una prueba explícita de esta intención fue formulada en una entrevista de televisión el 15 de septiembre de 1963 por el gobernador Rockefeller, quien más tarde llevó su ataque sobre el “extremismo” a la Convención Republicana. Al preguntársele a qué se refería con la “derecha radical”, dijo:

“La mejor ilustración fue lo que ocurrió en la Convención Republicana de Jóvenes en San Francisco unos meses atrás, donde un hombre fue electo, un Joven Republicano fue electo, llevando en su plataforma política abolir el impuesto a la renta, salir de las Naciones Unidas, *no sé si incluía el proceso de destitución de Earl Warren, pero eso es parte de este concepto integral* y de la idea de que el General Eisenhower era un cripto-comunista”. [Las cursivas son mías]

¿Parte de qué concepto?

Los dos primeros principios son legítimas posiciones derechistas, respaldadas por muchas razones válidas; la tercera es una prueba simplemente de la estupidez Birchita*; la cuarta es una prueba de la irresponsabilidad de una persona que pertenece a esa sociedad. El resultado total es una evidencia del arte de difamar.

Ahora considere el significado adscrito al término “derechista” dentro del acuerdo global del “extremismo”. En el uso

generalizado, los términos “derechistas” e “izquierdistas” designan a los defensores del capitalismo y el socialismo. Pero observe la tensión anormal, artificial, del intento de asociar racismo y violencia con “la extrema derecha”, dos males de los cuales aun el espantapájaros, la Birch Society, no es culpable y con los que puede ser mucho más plausible asociar al Partido Demócrata (vía el Ku Klux Klan). El propósito es revivir ese cliché distintivo de antes de la Segunda Guerra Mundial, la noción de que dos opuestos políticos nos confrontan. Los dos “*extremos*” son: fascismo versus comunismo.

El origen político de esa noción es más bochornoso de lo que a los moderados les importaría admitir públicamente. Mussolini subió al poder afirmando que ésa era la única opción que le cabía a Italia. Hitler subió al poder afirmando que ésa era la única opción que tenía Alemania. Es una cuestión históricamente registrada que en la elección alemana de 1933, los miembros del Partido Comunista recibieron la orden de sus líderes de votar por los nazis, con la explicación de que más tarde podrían pelear por el poder contra los nazis. Lo primordial era ayudar a destruir a su enemigo común: el capitalismo y su forma parlamentaria de gobierno.

Es obvio lo que la alternativa fraudulenta de fascismo versus comunismo logra: instalar, como opuestas dos variantes del mismo sistema político; eliminar la posibilidad de considerar el capitalismo como una opción válida; cambiar la opción de “¿libertad o dictadura?” por “¿qué clase de dictadura?”, estableciendo así la dictadura como un hecho inevitable y ofreciendo solamente una elección de gobernantes. La elección, según los proponentes de ese fraude es: una dictadura de los ricos (fascismo) o una dictadura de los pobres (comunismo).

Ese fraude se derrumbó en los 40, en la secuela de la Segunda Guerra Mundial; es una obviedad demostrable con demasiada facilidad que el fascismo y el comunismo no son dos opuestos, sino dos pandillas rivales luchando por conseguir el mismo territorio. Ambos son variantes del estatismo, basados en el principio colectivista de que el hombre es el esclavo sin derechos del Estado. Ambos son socialistas, en la teoría, en la práctica y en las declaraciones explícitas de sus líderes. Bajo ambos sistemas, los pobres son esclavizados y a los ricos se los expropia en favor de la pandilla

gobernante. Que el fascismo no es producto de la política de “derecha”, sino de la “izquierda”. Que el tema básico no es “ricos versus pobres”, sino el hombre versus el Estado, o: derechos individuales versus gobierno totalitario, lo cual quiere decir: capitalismo versus socialismo.¹

La difamación de los defensores del capitalismo como “fascistas” ha fracasado en este país y, por más de una década, se ha venido desmoronando en oscuros rincones, rara vez aventurándose a oírse abiertamente en público, llegando sólo como un miasma ocasional desde abajo de la tierra, desde las cloacas del izquierdismo. Y ésta es la clase de noción que los “socialdemócratas” suficientemente inescrupulosos intentan revivir. Resultan obvios los intereses creados que tal noción puede atender.

Si fuera cierto que la dictadura es inevitable y que el fascismo y el comunismo son los dos “extremos” de los opuestos finales de nuestro camino, entonces, ¿cuál es el lugar más seguro? Bueno, el centro del camino. Lo seguramente indefinido, la economía indeterminada, la economía mixta, el centro “moderado”, con un manto de favores gubernamentales “moderados” y privilegios especiales para los ricos y una cantidad “moderada” de limosnas gubernamentales para los pobres, con un respeto “moderado” por los derechos y un grado “moderado” de fuerza bruta, con un nivel “moderado” de libertad y un monto “moderado” de esclavitud, con un grado “moderado” de justicia y un grado “moderado” de injusticia, con una tasa “moderada” de seguridad y un monto “moderado” de terror y con un grado moderado de tolerancia para todo, excepto para aquellos “extremistas” que sustentan principios, consistencia, objetividad, moral y quienes se niegan a transigir sus ideas.

La noción de la transigencia como virtud suprema que reemplaza todo lo demás, es el imperativo moral, la precondition moral de una economía mixta.² Una economía mixta es una combinación explosiva, inaceptable, de dos elementos opuestos que no pueden permanecer estables, pero a la postre deben marchar de una forma o de otra. Es una mezcla de libertad y controles, lo cual significa: No de fascismo y comunismo, sino de capitalismo y estatismo, incluyendo en el segundo de los conceptos todas sus variantes.

Aquellos que tienen el deseo de sostener lo insostenible, desintegrando el status quo, gritan con pánico que eso puede ser prolongado eliminando los dos “extremos” de sus componentes básicos. Pero los dos extremos son: el capitalismo o la dictadura total.

La dictadura se alimenta del caos ideológico de hombres desconcertados, desmoralizados, cínicamente acomodaticios, que no ofrecen resistencia. El capitalismo, en cambio, requiere una posición inflexible. La destrucción del capitalismo puede realizarse ciegamente, al azar; en cambio la construcción requiere la adhesión estricta a principios específicos. Los defensores del estado asistencial esperan eliminar el capitalismo por medio de la difamación y el silencio y “evitar” la dictadura por la conformidad “voluntaria”, por una política negociadora que lleve a lograr un compromiso con el poder creciente del gobierno.

Esto nos lleva a las implicancias más profundas del término “extremismo”.

Es obvio que una posición intransigente, en cualquier cosa, es la característica real que ese “anti-concepto” está diseñado a condenar. Es también obvio que la transigencia es incompatible con la moral. En el campo de la moral, transigir es rendirse al mal.

No puede haber componenda sobre los principios básicos. No puede haber transigencia sobre temas morales. No puede haber transigencia sobre las cuestiones del conocimiento, de la verdad, de la convicción racional.

Si se difama a una posición ineludible calificándola como “extremista”, entonces esa difamación está dirigida a cualquier fidelidad a sus valores, cualquier lealtad a sus principios, cualquier convicción profunda, cualquier consistencia, cualquier perseverancia, cualquier pasión, cualquier dedicación a una verdad sin brechas, inviolable, en *cualquier hombre de integridad*.

Y eso va en contra de todo aquello en que este “anti-concepto” ha sido y es usado.

Aquí podemos ver las raíces más profundas, la fuente que ha hecho propagar “anti-conceptos” posibles. Los mentalmente paralizados, los neuróticos atormentados por la ansiedad producida por la desintegración de la filosofía

moderna, con su culto a la incertidumbre, su irracionalismo epistemológico y su subjetivismo ético, saliendo de nuestras universidades, quebrados por temores crónicos, buscando escapar del absolutismo de la realidad, contra la cual se sienten impotentes. El miedo los lleva a unirse con manipuladores astutos y con pragmáticos operadores políticos distritales que propician vivir en un mundo seguro para la mediocridad; elevando al estatus de un ideal moral al ciudadano arquetípico de una economía mixta: El inseguro dócil, acomodaticio, moderado que nunca se entusiasma, que nunca crea problemas, al que nada le importa demasiado, que se ajusta a cualquier cosa y que no respalda nada.

La mejor prueba del colapso de un movimiento intelectual se produce el día en que no hay nada para ofrecer como ideal final, sino sólo una súplica por “la moderación”. Tal es la prueba final de la quiebra del colectivismo. La visión, el coraje, la dedicación, el fuego moral está ahora encendido y apenas despertando del lado de los cruzados del capitalismo. Se requerirá más que un “anti-concepto” para detenerlos.

*Birchita: Pertenece a la John Birch Society.

Referencias:

1. Ver mi conferencia *The Fascist New Frontier*, publicada por el Instituto Nathaniel Branden, Nueva York, 1963.
2. Ver el capítulo “El culto de la moral gris” en *La virtud del egoísmo*.

18. EL ANIQUILAMIENTO DEL CAPITALISMO

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, octubre de 1965.

En mi artículo “‘Extremismo’, o el arte de difamar”, discutí el tema de los “anticonceptos”, es decir, términos artificiales, innecesarios, indefinidos (racionalmente) e inservibles pensados para reemplazar y obliterar ciertos conceptos legítimos en la mente de las personas.

Dije que los “socialdemócratas” están acuñando y propagando “anticonceptos” para meter de contrabando a este país en el estatismo mediante un proceso imperceptible y que el objetivo primario marcado es la exterminación del concepto de “capitalismo” que, si se perdiese, quitaría todo el conocimiento de que una sociedad libre puede existir y de hecho existió.

Pero hay algo mucho menos atractivo (y, políticamente, bastante más catastrófico) que los enemigos del capitalismo: sus supuestos defensores, algunos de los cuales hacen fuerza en el juego de manufacturar “anticonceptos” propios.

¿Ha sentido usted alguna vez una clase peculiar de bochorno al presenciar una función humana toscamente impropia, tal como las payasadas de un comediante sin humor? Es un bochorno despersonalizado, casi metafísico el tener que presenciar un comportamiento tan poco digno de parte de un miembro de la especie humana.

Eso es lo que yo siento teniendo que oír la siguiente declaración del Gobernador Romney, que fue la alegada respuesta al alarde de los comunistas respecto de que enterrarían el capitalismo:

“Pero lo que no entienden y que hemos fallado en decir al mundo, es que los estadounidenses enterraron el capitalismo hace mucho tiempo y se mueven hacia el consumismo”.

Las implicancias de tal declaración son nauseabundantemente obvias. El mejor comentario al respecto vino de *The Richardson Digest* (Richardson, Texas, 28 de abril de 1965), de la columna “Lively Comments” por Earl Lively, quien escribió: “Temeroso de quedarse solo, incluso de rodillas, Romney nos dice que no conocemos la definición de capitalismo, que no comprendemos nuestros principios económicos y que sería mejor si cesamos de estar todo el tiempo defendiendo un concepto tan impopular como el capitalismo”.

El señor Lively es admirablemente preciso en su descripción de la postura involucrada. Pero el señor Romney no está solo en eso. Un número de hombres intelectualmente más acreditados (incluyendo algunos distinguidos economistas de la libre empresa) han adoptado la misma postura y la misma línea por las mismas razones psicológicas.

Están los economistas que proclaman que la esencia (y la justificación moral) del capitalismo es “el servicio a los otros, a los consumidores”, que los deseos de los consumidores son las reglas absolutas que gobiernan el libre mercado, etc. (éste es un ejemplo de lo que logra una definición sin esenciales y de por qué una verdad a medias es peor que una mentira: lo que todos esos teóricos no dicen es que el capitalismo otorga reconocimiento económico a sólo una clase de consumidor: el productor, que sólo los comerciantes, o sea, los productores que tienen algo que ofrecer, son reconocidos en un mercado libre, no los “consumidores” como tales; que, en una economía capitalista, como en la razón, en la justicia y en la realidad, la producción es condición previa al consumo).

Están los hombres de negocios que gastan fortunas en anuncios ideológicos, supuestamente en defensa del capitalismo, donde aseguran al público que todo menos una fracción diminuta del ingreso de una industria va a la mano de obra (salarios), al gobierno (impuestos), etc. con estas partes

representadas en grandes bloques a todo color y, perdida entre esos bloques, una apologética astilla pequeña es marcada 2,50 por ciento y etiquetada “ganancia”.

Está el despliegue de planillas y esquemas, en un vestíbulo de la Bolsa de Nueva York, que presenta los logros de la libre empresa y un título que dice: “El Capitalismo del Pueblo”.

Dado que ninguno de estos intentos puede tener éxito en disfrazar la naturaleza del capitalismo ni en degradarla al nivel de un rebaño altruista, su resultado exclusivo es convencer al público de que el capitalismo esconde algún secreto malvado que imbuye a sus supuestos defensores con algo semejante a un aura de hipocresía y culpabilidad abyectas. Pero, de hecho, el secreto que se afanan por encubrir es la esencia y máxima virtud del capitalismo: Éste es un sistema basado en el reconocimiento de los derechos individuales, en el derecho del hombre a existir (y a trabajar) para su propio bien, no por la perspectiva altruista del hombre como un animal de sacrificio. Así, es por la virtud del capitalismo que el público es urgido (por tales defensores) a considerarlo como malo y es al altruismo al que todos sus esfuerzos ayudan a resaltar y reafirmar como estándar del bien.

No se atreven a aceptar que el capitalismo y el altruismo son incompatibles; así es que se preguntan por qué cuanto más propaganda, menos popular se hace el capitalismo. Le echan la culpa a la estupidez de las personas (porque las personas se rehúsan a creer que un industrial exitoso es un exponente del sacrificio altruista) y a la codicia de la gente que impulsa a las personas a lo inmerecido (porque, después de aturdirlos con las afirmaciones de que la riqueza del industrial es “moralmente” suya, las personas llegarán a creerlo).

Ningún “anticoncepto” lanzado por los “socialdemócratas” llega tan lejos tan burdamente como ese rótulo de “consumismo”. Implica fuerte y claramente que el estatus de “consumidor” está separado y es superior al estatus de “productor”; sugiere un sistema social dedicado al servicio de una aristocracia nueva distinguida por la capacidad de “consumir” y ungida con un reclamo especial sobre la casta de siervos marcados por la habilidad de producir. Tomada seriamente, tal etiqueta conduciría al disparate extremo de los comunistas proclamando: “Quien no trabaje duro, no

comerá” y los supuestos representantes del capitalismo replicando: “¡Oh sí, él comerá!”. Y si el Comité Ad-Hoc de la Triple Revolución propone tal obscenidad moral como “el derecho a consumir”, ¿quién lo inspiró, Karl Marx o el gobernador Romney?

Es verdad que no somos más un sistema capitalista: somos una economía mixta, es decir, una mezcla de capitalismo y estatismo, de libertad y controles. Una economía mixta es un país en curso de desintegración, una guerra civil de grupos de presión saqueándose y devorándose los unos a los otros. En este sentido, “consumismo” podría ser el nombre apropiado.

¿Ahora a quién es que los amigos, los semi-amigos y aun los conocidos del capitalismo piden disculpas tan ansiosamente?

Como la ilustración más clara de los motivos psicológicos, el significado moral y la técnica intelectual involucrada en la creación de “anticonceptos” le ofrezco una columna por C. L. Sulzberger, titulada “Should the Old Labels Be Changed” en la edición de julio de 1964 de *The New York Times*.

“Un informe de la investigación de la Agencia de Información de Estados Unidos [escribe el señor Sulzberger] ha descubierto tristemente que cuanto más anuncia nuestra propaganda las virtudes del “capitalismo” y ataca al “socialismo”, menos le gustamos al mundo... La semántica confusa hace malas relaciones públicas... Habiendo analizado las conclusiones de sus encuestadores en ambos hemisferios, el estudio de la U.S.I.A. observa: “El capitalismo es malo. Estados Unidos es el país más capitalista. Por lo tanto, Estados Unidos es malo”. Sería difícil de exagerar el daño que esta línea de pensamiento ha realizado. En la Unión Soviética y en la China comunista sostiene actitudes y acciones que ampliamente aumentan el peligro de la guerra termónuclear”.

¿Cuál es el significado de una expresión tan indefinida como “sostiene actitudes y acciones”? La difamación del capitalismo como el mal fue originada y es constantemente

reiterada por los comunistas. ¿Puede lo susodicho significar que con su difamación sostiene sus actitudes? ¿Y quiere decir que la forma de evitar la guerra termonuclear es que acordemos que la difamación es cierta?

El informe no lo dice. Meramente continúa:

“En el mundo no comunista eso tiende a envenenar la atmósfera en la cual estamos tratando de llevar adelante nuestros programas de ayuda y demás cooperaciones internacionales”.

Esto significa que el daño, para nosotros yace en el peligro de que los receptores de nuestra caridad podrían rehusarse a tomar nuestro dinero y que para ganar su “cooperación”, debemos escupir hacia arriba y tomar parte en esa difamación del sistema que produjo la riqueza que salva sus vidas.

“‘Capitalismo’ es una mala palabra para millones de no marxistas que ven el ‘socialismo’ como vagamente benigno. Cuando la U.S.I.A. tomó muestras de la opinión extranjera se encontró con que para la mayoría ‘socialismo’ no quería decir propiedad del gobierno y que no estaba necesariamente relacionado con el comunismo. Más bien pareció dejar entrever un sistema que favorece el bienestar de la gente común”.

Si usted tenía dudas de que la filosofía del pragmatismo enseña realmente que la verdad debe ser establecida por encuestas públicas, aquí hay una prueba de eso, en forma pura y desnuda. No obstante, los volúmenes de teoría, un siglo de historia y la práctica sangrienta de cinco continentes, “socialismo” no quiere decir propiedad del gobierno y no está relacionado con el comunismo, sólo porque un muestreo de opinión así lo dijo. ¿Y qué significa un sistema que “favorece el bienestar de la gente común”? ¿Cómo “favorece” uno a la gente común? ¿A expensas de la gente no común? Un “favor” significa lo no ganado ya que lo ganado es un derecho, no un favor. ¿Los derechos y beneficios de quién tienen que ser abrogados y expropiados?, ¿para beneficio de quién? La única variante del socialismo que puede distribuir “favores”

sin que la propiedad sea del estado, es el fascismo. Trace sus propias conclusiones acerca de las inclinaciones políticas de los caníbales morales involucrados en esa encuesta.

“La mayoría de los extranjeros aparentemente no ven el ‘capitalismo’ como descriptivo de una economía eficiente o de una defensa de los derechos individuales. Para ellos significa poco interés por los pobres, distribución injusta de la riqueza e influencia indebida de los ricos”.

¿Cómo se puede combinar la defensa de los derechos individuales con una “preocupación” gubernamental “por los pobres” y una “influencia” y riqueza distribuida por el gobierno? No hay respuesta.

“La U.S.I.A. encontró que un porcentaje impresionante de británicos, alemanes occidentales, italianos, japoneses, mexicanos y brasileños tiene una opinión favorable del ‘socialismo’ y una opinión fuertemente desfavorable del ‘capitalismo’”.

Considere las tendencias filosóficas, los compromisos intelectuales, los registros morales de estos países y sus resultados políticos. Alemania, Italia y Japón fueron dictaduras fascistas; sus reclamos por la sabiduría política consisten en darle al mundo una demostración del horror igualado sólo por sus hermanos ideológicos en la Rusia soviética y en la China roja. Gran Bretaña, México y Brasil son economías mixtas que desde hace tiempo han superado el estado ambiguo de una mezcla dentro de la categoría y de la bancarrota económica, de los países socialistas. Y éstas son las naciones cuyas opiniones se nos pide que valoremos, cuyo favor se nos pide cortejar, éstas son las autoridades morales ante quienes debemos disculparnos por el sistema político más noble en la historia: el nuestro, éstos son los jueces a quienes debemos apaciguar negando nuestro sistema, deshonorando su historia y borrando su nombre.

¿Hay algún motivo concebible que podría incitar a una nación a basar así una traición? Concebible, no, si uno se refiere al área de los conceptos racionales. Pero...

“‘Capitalismo’ en el extranjero es frecuentemente una palabra peyorativa. Los esfuerzos para purgarla de connotaciones negativas por locuciones como ‘el capitalismo del pueblo’ ha fracasado... Pero ‘socialismo’ es chic. [Sí, chic] Incluso en Gran Bretaña y Alemania Occidental, donde la propiedad privada es la moda, la mayoría se expresó simpatizante del ‘socialismo’, mientras aborrecían el comunismo”.

Si en este punto se le ocurre el término “metafísicas sociales”, usted estaría en lo correcto, excepto que hasta el término parece demasiado aséptico, casi demasiado inocente, para explicar lo siguiente:

“Los líderes de las naciones subdesarrolladas, desairando al ‘capitalismo’, se jactan de formas especiales de ‘socialismo’. Leopold Senghor de Senegal dice que ‘el socialismo es un sentido de comunidad, que es un regreso al africanismo’.

Julius Nyerere de Tanganyika insiste que ‘ningún país subdesarrollado puede permitirse el lujo de ser otra cosa que no sea socialista’. Habib Bourguiba de Túnez afirma que los compañeros de Mahoma ‘eran socialistas antes de que se inventara la palabra’. Y el Príncipe de Camboya Norodom Sihanouk batalla diciendo que ‘nuestro socialismo es primero y sobre todo una aplicación del budismo’”.

Lo antedicho es cierto, completamente cierto, por los fundamentos filosóficos, psicológicos, políticos y morales más profundos. Y ésta es la acusación más irrecusable del socialismo que una persona racional podría necesitar ver. El socialismo es una regresión al barbarismo primitivo. Pero ésa no es la valoración o la conclusión del informe de la U.S.I.A. Es ante los mahometanos, los budistas y los caníbales (literalmente los caníbales, esta vez), ante los subdesarrollados, los no-desarrollados y las culturas que nunca serán desarrolladas, que se le pide al capitalista Estados Unidos de América “¡que se disculpe por sus rascacielos, sus autos, sus sistemas sanitarios y sus hombres sonrientes,

confiados, no torturados, no desollados vivos, sin ser comidos y jóvenes!”.

La columna termina de la siguiente manera:

“El estudio concluye que los extranjeros atribuyen a EE.UU. ‘un alto grado de explotación y poder capitalista sobre la sociedad en general, así como una gran ausencia de esas medidas de bienestar social que, para ellos, son el criterio decisivo del socialismo’. [Las cursivas son propias de la U.S.I.A.]

Seguramente no tiene ningún sentido proclamar nuestra filosofía en términos que son invendibles y particularmente vulnerables a los ataques de nuestros adversarios...

Nuestro sistema de capitalismo ha evolucionado enormemente desde la doctrina económica arcaica a la cual el rótulo le fue originalmente aplicado por Marx y otros pensadores del siglo XIX. ¿No puede ensayar la U.S.I.A. otra encuesta buscando formas de anunciar nuestro sistema social y político en cierto sentido más aceptable para aquellos en el extranjero cuyas opiniones nosotros influenciaríamos?”.

¿Influenciar, cómo? ¿En qué dirección? ¿Con qué propósito? Si, en aras del apaciguamiento, renunciamos a nuestra filosofía y adoptamos la de ellos, si descartamos los últimos restos del capitalismo y nos proclamamos como un “estado asistencial nacionalsocialista”, ¿a quién habríamos “influenciado” y sepultado?

Se puede observar una gran cantidad de cosas en esta columna extraordinariamente reveladora. Es cierto, por supuesto, que si los propagandistas americanos defienden el capitalismo en el extranjero como lo hacen en casa, los resultados serían precisamente como están descritos en ese estudio de la U.S.I.A., o peores. En casa, son los “conservadores” quienes están apaciguando a los “socialdemócratas” y perdiendo la batalla, ya que no se atreven a sostener la verdadera naturaleza del capitalismo. En el extranjero, son los “socialdemócratas” quienes están aliviando a los comunistas y perdiendo la batalla por la misma razón: no hay manera de defender el capitalismo sin sostener el derecho del hombre a existir, lo cual significa, sin rechazar el altruismo.

Observe la indiferencia abrumadora al tema de verdad o engaño, de parte de los supuestos defensores del capitalismo. No le dan importancia a contradicciones como simpatizar con el socialismo mientras se aborrece el comunismo, o al hecho de que el capitalismo es el único opuesto a y la única defensa contra, el comunismo. No le dan importancia a la ignorancia, la deshonestidad, la injusticia y la irracionalidad de los críticos del capitalismo. Haciendo frente a un tema filosófico-moral, su respuesta es una inmediata aceptación no crítica a los términos de los críticos, una rendición a la ignorancia, la deshonestidad, la injusticia, la irracionalidad. Frente al conocimiento de que el capitalismo es difamado por los comunistas, por el mismo enemigo que ellos intentan combatir, su política no es hacer estallar la difamación ni iluminar al mundo ni defender a la víctima ni expresarse en favor de la justicia, sino confirmar la difamación, encubrir la verdad, sacrificar a la víctima, unirse al linchamiento. Lo que sienten es: ¿Cómo suena la verdad frente a una consideración tal como “las personas no nos quieren”? Lo que claman es: “¡pero así haremos que las personas se sientan iguales a la víctima!”, después de que les hayamos ayudado a pulverizar la verdad en medio del barro. Luego se preguntan por qué todo lo que obtienen es desprecio, desde aliados traicioneros y enemigos implacables por igual. La cobardía moral no es un atractivo inspirador ni un rasgo muy práctico.

Observe la obscenidad de esos europeos que en estos tiempos, en medio de la creciente marea de masacres, frente a las atrocidades indecibles de las “nuevas naciones emergentes”, se atreven a balbucear acerca de la “poca preocupación por los pobres” y a criticar por eso a Estados Unidos. Cualesquiera que sean sus motivos, la preocupación por el sufrimiento humano no es uno de ellos.

Podemos observar todo eso, pero parece casi irrelevante al lado del único hecho central, abrumador: los líderes intelectuales del mundo de hoy están dispuestos a excusar y aceptar cualquier cosa, están dispuestos a reconocer el derecho al budismo y al africanismo por sus tradiciones jactanciosamente aseveradas (recuerde la naturaleza y el historial de esas tradiciones), pero hacen una excepción. Hay un país (Estados Unidos de América) que no es aceptado por

ellos, que debe renunciar a su tradición y, en expiación, debe arrastrarse sobre sus rodillas, rogándoles a los salvajes de los cinco continentes que escojan un nombre nuevo para su sistema, lo cual erradicaría la culpa de su pasado.

¿Cuál es la culpa de ese país? Que por un momento breve en la historia humana, EE.UU. le ofreció al mundo la visión del hombre no sacrificándose en una forma de vida no sacrificatoria.

Cuando uno capta *esto*, sabe que no tiene sentido discutir sobre trivialidades políticas, o preguntarse acerca de la naturaleza del altruismo y por qué el reino de los altruistas guía al mundo en una creciente difusión del horror. *Ésta* es la naturaleza del altruismo, *ésta* y no cierta clase de benevolencia, buena voluntad o preocupación por la desventura humana. El odio por el hombre, no el deseo por ayudarlo, el odio por la vida, no el deseo por mejorarla, *el odio por lo exitoso de la vida* y por ese mal definitivo, apocalíptico: *el odio al bien por el hecho de ser el bien*.

Cada hombre exitoso (exitoso sobre cualquier valor humano, espiritual o material) ha encontrado, ha sentido y ha quedado pasmado, pero rara vez se ha identificado, ahora puede verse al descubierto, con naciones, en lugar de personas individuales, volviendo a representar el mismo mal inconfesable a una escala mundial donde ya no puede permanecer oculto.

No es por sus fallas que se odia a Estados Unidos, *sino por sus virtudes*, no es por sus debilidades, sino por sus logros, no es por sus fracasos, *sino por su éxito*, su éxito magnífico, brillante, vivificante.

“No es tu riqueza lo que buscan. Es una conspiración contra la mente, lo que significa: contra la vida y el hombre. Es una conspiración sin líder ni dirección y los rufianes del momento que se aprovechan de la agonía de una nación o de otra son basura oportunista que nada en el torrente del dique roto de las cloacas de los siglos, de las reservas de odio hacia la razón, la lógica, la habilidad, los logros, la felicidad, almacenadas por cada infeliz antihumano que alguna vez haya predicado la

superioridad del corazón sobre la mente” (*La rebelión de Atlas*).

Con la mayor parte del mundo en ruinas, con la voz de la filosofía silenciada y con los últimos restos de la civilización desapareciendo sin defensa, en un compromiso perverso de salvajismo y decadencia, con matones cruentos peleando por los despojos, mientras los cínicos pragmáticos que han quedado a cargo y sin salida de su abismo tratan de ahogar su pánico en reuniones de cócteles en Europa, donde hombres castrados e histéricos y mujeres tensas de terror determinan el destino del mundo declarando que el socialismo es chic.

Éste es el rostro de nuestra época. Tratar de oponerse mediante el compromiso, la conciliación, el subterfugio y los circunloquios es peor que grotesco. Ésta no es una batalla para ser peleada uniéndose al enemigo de “alguna manera”, ni pidiendo prestado alguno de sus eslóganes o su equipo ideológico cubierto de sangre, ni engañando al mundo acerca de la naturaleza de la batalla ni pretendiendo que uno es amigo de esa clase de multitud.

Es una batalla sólo para aquellos que saben por qué hay que estar “fuera” (tan lejos de esa corriente como los puedan llevar las palabras) por qué, cuando las cuestiones morales están en peligro, uno debe empezar por bombardear la base del enemigo y cortar totalmente cualquier enlace con ella, cualquier puente, cualquier trampolín y si uno no es comprendido, déjelo estar del lado de la intransigencia, no del lado de algo parecido en alguna parte a un mal tan monstruoso.

Es una batalla sólo para aquellos que, repitiendo lo dicho por un personaje en *La rebelión de Atlas*, están preparados a decir:

“El capitalismo es el único sistema en la historia en el cual la riqueza no es adquirida mediante el robo, sino por la producción; no por la fuerza, sino por el comercio; el único país cuyo dinero es el símbolo del derecho humano a su inteligencia, su trabajo, su vida, su felicidad, su ser. Si esto es maldad, según las actuales normas vigentes en el mundo, si éste es el motivo por el que se nos debe maldecir, lo aceptamos y elegimos

ser condenados por ese mundo, nosotros, los defensores del hombre. Elegimos traer puesto el nombre ‘Capitalismo’ impreso en nuestras frentes, con altanería, como nuestro distintivo de nobleza”.

Esto es lo que la batalla exige. Nada menos servirá.

19. CONSERVADURISMO: UN OBITUARIO

Ayn Rand

Basado en una conferencia dada en Princeton University el 7 de diciembre de 1960. Publicada por el Nathaniel Branden Institute, Nueva York, 1962.

Ambos: “conservadores” y “socialdemócratas”, enfatizan un hecho con el cual todo el mundo parece estar de acuerdo: que el mundo enfrenta un conflicto mortal y que debemos pelear para salvar a la civilización.

¿Pero cuál es la naturaleza de ese conflicto? Ambos grupos contestan: es un conflicto entre el comunismo y... ¿y qué? Silencio. Es un conflicto entre dos formas de vida, contestan, la forma comunista ¿y... qué? Silencio. Es un conflicto entre dos ideologías, contestan. ¿Cuál es nuestra ideología? Silencio.

La verdad que ambos grupos se rehúsan a afrontar y admitir es que, políticamente, el conflicto mundial actual es la última etapa de la lucha entre *capitalismo* y estatismo.

Defendemos la libertad, dicen ambos grupos y proceden a declarar la clase de controles, regulaciones, coerciones, impuestos y “sacrificios” que impondrían, qué poderes arbitrarios exigirían, qué “ganancias sociales” repartirían a los diferentes grupos, sin especificar de qué otros grupos se expropiarán esas “ganancias”. Ninguno de ellos se preocupa

por admitir que el control gubernamental de la economía de un país, cualquier clase o grado de control, por cualquier grupo, para cualquier propósito sin importar cuál, descansa sobre el principio básico del estatismo, el principio de que la vida del hombre le pertenece al Estado. Una economía mixta es meramente una economía semi-socializada lo cual quiere decir: una sociedad semi-esclavizada, lo cual quiere decir: un país desgarrado por contradicciones irreconciliables, en proceso de desintegración gradual.

Libertad, en un contexto político, quiere decir ser libre de la coerción gubernamental. *No* significa ser libre de un dueño, o de un empleador, o de las leyes de la naturaleza que no le proveen a los hombres de prosperidad automática. Significa ser libre del poder coactivo del Estado y nada más.

El conflicto mundial actual es el conflicto del individuo contra el Estado, el mismo conflicto que se viene peleando a lo largo de la historia de la humanidad. Los nombres cambian, pero la esencia y los resultados, permanecen iguales; ya sea del individuo contra el feudalismo, o contra la monarquía absoluta, o contra el comunismo, el fascismo, el nazismo, el socialismo o el estado asistencial.

Si uno defiende la libertad, debe defender los derechos individuales del hombre; si uno defiende los derechos individuales del hombre, debe defender su derecho a su vida, a su libertad, a la búsqueda de su felicidad, lo cual significa: uno debe defender un sistema político que garantice y proteja esos derechos, lo cual significa: el sistema político-económico del *capitalismo*.

Los derechos individuales, libertad, justicia, progreso eran los valores filosóficos, objetivos teóricos y resultados prácticos del capitalismo. Ningún otro sistema los puede crear o mantener; ningún otro sistema los tiene o los desea. Como prueba, considere la naturaleza y función de los principios básicos; como evidencia, consulte la historia y el estado actual de los diferentes países de Europa.

El asunto no es la esclavitud por una “buena” causa versus la esclavitud por una “mala” causa; el asunto no es la dictadura de una “buena” pandilla versus la dictadura de una “mala” pandilla. El asunto es libertad versus dictadura. Sólo después de que los hombres han escogido la esclavitud o la

dictadura ya pueden dar inicio a la guerra usual de pandillas de los países socializados (hoy, se la llama guerra de los “grupos de presión”) acerca de cuál es la pandilla que dominará, quién esclavizará a quién, quién es aquel cuya propiedad será saqueada para beneficio de quién, quién será sacrificado para el “noble” propósito de quién. Tales discusiones llegan más tarde y son, de hecho, de ninguna consecuencia: los resultados siempre serán los mismos. La primera elección y la única que tiene importancia es: libertad o dictadura, capitalismo o estatismo.

Ésa es la elección que los líderes políticos actuales están decididos a evadir. Los “socialdemócratas” están tratando de proponer el estatismo en forma oculta el estatismo de una clase semi-socialista, semi-fascista, sin dejar que el país advierta qué camino es el que toman, cuál es la meta final. Y mientras tal política es reprensible, hay algo más reprensible todavía: la política de los “conservadores”, quienes intentan defender la libertad, pero a escondidas.

Si los “socialdemócratas” temen identificar su programa por su verdadero nombre, si abogan por cada paso, medida, política y principio específico del estatismo, pero se enroscan y retuercen en nudos semánticos con eufemismos tales como el “Estado Asistencial”, el “New Deal”, la “Nueva Frontera”, aún preservan una semblanza de lógica, pero no de moral: es la lógica de un estafador que no puede permitirse el lujo de dejar a sus víctimas descubrir cuál es su propósito.

Además, la mayoría de los que se consideran cómodamente identificados por el término “socialdemócratas” temen llegar a descubrir que lo que apoyan es el estatismo. No quieren aceptar el significado total de su objetivo; quieren conservar todas las ventajas y los efectos del capitalismo, mientras destruyen la causa y quieren establecer el estatismo sin sus efectos inevitables. No quieren saber o admitir que son los campeones de la dictadura y la esclavitud. Así es que evaden el asunto, por temor a descubrir que su objetivo es malo.

Por inmoral que esto pueda ser, ¿qué debe uno pensar acerca de los hombres que esquivan el tema por miedo a descubrir que su objetivo es bueno? ¿Cuál es la estatura moral de quienes temen proclamar que son los campeones de la libertad? ¿Cuál es la racionalidad de los que superan a sus

enemigos en difamar, desvirtuar, escupir y avergonzarse por su ideal? ¿Cuál es la racionalidad de aquellos que esperan engañar a las personas sobre el contenido de la libertad, defraudarlas con lo que entienden por justicia, conducir las con engaños hacia el progreso, estafarlas con la preservación de sus derechos y, al adoctrinarlos dentro del estatismo, les birlan y les dejan despertarse cierta mañana en una perfecta sociedad capitalista?

Éstos son los “conservadores”, o la mayor parte de sus portavoces intelectuales.

Uno no necesita preguntarse por qué están perdiendo elecciones o por qué este país se mueve torpe, ansiosamente, a regañadientes hacia el estatismo. Uno no necesita preguntarse por qué cualquier causa representada o sostenida de tal modo, está condenada. Uno no necesita preguntarse por qué cualquier grupo con semejanza política, de hecho, declara su bancarrota, capitulando cualquier reivindicación de liderazgo moral, intelectual, o político.

El significado del programa de los “socialdemócratas” es bastante claro a éstas horas. ¿Pero qué son los “conservadores”? ¿Qué es eso que tratan de “conservar”?

Por lo general se entiende que quienes apoyan a los “conservadores”, esperan que éstos defiendan el sistema que ha sido camuflado por el término impreciso de “la forma de vida estadounidense”. La traición moral de los líderes “conservadores” yace en el hecho de que se esconden detrás de ese camuflaje: no tienen el valor de admitir que la forma de vida estadounidense fue el capitalismo, que ése fue el sistema político-económico nacido y establecido en Estados Unidos, el sistema que, en una corta centuria, logró un nivel de libertad, de progreso, de prosperidad, de felicidad humana sin precedentes en todos los demás sistemas y siglos sumados y que ése es el sistema que ellos ahora dejan perecer por su silenciosa omisión.

Si los “conservadores” no respaldan el capitalismo, no respaldan ni apoyan nada; no tienen meta ni dirección ni principios políticos ni ideales sociales ni valores intelectuales ni liderazgo alguno que ofrecer.

Sin embargo, es el capitalismo lo que los “conservadores” no se atreven a apoyar o defender. Están paralizados

por el conflicto profundo entre el capitalismo y el código moral que domina nuestra cultura: la moral del altruismo. El altruismo sostiene que el hombre no tiene derecho a existir para su propio beneficio, que dar servicio a otros es la única justificación de su existencia y que el auto-sacrificio es su deber moral, virtud y valor más alto. El capitalismo y el altruismo son incompatibles; son opuestos filosóficos; no pueden coexistir en el mismo hombre o en la misma sociedad. El conflicto entre capitalismo y altruismo viene afectando a Estados Unidos desde su inicio y, hoy, ha llegado a su clímax.

El sistema político estadounidense se basó en un principio moral diferente: en el principio del derecho inalienable del hombre a su vida, lo cual significa: en el principio que el hombre tiene el derecho a existir por su propio bien, sin sacrificarse por otros ni sacrificar a otros para sí mismo y que los hombres deben tratarse unos a otros como comerciantes, por elección voluntaria para beneficio mutuo.

Pero este principio moral estaba meramente implícito en el sistema político estadounidense: no fue declarado explícitamente, no fue registrado, no fue formulado en un código completo de ética filosófica. Ésta fue la tarea incumplida que quedó como falla mortal en nuestra cultura y que destruye a Estados Unidos actualmente. El capitalismo está pereciendo por falta de una base moral y de una formulación filosófica plena.

El sistema social basado en y de acuerdo con la moral altruista (con el código del auto-sacrificio) es el socialismo, en todas o cualquiera de sus variantes: fascismo, nazismo, comunismo. Todas tratan al hombre como un animal de sacrificio listo a ser inmolado por el bien del grupo, la tribu, la sociedad, el estado. La Rusia soviética es el resultado extremo, el producto final, la personificación completa, coherente de la moral altruista en la práctica; representa la única forma en que esa moral pudo ser practicada.

No atreviéndose a desafiar la moral del altruismo, los “conservadores” han estado afanándose por evadir este asunto o pasarle por encima. Esto ha tenido un costo: la confianza, el coraje y su causa. Observe la evasión culpable, la timidez apologética, la actitud particularmente no intelectual, no filosófica proyectada por la mayoría de los “conser-

vadores” en sus discursos y en sus escritos. Ningún hombre ni ningún movimiento, pueden tener éxito sin certeza moral, sin una convicción completa, racional de la corrección moral de la propia causa.

Así como los “conservadores” se sienten culpables, dubitativos, moralmente desarmados para pelear con los “socialdemócratas”, los “socialdemócratas” se sienten culpables, indecisos, moralmente desarmados para oponerse a los comunistas. Cuando los hombres comparten la misma premisa básica, los que ganan son los más coherentes. En tanto los hombres acepten la moral altruista, no podrán detener el avance del comunismo. La moral altruista es la mejor (y única) arma de la Rusia soviética.

La hipocresía de la posición de EE.UU. en los asuntos internacionales, el tono evasivo, la humilde timidez, las excusas que da por su riqueza, su poder, su éxito, todas máximas virtudes de su sistema, la evasión de cualquier mención al “capitalismo”, como si fuera un esqueleto guardado en su armario, han hecho más por el prestigio de la Rusia soviética y por la propagación del crecimiento del comunismo a través del mundo que la propaganda barata, altisonante de los rusos. Una actitud de culpa moral no es muy apropiada para el líder de una cruzada mundial y no entusiasmará a que los hombres nos sigan.

¿Y por qué les pedimos a los hombres que luchen? Se unirían a una cruzada por la libertad versus la esclavitud, lo cual significa: por el capitalismo versus el comunismo. ¿Pero a quién le importa pelear en una cruzada por el socialismo versus el comunismo? ¿Quién querrá pelear y morir para defender un sistema bajo el cual tendrá que hacer voluntariamente, mejor dicho, por el voto público, lo que un dictador lograría más rápido y con mayor profundidad: el sacrificio de todos por todos? ¿Quién querrá hacer una cruzada en contra del asesinato, por el privilegio de suicidarse?

En estos últimos años, los “conservadores” gradualmente han alcanzado una comprensión oscura de la debilidad de su posición, la falla filosófica que tenía que ser corregida. Pero el medio por el cual tratan de corregirla es peor que la debilidad original; el medio está desprestigiando y destruyendo los últimos remanentes de su reclamo por el liderazgo intelectual.

Hay tres argumentos interrelacionados que usan los “conservadores” al presente para justificar el capitalismo, que pueden enumerarse de la siguiente manera: el argumento de la fe, el argumento de la tradición, el argumento de la depravación.

Sintiendo la necesidad de una base moral, muchos “conservadores” se decidieron por la religión como su justificación moral; afirman que EE.UU. y el capitalismo se basan en la fe en Dios.

Políticamente, tal posición contradice los principios básicos de Estados Unidos: en EE.UU., la religión es una cuestión privada y no puede ser metida entre los asuntos políticos.

Intelectualmente, hacer basar el tema sobre la fe significa aceptar que la razón está del lado de los enemigos, que uno no tiene argumentos racionales que ofrecer. Los conservadores sostienen que su postura se basa en la fe, cosa que significa que no hay argumentos racionales para sostener el sistema estadounidense, ni justificación racional de la libertad, la justicia, la propiedad, los derechos individuales, que estos descansan sobre una revelación mística y pueden ser aceptados sólo desde la fe, que en cuanto a la razón y la lógica el enemigo está en lo correcto, que los hombres deben considerar la fe como superior a la razón.

Considere las implicancias de esta teoría. Mientras los comunistas afirman que son los representantes de la razón y la ciencia, los “conservadores” lo aceptan y se retiran al área del misticismo, la fe, lo sobrenatural, el otro mundo, entregando este mundo al comunismo. Es el tipo de victoria que la ideología irracional comunista nunca podría haber ganado por mérito propio.

Observe los resultados. Con motivo de la primera visita de Khrushchev a EE.UU. se declaró en un almuerzo televisado, que él nos había amenazado de enterrarnos porque ha sido “científicamente” probado que el comunismo es el sistema del futuro, destinado a regir el mundo. ¿Qué contestó nuestro portavoz? El Sr. Henry Cabot Lodge contestó que nuestro sistema se basa en la fe en Dios. Antes de la llegada de Khrushchev, los líderes “conservadores” (incluyendo a senadores y miembros del Congreso) publicaron protestas indignadas contra dicha visita, pero la única acción que sugirieron al pueblo estadounidense, la única forma “práctica” de protesta, fue: la oración y la realización de servicios religiosos

por las víctimas de Khrushchev. Oír que la oración es la única arma ofrecida por los representantes del país más poderoso de la tierra, un país supuestamente dedicado a la lucha por la libertad, fue suficiente para desprestigiar a Estados Unidos y al capitalismo a los ojos de cualquiera, dentro y fuera del país.

Ahora considere el segundo argumento: el intento de justificar el capitalismo sobre el terreno de la tradición. Ciertos grupos están tratando de cambiar la palabra “conservador” en el opuesto exacto de su uso americano moderno, cambiarla retornando a su significado del siglo XIX y poner esto en conocimiento del público. Estos grupos declaran que un “conservador” pretende defender el estado de cosas, lo dado, lo establecido, sin preocuparse por lo que podría ser, sin tener en cuenta si es bueno o malo, con razón o sin ella, defendible o indefendible. Declaran que no es que debemos defender el sistema político estadounidense porque es correcto, sino porque nuestros antepasados lo escogieron, no porque es bueno, sino porque es lo tradicional.

Estados Unidos fue creado por hombres que rompieron con todas las tradiciones políticas y que dieron origen a un sistema sin precedentes en la historia, confiando en nada excepto el poder “sin ayudas” de su intelecto. Pero los “neconservadores” están ahora tratando de decirnos que Estados Unidos es el producto de la “fe en las verdades reveladas” y del respeto irrestricto a las tradiciones del pasado (¡!).

Es ciertamente irracional utilizar lo nuevo como estándar de valor, creer que una idea o una política es buena solamente porque es nueva. Pero es bastante más absurdamente irracional utilizar lo viejo como estándar de valor, reclamando que una idea o una política es buena meramente porque es antigua. Los “socialdemócratas” constantemente afirman que representan el futuro, que son “nuevos”, “progresistas”, “con la mirada en el futuro”, etc. y denuncian a los “conservadores” como representantes anticuados de un pasado muerto. Los “conservadores” lo aceptan y así le ayudan a los “socialdemócratas” a propagar una de las versiones más grotescas del presente: el colectivismo, el antiguo congelado estatus de la sociedad, nos es ofrecido en nombre del progreso, mientras el capitalismo de la única sociedad libre, dinámica, creativa jamás ideada, es defendido en nombre del estancamiento.

La apelación a conservar la “tradición” como tal, puede atraer sólo a aquellos que ya se han rendido o a quienes nunca intentaron lograr algo en la vida. Es un reclamo que apela a los peores elementos en los hombres y rechaza lo mejor: apela al miedo, la pereza, la cobardía, la conformidad, la inseguridad y rechaza la creatividad, la originalidad, el coraje, la independencia, la confianza en uno mismo. Es una súplica ultrajante enfocarse en los seres humanos en cualquier parte, pero en particular es escandaloso aquí, en Estados Unidos, el país basado en el principio de que el hombre debe valerse por sí mismo, debe vivir por su juicio y moverse constantemente hacia adelante como un innovador productivo y creativo.

El argumento de que debemos respetar la “tradición” como tal, respetarla simplemente porque es una “tradición”, quiere decir que debemos aceptar los valores que otros hombres han escogido, meramente porque otros hombres los han escogido con la implicancia necesaria de: ¿quiénes somos nosotros para cambiarlos? La afrenta de semejante argumento hacia la autoestima de un hombre y el desprecio profundo por la naturaleza humana son obvios.

Esto nos conduce al tercer y peor argumento, utilizado por algunos “conservadores”: el intento de defender el capitalismo sobre la base de la depravación del hombre.

Este argumento funciona así: dado que los hombres son débiles, falibles, no omniscientes y congénitamente depravados, ningún hombre puede ser confiado con la responsabilidad de ser un dictador y de regir a todos los demás; por lo tanto, una sociedad libre es la forma de vida correcta para las criaturas imperfectas. Por favor capte de lleno las implicancias de este argumento: ya que los hombres son depravados, no son lo bastante buenos como para tener una dictadura; la libertad es todo lo que merecen; si fuesen perfectos, serían dignos de vivir en un estado totalitario.

La dictadura, afirma esta teoría, aunque parezca mentira, es el resultado de la fe y la bondad del hombre; si las personas creyeran que el hombre es depravado por naturaleza, no le confiarían el poder a un dictador. Esto significa que una creencia en la depravación humana protege la libertad humana; que está mal esclavizar a los depravados, que sería correcto esclavizar a los virtuosos. Y más: las

dictaduras afirma esta teoría y todos los demás desastres del mundo moderno son un castigo al hombre por el pecado de confiar en su intelecto y de intentar mejorar su vida en la tierra buscando idear un sistema político perfecto y establecer una sociedad racional. Esto implica que la humildad, la pasividad, la resignación letárgica y la creencia en el Pecado Original son los baluartes del capitalismo. Uno no podría ir más lejos que esto en la ignorancia o la subversión histórica, política y psicológica. Ésta es verdaderamente la voz de la Edad Media levantándose otra vez, en medio de nuestra civilización industrial.

Los cínicos y odiosos hombres defensores de esta teoría se burlan de todos los ideales, se mofan de todas las aspiraciones humanas y ridiculizan todos los intentos por mejorar la existencia de los hombres. “No se puede cambiar la naturaleza humana”, es la respuesta que tienen hacia los socialistas. Así admiten que el socialismo es el ideal, pero la naturaleza humana es indigna de él; tras lo cual, invitan a los hombres a hacer una cruzada por el capitalismo, una cruzada que uno tendría que comenzar escupiéndose a uno mismo. ¿Quién peleará y morirá para defender su estatus como un pecador miserable? Si, como resultado de tales teorías, las personas se vuelven desafiantes del “conservadurismo”, no se admire y no lo adscriba a la ingeniosidad de los socialistas.

Éstos son los supuestos defensores del capitalismo y tales son los argumentos por los cuales se proponen salvarlo.

Es obvio que con esta clase de instrumental teórico y con un registro continuo de derrotas, concesiones, transigencias y traiciones, hoy los “conservadores” son fútiles, impotentes y están, culturalmente, muertos. No tienen nada que ofrecer y no pueden lograr nada. Sólo pueden ayudar a destruir estándares intelectuales, a desintegrar el pensamiento, a desprestigiar el capitalismo y a acelerar el colapso indiscutido de este país en la desesperanza y la dictadura.

Pero para aquellos de ustedes que tienen el deseo de combatirlo, en particular aquellos que son jóvenes y no están listos para rendirse, quiero avisarles: nada está tan muerto como el niño nacido muerto. Nada es tan inútil como un movimiento sin metas, o una cruzada sin ideales, o una batalla sin municiones. Un argumento malo es peor que uno inefi-

caz: le otorga crédito a los argumentos de sus adversarios. Una batalla a medias es peor que nada: no termina con la mera derrota, ayuda y acelera la victoria de sus enemigos.

Por otra parte, cuando el mundo está desgarrado por un conflicto ideológico profundo, no se una a aquellos que no tienen ideología ni ideas ni filosofía para ofrecer. No entre en una batalla sin nada más que consignas trasnochadas, pe-rogrulladas piadosas y generalidades sin sentido. No se una a ningún grupo “conservador”, organización o persona que apoye cualquier variante de las discusiones desde “la fe”, desde “la tradición” o desde “la depravación”. Cualquier sofista autodidacta en cualquier debate pueblerino puede refutar esas discusiones y le puede conducir al campo de las evasivas en cuestión de cinco minutos. ¿Qué le ocurriría, con tal munición, en el campo de batalla filosófico del mundo? Pero nunca alcanzará ese campo de batalla: no sería oído allí, ya que no tendría nada que decir.

No es por medio de evasivas que uno va a salvar a la civilización. No es por medio de eslóganes huecos que uno salva a un mundo que perece por falta de liderazgo intelectual. No es por medio de ignorar sus causas que uno cura una enfermedad mortal.

Siempre que los “conservadores” ignoran la cuestión de ¿qué destruyó al capitalismo? y meramente le suplican a los hombres que “vuelvan”, no pueden librarse de la pregunta de: ¿Volver a qué? Y ninguna de sus evasivas puede camuflar el hecho de que la respuesta implícita es: de vuelta a un anterior estadio del cáncer que nos devora hoy y que casi ha llegado a su etapa terminal. Ese cáncer es la moral del altruismo.

Siempre que los “conservadores” evadan la cuestión del altruismo, todas sus súplicas y todos sus argumentos, se resumirán en: ¿por qué no podemos volver simplemente al siglo XIX cuando parecía que, de alguna manera el capitalismo y el altruismo podían coexistir? ¿Por qué tenemos que llegar a extremos y pensar en cirugía, cuando las anteriores etapas del cáncer fueron indoloras?

La respuesta es que los hechos de la realidad, los cuales incluyen la historia y la filosofía, no deben ser evadidos. El capitalismo fue destruido por la moral del altruismo. El capitalismo está basado en los derechos

individuales, no en el sacrificio del individuo por el “bienestar público” de lo colectivo. El capitalismo y el altruismo son incompatibles. Es uno u otro. Es demasiado tarde para transigencias, frases trilladas y aspirinas. No hay forma de salvar el capitalismo, o la libertad, o la civilización, o a los Estados Unidos, salvo por medio de la cirugía intelectual, es decir: destruyendo la fuente de la destrucción, rechazando la moral del altruismo.

Si quiere luchar a favor del capitalismo, hay sólo un tipo de argumento que usted debería adoptar, el único que alguna vez puede ganar en una cuestión moral: el argumento de la autoestima. Esto quiere decir: el argumento del derecho del hombre a existir, del derecho individual inalienable del hombre a su vida.

Cito de mi libro *El nuevo intelectual*:

“La crisis mundial actual es una crisis moral; y nada, excepto una revolución moral, puede solucionarla: una revolución moral para confirmar y completar el logro político de la Revolución Americana... El nuevo intelectual debe luchar por el capitalismo, no como una cuestión ‘práctica’, no como un tema económico, sino con el orgullo más incorrupto, como un asunto moral. Eso es lo que merece el capitalismo y nada menos que eso lo salvará”.

El capitalismo no es el sistema del pasado; es el sistema del futuro, si es que la humanidad ha de tener un futuro. Aquellos que tienen el deseo de luchar por él, deben dejar de lado el título de “conservadores”. El “conservadurismo” siempre ha sido un nombre engañoso, impropio de Estados Unidos. Hoy en día, no ha quedado nada para “conservar”: la filosofía política asentada, la ortodoxia intelectual y el estado de cosas son en verdad colectivismo. Aquellos que rechazan todas las premisas básicas del colectivismo son radicales en el sentido amplio de la palabra: “Radical” significa “fundamentalista”. Hoy, los luchadores del capitalismo tienen que ser, no “conservadores” en bancarrota, sino nuevos radicales, nuevos intelectuales y, sobre todo, nuevos y dedicados moralistas.

20. EL NUEVO FASCISMO: GOBERNAR POR CONSENSO

Ayn Rand

Basado en una conferencia dada en The Ford Hall Forum, Boston, el 18 de abril de 1965. Publicado en The Objectivist Newsletter, mayo y junio de 1965.

Empezaré haciendo una cosa muy impopular que no calza con las modas intelectuales actuales y es, consecuentemente, el “anti-consenso”: empezaré por definir mis términos, a fin de que usted sepa de lo que estoy hablando.

Déjeme darle las definiciones del diccionario de tres términos políticos: socialismo, fascismo y estatismo:

“Socialismo: una teoría o sistema de organización social que aboga por ceder la propiedad y el control de los medios de producción, el capital, la tierra, etc. a la comunidad como un todo.

Fascismo: un sistema gubernamental con poder fuertemente centralizado, que no permite la oposición o la crítica y que controla todos los asuntos de la nación (industrial, comercial, etc.)...

Estatismo: el principio o la política de concentrar extensivos controles económicos, políticos y demás en el Estado al precio de la libertad individual”.¹

Es obvio que “estatismo” es el término más amplio, genérico, del cual los otros dos son variantes específicas. Es también obvio que el estatismo es la tendencia política do-

minante de nuestros días. ¿Pero cuál de esas dos variantes representa la dirección específica de esa tendencia?

Observe que ambos, el “socialismo” y el “fascismo”, involucran el tema de los derechos de propiedad. El derecho a la propiedad es el derecho de uso y disposición. Observe la diferencia en estas dos teorías: el socialismo niega completamente el derecho de propiedad privada y aboga por “*delegar la propiedad y el control*” sobre la comunidad como un todo, es decir, el Estado; el fascismo deja la *propiedad* en manos de los particulares, pero transfiere el control de la propiedad al gobierno.

La propiedad sin el control sobre ella es una contradicción en términos: significa “propiedad” sin derecho a usarla o a disponer de ella. Significa que los ciudadanos retienen la responsabilidad de tener una propiedad, sin ninguna de sus ventajas, mientras el gobierno adquiere todas las ventajas sin ninguna de las responsabilidades.

A este respecto, el socialismo es la más honesta de las dos teorías. Digo “más honesta”, no “mejor”, porque, en la práctica, no hay diferencia entre ellas: ambas provienen del mismo principio colectivista-estatista, ambas invalidan los derechos individuales y subordinan al individuo a lo colectivo, ambas entregan la subsistencia y las vidas de los ciudadanos al poder de un gobierno omnipotente y las diferencias entre ellas son sólo cuestiones de tiempo, grado y detalle, como la elección de eslóganes con los cuales los gobernantes engañan a sus súbditos esclavizados.

¿Hacia cuál de estas dos variantes del estatismo nos estamos moviendo: el socialismo o el fascismo?

Para contestar esta pregunta, uno primero debe preguntar: ¿cuál es la tendencia ideológica dominante en la cultura actual?

La desgraciada y aterradora respuesta es: *actualmente no hay tendencia ideológica*. No hay ideología. No hay principios políticos, teorías, ideales, o filosofía. No hay dirección ni meta ni brújula ni visión del futuro, ni elemento intelectual de liderazgo. ¿Hay algún elemento emocional dominando la cultura de hoy? Sí. Uno: *El miedo*.

Un país sin una filosofía política es como un barco a la deriva, al azar en medio del océano, a merced de cualquier viento casual, ola, o corriente; un barco cuyos pasajeros se

amontonan en sus camarotes y gritan: “¡No muevan el barco!”, por miedo a descubrir que el puesto de mando del capitán está vacío.

Es obvio que un barco no puede permanecer oscilando; y más le vale oscilar, y fuerte, si quiere retomar su curso; pero esto presupone una comprensión de los hechos, de la realidad, de los principios y una visión de largo plazo, todo lo cual es precisamente aquello que los “no mecedores” frenéticamente luchan por evadir.

Tal como un neurótico cree que los hechos de la realidad desaparecerán si él se rehúsa a reconocerlos, así hoy, la neurosis de toda una cultura lleva a los hombres a creer que su necesidad desesperada de principios políticos y de conceptos desaparecerá, si consiguen borrar todos los principios y conceptos. Pero ya que, de hecho, ni un individuo ni una nación pueden existir sin alguna forma de ideología, esta clase de antiideología es ahora la ideología formal, explícita, dominante de nuestra cultura en bancarrota.

Esta antiideología tiene un nombre nuevo y muy desagradable: Es llamada “*gobierno por consenso*”.

Si algún demagogo nos propusiera, como un credo orientador, la siguiente tesis: las estadísticas deberían sustituir a la verdad, el recuento de votos a los principios, las cifras a los derechos y las encuestas públicas a la moral; que la conveniencia pragmática del momento debería ser el criterio para los intereses de un país, y que el número de adherentes debería ser el criterio de verdad o falsedad de una idea; que cualquier deseo de cualquier naturaleza sobre cualquier cosa debería ser aceptado como un derecho válido, siempre que lo sostenga un número suficiente de personas; que una mayoría le puede hacer a una minoría lo que le plazca; en resumen, el gobierno de la banda y de la turba, si un demagogo lo ofreciera, no llegaría demasiado lejos. Pero todo eso está contenido en y se camufla con, la noción del “*gobierno por consenso*”.

Esta noción ahora está camuflada, no como una ideología, sino como una *antiideología*; no como un principio, sino como una manera de borrar los principios; no como una causa, sino como una racionalización, como un ritual verbal o una fórmula mágica para apaciguar la neurosis nacional de ansiedad, un tipo de píldora estimulante o de estupidez para

los que “no mueven al barco” y una oportunidad para juzgar salvajemente, a los otros.

Es sólo el actual desprecio letárgico por los pronunciamientos de nuestros líderes políticos e intelectuales lo que ciega a las personas frente al significado, implicancias y consecuencias de la noción del “*gobierno por consenso*”. Todos ustedes lo han oído y, sospecho, lo descartan como oratoria de políticos, sin pensar en su significado real. Pero eso es lo que les insto a considerar.

Una pista significativa de ese significado fue dada en un artículo de Tom Wicker en *The New York Times* (11 de octubre de 1964). Refiriéndose a lo que Nelson Rockefeller solía llamar “la corriente principal del pensamiento estadounidense”, el Sr. Wicker escribe:

“Esta corriente central es lo que han estado proyectando los teóricos políticos por años como ‘el consenso nacional’, aquello que Walter Lippmann apropiadamente ha llamado ‘el centro vital’...”

La moderación política, casi por definición, está en el corazón del consenso. Es decir, el consenso generalmente derrumba todos los criterios políticos aceptables, todas las ideas que no son completamente repugnantes y que directamente no amenazan a algún segmento importante de la población. Por consiguiente, las ideas aceptables deben tener en cuenta los puntos de vista de los otros y eso es lo que se entiende por moderación”.

Ahora identifiquemos lo que esto significa: “El consenso generalmente abarca todos los puntos de vista políticos *aceptables*...”. ¿*Aceptables*, para quién? Para el consenso. Y dado que el gobierno es dirigido por consenso, esto significa que las visiones políticas deben dividirse entre las aceptables y las “inaceptables” para el gobierno. ¿Cuál sería el criterio de “aceptabilidad”? El Sr. Wicker lo suministra. Observe que el criterio no es intelectual, no es una cuestión de si ciertos puntos de vista son verdaderos o falsos; el criterio no es moral, no es una cuestión de si los puntos de vista son buenos o malos; el criterio es emocional: “todas las ideas que no sean “repugnantes”. ¿Para quién? “Para algún amplio segmento

de la población”. Existe también la estipulación adicional de que esas ideas no deben “amenazar directamente” a ese amplio segmento.

¿Qué pasa con los segmentos minoritarios de la población? ¿Son las ideas que los amenazan “aceptables”? ¿Qué pasa con el segmento mínimo: el individuo? Obviamente, el individuo y los grupos minoritarios no son tomados en consideración, no importa cuán repugnante pueda ser una idea para un hombre y no importa cuán gravemente pueda amenazar su vida, su trabajo, su futuro, éste debe ser ignorado o sacrificado por el consenso omnipotente y por su gobierno, a menos que él tenga una pandilla, una pandilla grande, que lo respalde.

¿Qué es exactamente una “amenaza directa” para alguna parte de la población? En una economía mixta, cada acción gubernamental es una amenaza directa para algunos hombres y una amenaza indirecta para todos. Cada interferencia gubernamental en la economía consiste en otorgar un beneficio inmerecido, arrancado por la fuerza, por algunos hombres a costa de otros. ¿Qué criterio de justicia tiene un gobierno de consenso como guía? El tamaño de la pandilla de la víctima.

Ahora advierta la última frase del Sr. Wicker: “Por lo tanto, las ideas aceptables deben tener en cuenta los puntos de vista de los otros y eso es lo que se entiende por moderación”. ¿Y a qué se refieren aquí con “los puntos de vista de los otros”? ¿De qué otros? Dado que no son los puntos de vista de individuos ni de minorías, el único significado perceptible es que cada “segmento amplio” debe tener en cuenta los puntos de vista de todos los demás “segmentos amplios”. ¿Pero suponga que un grupo de socialistas quiere nacionalizar todas las fábricas y un grupo de industriales quiere conservar sus propiedades? ¿Qué significaría, para cualquier grupo, tener en cuenta los puntos de vista del otro? ¿Y en qué consistiría, en tal caso, “la moderación”? ¿Qué constituiría moderación en un conflicto entre un grupo de hombres que quieren ser mantenidos a la expensa pública y un grupo de contribuyentes que tienen otros usos para su dinero?

¿Qué constituiría “moderación” en un conflicto entre el miembro de un grupo más pequeño, como un negro del sur, que cree que tiene el derecho inalienable a un juicio

justo y un gran grupo de racistas sureños que creen que el “bienestar público” de su comunidad les permite lincharlo? ¿Qué constituiría “moderación” en un conflicto entre un comunista y yo (o entre nuestros respectivos seguidores), cuando mi opinión es que tengo un derecho inalienable a mi vida, libertad y felicidad y cuando sus puntos de vista son que el “bienestar público” del estado le permite robarme, esclavizarme, o asesinarme?

No puede haber base de acuerdo ni encuentro ni transigencia entre principios opuestos. No puede haber tal cosa como “moderación” en el campo de la razón y la moral. Pero la razón y la moral son precisamente los dos conceptos invalidados por la noción del “gobierno por consenso”.

Los preconizadores de esa noción declararían en este punto que cualquier idea que no permite alcanzar un compromiso constituye un “extremismo”, que cualquier forma de “extremismo”, cualquier posición inflexible, es mala; que el consenso se derrumba ante aquellas ideas que son gratas a la “moderación” y que la “moderación” es la virtud suprema, reemplazando a la razón y la moral.

Ésta es la clave del núcleo, la esencia, el motivo y el significado verdadero de la doctrina del “gobierno por consenso”: El culto de la transigencia. Transigir es la precondition, la necesidad, el imperativo de una economía mixta. La doctrina del “consenso” es un intento por traducir los hechos toscos de una economía mixta en un sistema ideológico, o de un sistema anti-ideológico y proveerlos de una semblanza de justificación.

Una economía mixta es una mezcla de libertad y controles, sin principios, reglas, o teorías que los defina. Dado que la introducción de controles necesita e induce a ulteriores controles, es una mezcla inestable, explosiva que finalmente tiene que revocar los controles o sufrir un colapso cayendo en una dictadura. Una economía mixta no tiene principios para definir sus políticas, sus metas, sus leyes, ni principios para limitar el poder de su gobierno. El único principio de una economía mixta (el cual, necesariamente, tiene que permanecer anónimo e ignorado) es que no están seguros los intereses de nadie; los intereses de todos están en un bloque de subasta pública y todo está permitido para cualquiera que pueda conseguir hacerlo.

Tal sistema, o más precisamente, antisistema, dispersa a un país en un número siempre creciente de campos enemigos; en grupos económicos que pelean los unos con los otros por la auto-conservación en una mezcla amorfa de defensas y ofensas, como la naturaleza de las demandas de la jungla.

Mientras, políticamente, una economía mixta conserva la apariencia de una sociedad organizada con una semblanza de seguridad ciudadana, económicamente es el equivalente del caos que rigió en China por siglos: un caos de pandillas de ladrones saqueando (y drenando) los elementos productivos del país.

Una economía mixta es dominada por los grupos de presión. Es una guerra civil amoral, institucionalizada de intereses particulares y lobbies, todos peleando para conseguir el control momentáneo de la maquinaria legislativa, para quitar por la fuerza algún privilegio especial a expensas de algún otro mediante un acto de gobierno, o sea: por la fuerza. En ausencia de derechos individuales, a falta de cualquier principio moral o legal, la única esperanza de una economía mixta para preservar su precaria semblanza de orden, para poner límites a los grupos salvajes, desesperadamente rapaces que ella misma ha creado, e impedir que el saqueo legalizado se transforme en un liso y llano saqueo de todos contra todos, es la transigencia; transigir sobre todo y en cada área, material, espiritual, intelectual, a fin de que ningún grupo pase por encima de la línea exigiendo demasiado y tumbando la totalidad de la putrefacta estructura. Si el juego va a continuar, no se puede permitir que nada permanezca firme, sólido, absoluto, intocable; todo (y todos) tiene que ser fluido, flexible, indeterminado, aproximado. ¿Por qué estándar deben ser guiadas las acciones de uno? Por la conveniencia del momento inmediato.

El único peligro, para una economía mixta, es cualquier valor, virtud o idea innegociable. La única amenaza que hay es cualquier persona, grupo o movimiento intransigente. El único enemigo es la integridad.

Es innecesario señalar quiénes serán los constantes ganadores y los constantes perdedores en un juego de esa clase.

También está clara la clase de unidad (consenso) que el juego requiere: la unidad de un acuerdo tácito de que cualquier cosa vale, cualquier cosa está en venta (o en “negociación”)

y el resto anda tras la refriega de ejercer presión, hacer lobby, manipular, rogar, sobornar, traicionar y la probabilidad, la ciega probabilidad de una guerra en la cual el premio es el privilegio de usar la fuerza legal contra víctimas legalmente desarmadas.

Observe que este tipo de premio establece un interés básico sostenido en común por todos los jugadores: el deseo de tener un gobierno fuerte, un gobierno de poder ilimitado, lo suficientemente fuerte como para dejar a los ganadores y a los presuntos ganadores huir con cualquier cosa que pretendan, un gobierno no comprometido con ninguna política, sin restricciones de ninguna ideología, un gobierno que acapara un poder en continuo aumento, el poder por el hecho del poder, lo cual significa: para el bien y el uso de cualquier pandilla “mayor” que lo pueda tomar momentáneamente para atacar con su cláusula legislativa particular y enterrarla en la garganta del país.

Observe, por consiguiente, que la doctrina de la “transigencia” y la “moderación” se aplica a todo excepto a un tema: a cualquier sugerencia que limite el poder del gobierno.

Observe los torrentes de vilipendio, abuso y odio histórico desatado por los “moderados” contra cualquier defensor de la libertad, o sea, del capitalismo. Observe que denominaciones como “centro extremo” o “centro militante” son usadas por personas con aire serio y justificado. Observe la intensidad desproporcionadamente cruel de la campaña difamatoria contra el Senador Goldwater, la cual tuvo insinuaciones de pánico: el pánico de los “moderados”, los “centristas vitales”, los “que están a mitad de camino”, frente a la posibilidad de que un verdadero movimiento pro-capitalismo pueda ponerle fin a su juego. Un movimiento que, incidentalmente, no existe hasta ahora, ya que el Senador Goldwater no era un defensor del capitalismo y ya que su campaña sin sentido, ni filosófica ni intelectual, ha contribuido a la trinchera de los defensores del consenso. Pero lo que es significativo aquí es la naturaleza del pánico de los moderados: nos dio un atisbo de su “moderación” alardeada, su respeto “democrático” por los votos populares y su tolerancia a los desacuerdos o la oposición.

En una carta a *The New York Times* (23 de junio de 1964), un profesor asistente de ciencias políticas, temiendo la designación de Goldwater, escribió lo siguiente:

“El peligro real recae sobre la campaña disgregadora que su designación provocaría... El resultado de la candidatura de Goldwater sería un electorado dividido y amargado... Para ser efectivo, el gobierno estadounidense requiere un alto grado de consenso y bipartidismo en cuestiones básicas...”

¿Cuándo y por quién ha sido aceptado el estatismo como principio básico de Estados Unidos y como un principio que debería colocarse más fuera del debate o el disenso, de tal manera que ninguna de las cuestiones básicas necesite ser discutida? ¿No es ésa la fórmula de un gobierno de partido único? El profesor no lo especificó.

Otro lector que envió una carta a *The New York Times* (24 de junio de 1964), identificándose como un “socialdemócrata” fue un poco más allá.

“Deje que el pueblo estadounidense escoja en noviembre. Si escogen abrumadoramente a Lyndon Johnson y a los demócratas, entonces de una vez por todas el Gobierno Federal puede hacer progresos, sin excusas, sobre el trabajo que millones de negros, desempleados, ancianos, enfermos y minusválidos esperan que se haga, por no decir nada acerca de nuestros compromisos en ultramar.

Si la gente escoge a Goldwater, entonces parecería, después de todo, que, difícilmente valga la pena salvar la nación.

Woodrow Wilson una vez dijo que se puede ser demasiado orgulloso como para pelear; luego tuvo que ir a la guerra. De una vez por todas saquémoslo, mientras la batalla aún puede ser peleada con votos en lugar de balas”.

¿Quiere decir este caballero que si no votamos de esa manera, él recurrirá a las balas? Su suposición es tan buena como la mía.

The New York Times, que había sido un conspicuo defensor del “gobierno por consenso”, dijo algunas cosas curiosas en su comentario acerca de la victoria del Presidente Johnson. Su editorial del 8 de noviembre de 1964, indicó:

“No importa cuán masiva sea la victoria electoral (y fue masiva) la Administración simplemente no puede cabalgar en la cresta de la ola popular rodando sobre un mar de generalizaciones perogrullescas y promesas eufóricas... Ahora que tiene un mandato popular amplio, tiene la obligación moral así como también política de no intentar ser todas las cosas para todos los hombres sino de calmarse para atender un curso de acción serio, concreto, pleno de significado”.

¿Qué clase de acción es “plena de significado”? Si a los electores no se les ofreció más que “generalizaciones perogrullescas y promesas eufóricas”, ¿cómo se puede tomar su voto como un “mandato popular amplio”? ¿Un mandato para un propósito no identificado? ¿Un cheque en blanco político? Y si el señor Johnson ganase con una victoria masiva intentando “ser todas las cosas para todos los hombres”, entonces ¿qué cosas se esperan de él ahora, a qué electores decepcionará o traicionará y qué es eso del “consenso popular amplio”?

Moral y filosóficamente, ese editorial es altamente dubitativo y contradictorio. Pero se vuelve claro y coherente en el contexto de la antiideología de una economía mixta. No se espera que el presidente de una economía mixta tenga una política o programa específicos. Un *cheque en blanco en el poder* es todo lo que pide que le den los electores. De ahí en más, todo queda en manos del juego del grupo de presión, el cual se supone que comprende y apoya a todo el mundo, pero al cual nunca se menciona. Qué seguramente será para esos hombres, dependen de las probabilidades del juego y de cuáles sean los “segmentos amplios de la población”. Su trabajo es sólo mantener el poder y dispensar favores.

En los ‘30, los “socialdemócratas” tenían un programa de reformas sociales amplias y un espíritu de cruzada, apoyaban una sociedad planificada, hablaban en términos de principios abstractos, proponían teorías de una naturaleza predominantemente socialista y la mayor parte de ellos fueron susceptibles de la acusación de que, al hacerlo, ampliaban el poder del gobierno; la mayor parte aseguraba a sus adversarios que el poder del gobierno era sólo un medio temporal para un fin, un “fin noble”, la liberación del individuo de su esclavitud a las necesidades materiales.

Hoy, nadie habla de una sociedad planificada en el campo “socialdemócrata”; los programas de largo alcance, teorías, principios, abstracciones y “fines nobles” ya no están de moda. Los “socialdemócratas” modernos ridiculizan cualquier interés político sobre asuntos de amplia magnitud como toda una sociedad o una economía; se preocupan por el singular, concreto, alcance de los proyectos del momento y las demandas, sin hacer caso del costo, el contexto o las consecuencias. “Pragmáticos” (no “idealistas”) es su adjetivo favorito cuando se les pide justificar su “postura”, como la llaman, no “su posición”. Son militantemente opuestos a la filosofía política; denuncian los conceptos políticos como “rótulos”, “etiquetas”, “mitos”, “ilusiones” y se resisten a cualquier intento por “etiquetarse”, es decir, por identificar sus perspectivas. Son belicosamente anti-teóricos y con un manto desteñido de intelectualidad todavía puesto sobre sus hombros son también anti-intelectuales. El único remanente de su anterior “idealismo” es un cansado, cínico ritual, con citas de eslóganes “humanitarios” deteriorados, cuando la ocasión así lo exige.

El cinismo, la incertidumbre y el miedo son las insignias de la cultura que aún dominan por ausencia. Y la única cosa que no se ha oxidado en su equipo ideológico, sino que se ha vuelto más salvajemente brillante y clara a través de los años es su lujuria por el poder, por un poder autocrático, estatista, totalitario y gubernamental. No es una cruzada por la claridad, no es la lujuria de un fanático con una misión, es más como la claridad de la mirada sin vida de un somnámbulo cuya desesperación letárgica, desde hace mucho tiempo, ha creído ingenuamente en la memoria de su propósito, pero que todavía se aferra a su arma mística en la creencia testaruda de que “debe haber una ley”, que todo saldrá bien si sólo la persona de influencia hiciera aprobar una ley, que todo problema puede ser solucionado por el poder mágico de la fuerza bruta...

Tal es la presente tendencia intelectual, estatal e ideológica de nuestra cultura.

Ahora le pido que considere la pregunta que hice al principio de esta discusión: hacia cuál de estas dos variantes del estatismo nos estamos moviendo: ¿socialismo o fascismo?

Déjeme someter a evidencia, como parte de la respuesta, una cita de un editorial que apareció en el *Washington Star* (oc-

tubre de 1964). Es una mezcla elocuente de verdad y desinformación y un ejemplo típico del conocimiento político actual:

“El socialismo es simplemente la propiedad estatal de los medios de producción. Esto nunca ha sido propuesto por el mayor candidato del partido a la Presidencia y tampoco es propuesto ahora por Lyndon Johnson [*Verdadero*].

Hay, sin embargo, una amplia serie de actos legislativos estadounidenses que aumentan la regulación del gobierno sobre la empresa privada o sobre la responsabilidad gubernamental por el bienestar individual [*Verdadero*]. ¡Es a tal legislación que se refieren los gritos preventivos de ‘socialismo’!

Además de la cláusula constitucional de la regulación federal del comercio interestatal, la “intrusión” del gobierno en el mercado comienza con las leyes anti-monopolios [*Muy verdadero*]. A ellas debemos la existencia continua del capitalismo competitivo y que no vivamos un capitalismo de carteles [*Falso*]. Dado que el socialismo es el producto, de un modo u otro, del cartel capitalista [*Falso*], razonablemente puede decirse que tal interferencia gubernamental en los negocios ha frenado, de hecho, al socialismo [*Peor que falso*]. En lo que se refiere a la legislación del bienestar, está todavía a años luz de distancia de la seguridad social desde ‘la cuna a la tumba’ patrocinada por el socialismo contemporáneo [*No precisamente verdadero*]. Parece más bien una preocupación humana común por el desamparo humano que un programa ideológico de alguna clase [*La última parte de esta frase es verdadera: no es un programa ideológico. En lo que se refiere a la primera parte, la común preocupación humana por el desamparo humano no se manifiesta ordinariamente en forma de un arma apuntada a las billeteras y las ganancias de los vecinos*]”.

Este editorial no mencionó, por supuesto, que un sistema en el cual el gobierno no nacionaliza los medios de producción, pero asume el control total sobre la economía es fascismo.

Es cierto que los defensores del estado asistencial no son socialistas, que nunca apoyaron o intentaron la socialización de la propiedad privada, que quieren “preservar” la propiedad privada, con control gubernamental sobre su uso y disposición. Pero ésa es la característica fundamental del fascismo.

Aquí hay otra evidencia. Ésta es menos burdamente ingenua que la primera y bastante más insidiosamente equívoca. Es de una carta a *The New York Times* (1 de noviembre de 1964), escrita por un profesor asistente de economía:

“Desde casi cualquier punto de vista, hoy Estados Unidos está más comprometido con la empresa privada que probablemente cualquier otro país industrial y no está ni remotamente cercano a un sistema socialista. Tal como el término es entendido por los estudiantes de sistemas económicos comparados y otros que no lo usan con liviandad, el socialismo está identificado con la nacionalización de gran alcance, un sector público dominante, un movimiento cooperativo fuerte, la distribución del ingreso igualitaria, un estado asistencial total y la planificación centralizada.

En Estados Unidos no ha habido nacionalización, sino que las preocupaciones del Gobierno le han sido pasadas a la empresa privada...

La distribución del ingreso en este país es una de las más desiguales entre las naciones desarrolladas y las reducciones de impuestos y las evasiones impositivas han mitigado la moderada progresividad de nuestra estructura tributaria. Treinta años después del New Deal, Estados Unidos tiene un estado asistencial muy limitado, comparado con el seguro social integral y los planes públicos de vivienda en muchos países europeos.

De ningún modo es el tema central en esta campaña una elección entre capitalismo y socialismo o entre una economía libre y una planificada. El tema es acerca de dos conceptos discrepantes del rol del gobierno en el entramado de un sistema de empresa esencialmente privada”.

El rol del gobierno en un sistema de empresa privada es el de un policía que protege los derechos individuales del

hombre (incluyendo los derechos de propiedad) protegiendo a los hombres de la fuerza física; en una economía libre, el gobierno no controla, regula, coarta o interfiere con las actividades económicas de los hombres.

No conozco los puntos de vista políticos del que escribe esa carta; puede ser un “socialdemócrata” o puede ser un alegado defensor del capitalismo. Pero si es esto último, entonces debo señalar que criterios como los suyos (los cuales son compartidos por muchos “conservadores”) son más dañinos y peyorativos para el capitalismo que las ideas de sus enemigos declarados.

Tales “conservadores” consideran el capitalismo como un sistema compatible con los controles gubernamentales y así ayudan a propagar los conceptos erróneos más peligrosos. Si bien el capitalismo total de *laissez faire* no ha existido en ninguna parte, siempre fueron admitidos algunos (innecesarios) controles del gobierno para diluir y menoscabar el sistema estadounidense original (más a través del error que a través de la intención teórica), tales controles fueron impedimentos menores, las economías mixtas del siglo XIX eran predominantemente libres, y es esta libertad sin precedentes lo que provocó el progreso inédito de la humanidad.

Los principios, la teoría y la práctica real del capitalismo se asientan sobre un mercado libre, no regulado, tal como la historia de los últimos dos siglos ha demostrado ampliamente. Ningún defensor del capitalismo puede permitirse ignorar el significado exacto del término “*laissez faire*” y del término “economía mixta”, que claramente indican dos elementos opuestos involucrados en la mezcla: un elemento es la libertad económica, que es el capitalismo, y el otro elemento son los controles gubernamentales, que es el estatismo.

Durante años ha circulado una campaña insistente para hacernos aceptar la perspectiva marxista de “que todos los gobiernos son herramientas de intereses económicos de clase y que el capitalismo no es una economía libre, sino un sistema de controles gubernamentales que sirve a una clase privilegiada”. El propósito de esa campaña es distorsionar la economía, reescribir la historia y obliterar la existencia y la posibilidad de un país libre y de una economía no controlada. Dado que un sistema nominal de propiedad privada

regido por controles del gobierno no es capitalismo, sino fascismo, la única elección que esta obliteración nos dejaría es la elección entre fascismo y socialismo (o comunismo), opción que todos los partidarios del estatismo en el mundo, de todas las variedades, grados y denominaciones, luchan frenéticamente por hacernos creer (la destrucción de la libertad es su meta común, después de lo cual esperan pelear el uno con el otro por el poder).

Es así que las visiones de ese profesor y de muchos “conservadores” dan crédito y sostén a la viciosa propaganda izquierdista que iguala el capitalismo con el fascismo.

Pero hay una clase amarga de justicia en la lógica de los eventos. Esa propaganda está teniendo un efecto que puede ser ventajoso para los comunistas, pero que es lo opuesto del efecto pretendido por los “socialdemócratas”, los defensores del estado asistencial y los socialistas, quienes participarán de la culpa por esparcirlo: en lugar de difamar el capitalismo, esa propaganda ha tenido éxito para encubrir y disimular el fascismo.

En este país, a pocas personas les importa apoyar, defender o aun comprender el capitalismo; empero, menos aún desean prescindir de sus ventajas. Así, si se les dice que el capitalismo es compatible con los controles, con controles particulares que favorecen sus intereses particulares, sean éstos limosnas gubernamentales o salarios mínimos, o precios subvencionados, o subsidios (o leyes antimonopolios, o la censura de películas lascivas), estarán de acuerdo con tales programas, con la creencia reconfortante de que los resultados no serán para nada peores que un capitalismo “modificado”. Y así, un país que aborrece el fascismo, se mueve imperceptiblemente, a través de la ignorancia, la confusión, la evasión, la cobardía moral y la omisión intelectual, no hacia el socialismo o algún ideal altruista empalagosamente zalamero, sino hacia un simple, brutal, depredador y acaparador de poder, fascismo de facto.

No, no hemos alcanzado ese estadio. Pero ciertamente no somos más “un sistema de empresa esencialmente privada”. Ahora somos una desintegrada economía mixta imperfecta, precariamente inestable, una mezcla aleatoria, atravesada por rasgos socialistas, influencias comunistas, controles fascistas y reducidos remanentes de capitalismo

que todavía pagan los costos de todo eso, con todo esto rotando en dirección a un estado fascista.

Considere nuestra administración actual. No creo que vaya a ser acusada de injusta si digo que el presidente Johnson no es un pensador filosófico. No, él no es un fascista ni un socialista ni un pro-capitalista. Ideológicamente, no es nada en particular. A juzgar por su pasado y por el consenso de sus seguidores, el concepto de ideología no es aplicable en su caso. Es un político, uno muy peligroso, empero un fenómeno muy adecuado a nuestro presente estado. Es una personificación casi de ficción, arquetípica del líder perfecto de una economía mixta: un hombre que gusta del poder por el propio placer del poder, que es experto en el juego de manipular a los grupos de presión, de hacerlos jugar unos contra otros, que ama el proceso de dispensar sonrisas, arrugar la frente y otorgar favores, en particular favores repentinos y cuya visión no se extiende más allá del alcance de la próxima elección.

Ni el presidente Johnson ni cualquiera de los grupos prominentes de hoy apoyarían la socialización de la industria. Como sus predecesores modernos en la administración, el señor Johnson sabe que los empresarios son las vacas lecheras de una economía mixta y él no quiere destruirlos, quiere que ellos prosperen y alimenten sus proyectos asistenciales (que es lo que la siguiente elección requiere) mientras ellos, los hombres de negocios, comen de su mano, como parecen ansiosamente ardientes de hacerlo. El lobby empresario está seguro de conseguir su parte de influencias y reconocimientos (tal como el lobby laboral o el lobby agropecuario o el lobby de cualquier “segmento amplio”) en sus particulares términos. Él es en particular avezado en la tarea de crear y alentar al tipo de empresarios que yo llamo “la aristocracia de la influencia política”. Éste no es un estándar socialista; es el estándar típico del fascismo.

El significado político, intelectual y moral de la política del señor Johnson hacia los hombres de negocios fue resumido elocuentemente en un artículo en *The New York Times* del 4 de enero de 1965:

“El Sr. Johnson es un keynesiano acérrimo en su cortejo asiduo al mundo de los negocios. A diferencia del presidente Roosevelt, quien se deleitó con atacar a los empresarios hasta que la Segunda Guerra Mundial lo forzó a una renuente tregua, y del presidente Kennedy, quien también incurrió en tal hostilidad empresarial; el presidente Johnson ha trabajado duramente y por mucho tiempo para obligar a los hombres de negocios a unirse por rangos en un consenso nacional hacia sus programas.

Esta campaña puede perturbar a muchos keynesianos, pero es puro Keynesianismo. De hecho, Lord Keynes, quien fuera considerado como una figura peligrosa y maquiavélica por los hombres de negocios estadounidenses, hizo sugerencias específicas para mejorar las relaciones entre el Presidente y el mundo empresarial.

Puso por escrito sus puntos de vista en 1938 en una carta al presidente Roosevelt, quien estaba operando en su renovada crítica hacia los hombres de negocios al continuar la recesión del año anterior. Lord Keynes, quien siempre trató de transformar el capitalismo para salvarlo, reconoció la importancia de la confianza empresarial e intentó convencer al señor Roosevelt de reparar el daño que había hecho.

Aconsejó al Presidente diciéndole que los empresarios no eran políticos y que no respondían de la misma manera. ‘Son’, escribió, ‘mucho más suaves que los políticos, al mismo tiempo encantados y aterrados por los reflejos de la publicidad, fácilmente persuadidos para ser ‘patriotas’, perplejos, aturdidos, ciertamente aterrados, aunque demasiado ansiosos por tener una perspectiva alegre, vana quizá, pero muy inseguros de ellos mismos, patéticamente receptivos de una palabra amable...’.

Keynes confió que el señor Roosevelt pudiese domesticarlos y atender sus ofrecimientos, para lo cual lo proveyó de algunas simples reglas keynesianas.

‘Usted podría hacer lo que quiera con ellos’, continuaba la carta, ‘si usted los tratara (aun a los grandes), no como lobos y tigres, sino como animales domésticos, aun cuando hayan sido mal educados y no se hayan entrenado como usted desearía’.

El presidente Roosevelt ignoró su sugerencia. Lo mismo, aparentemente, hizo el presidente Kennedy. Pero el presidente Johnson parece haber captado el mensaje... Con palabras amables y palmadas frecuentes en la cabeza, tuvo al mundo de los negocios comiendo de su mano.

El Sr. Johnson parece estar de acuerdo con la visión de Lord Keynes de que no hay mucho que obtener manteniendo una contienda con los hombres de negocios. Como él lo puso, ‘si usted los lleva a un humor hosco, obstinado, aterrorizados como animales domésticos mal adiestrados, la carga de la nación no será transmitida al mercado; y a la postre, la opinión pública virará su rumbo’”.

La visión de los hombres de negocios como “*animales domésticos*” que transportan “la carga de la Nación” y que deben ser “adiestrados” por el Presidente “para cumplir con su ofrecimiento” no es una visión compatible con el capitalismo. No es una perspectiva aplicable al socialismo ya que no hay hombres de negocios en un Estado socialista. Es una perspectiva que expresa la esencia económica del fascismo, de la relación entre la empresa comercial y el gobierno en un estado fascista.

No importa cuál sea el camuflaje verbal, tal es el significado real de cualquier variante del capitalismo “transformado” (o “modificado” o “modernizado” o “humanizado”). En todas esas doctrinas, la “humanización” consiste en convertir a algunos miembros de la sociedad (los más productivos) en bestias de carga.

La fórmula por la cual los animales de sacrificio son engañados y domesticados está siendo repetida con frecuencia e insistencia creciente: los hombres de negocios, se dice, deben valorar al gobierno, no como un enemigo, sino como un “socio”. La noción de una “asociación” entre un grupo privado y los funcionarios públicos, entre empresa y gobierno, entre la producción y la fuerza, es una corrupción lingüística (un “anti-concepto”) típico de una ideología fascista, una ideología que considera la fuerza como el elemento básico y árbitro último de todas las relaciones humanas.

“Asociación” es un eufemismo indecente del “control gubernamental”. No puede haber asociación entre burócrata-

tas armados y particulares indefensos que no tienen otra opción que obedecer. ¿Qué probabilidad tendría usted contra un “socio” cuya palabra arbitraria es ley, quien le puede dar una audiencia (salvo que su grupo de presión no sea lo suficientemente grande), pero que jugará a los favoritos y negociará sus intereses, que siempre tendrá la última palabra y el “derecho” legal a implementarla sobre usted a punta de pistola, manteniendo su propiedad, su trabajo, su futuro y su vida en su poder? ¿Es ése el significado de “asociación”?

Pero hay hombres que pueden encontrar atractiva tal perspectiva; existen entre los hombres de negocios como en todo otro grupo o profesión, hombres que temen a la competencia de un mercado libre y que darían la bienvenida a un “socio” armado para extorsionar obteniendo ventajas especiales sobre sus competidores más competentes; los hombres que tratan de subir, no por méritos sino por influencias, los hombres que están dispuestos y ansiosos a no vivir de acuerdo a derecho, sino por gracia. Entre los empresarios, este tipo de mentalidad fue la responsable de que se aprobaran las leyes antimonopolios y que todavía hoy se mantengan.

Un número sustancial de empresarios republicanos viró hacia el partido del señor Johnson en la última elección. Aquí hay algunas observaciones interesantes sobre este tema, de una encuesta por *The New York Times* (16 de septiembre de 1964):

“Entrevistas en cinco ciudades del Nordeste y el Medio Oeste Industrial revelan diferencias notables en la perspectiva política entre directivos de empresas de envergadura y hombres que dirigen pequeñas compañías... Los ejecutivos que esperan emitir el primer voto Demócrata presidencial de sus vidas están casi todos afiliados a empresas de envergadura... Hay más sostén hacia el Presidente Johnson entre los ejecutivos que están entre los 40 y 50 años que los que hay entre los hombres de negocios mayores o menores... Muchos empresarios de entre 40 y 50 años dicen que encuentran relativamente poco cambio en el apoyo al señor Johnson de parte de los ejecutivos menores. Las entrevistas con los de 30 años confirman esto... Los ejecutivos más jóvenes

hablan con orgullo de su generación como la que interrumpió y trastrocó la tendencia hacia más liberalismo en los hombres más jóvenes... Es en la cuestión del déficit gubernamental que la división de opinión entre los hombres de las pequeñas y grandes empresas emerge más dramáticamente. Los directivos de las corporaciones gigantes tienen una tendencia mucho mayor a aceptar la idea de que los déficits presupuestarios son a veces necesarios y aun deseables. El típico hombre de empresas pequeñas, sin embargo, guarda un desprecio muy especial por los gastos deficitarios...”

Esto nos da una indicación de cuáles son los intereses ocultos en una economía mixta y lo que tal economía hace por los principiantes o la gente joven.

Un aspecto de la mentalidad inclinada hacia el socialismo es el deseo de borrar la diferencia entre lo merecido y lo no merecido y, por consiguiente, de no aceptar la diferenciación entre empresarios tales como Hank Rearden y Orren Boyle. Para una mentalidad socialista primitiva, atada a lo concreto y de corto plazo, una mentalidad que pide a gritos una “redistribución de la riqueza” sin ninguna preocupación por el origen de tal riqueza, vemos que el enemigo está formado por todos los que son ricos, sin atender cuál es la fuente de sus riquezas. Tales mentalidades, la de esos envejecidos, encanecidos “socialdemócratas”, que han sido los “idealistas” de los ‘30, se aferran desesperadamente a la ilusión de que nos movemos hacia alguna suerte de estado socialista, hostil para los ricos y beneficioso para los pobres, mientras frenéticamente evaden el espectáculo de la clase de ricos que está siendo destruida y qué clase está floreciendo bajo el sistema que ellos, los “socialdemócratas”, han establecido.

La ironía grotesca cae sobre ellos: sus supuestos “ideales” han preparado el camino, no hacia el socialismo, sino hacia el fascismo. Quien percibe sus esfuerzos no es el impotente, insensato noble hombrecito de su imaginación con sus pies planos y su ficción deteriorada, sino el peor tipo de depredador rico, el rico que llegó por la fuerza, el rico por los privilegios políticos, el tipo que no tiene alternativas dentro del capitalismo, pero que está siempre allí para sacar partido de cada “noble experimento” colectivista.

Son los creadores de riqueza, los Hank Reardens, quienes son destruidos bajo alguna forma de estatismo, socialista, comunista, o fascista; son los parásitos, los Orren Boyles, quienes conforman la “elite” privilegiada y son los aprovechadores del estatismo, particularmente del fascismo (los aprovechadores especiales del socialismo son los James Taggarts; del comunismo, los Floyd Ferris). Lo misma ocurre con sus contrapartes psicológicas, entre los pobres y entre los hombres de todos los niveles económicos que hay entre medio.

La forma particular de organización económica que se está volviendo cada vez más visible en este país, como consecuencia del poder de los grupos de presión, es una de las peores variantes del estatismo: el socialismo corporativo. El socialismo corporativo le roba su futuro al joven talentoso, congelando a los hombres en castas profesionales bajo reglas inflexibles. Representa una encarnación manifiesta del motivo básico de la mayoría de los partidarios del estatismo, aunque usualmente prefieren no confesarla: la trinchera árida de la protección de la mediocridad frente a los competidores más capaces, el encarcelamiento de los que poseen una habilidad superior a la media mezquina de sus profesiones. Esa teoría no es demasiado popular entre los socialistas (aunque tiene sus defensores), pero el ejemplo más famoso de su práctica en gran escala fue la Italia fascista.

En los ‘30, unos pocos hombres perceptivos dijeron que el New Deal de Roosevelt era una forma de socialismo corporativo y que estaba más cercano al sistema de Mussolini que cualquier otro. Fueron ignorados. Hoy, la evidencia es inequívoca.

Se dijo también que si el fascismo alguna vez llegaba a Estados Unidos, vendría disfrazado de socialismo. Con respecto a esto, recomiendo que lea o relea de Sinclair Lewis *It can't happen here*, con especial referencia al personaje, el estilo y la ideología de Berzelius Windrip, el líder fascista.

Ahora déjeme mencionar y contestar, algunas de las objeciones corrientes por las cuales los “socialdemócratas” actuales tratan de camuflar la naturaleza del sistema que sostienen (para diferenciarse del fascismo).

“El fascismo requiere un gobierno de partido único”. ¿A qué equivaldría la noción de “gobierno por consenso” en la práctica?

“El objetivo del fascismo es la conquista del mundo”. ¿Cuál es la meta de esos campeones bipartidistas preocupados por el mundo de las Naciones Unidas? Y, si la alcanzan, ¿qué posiciones esperan adquirir en la estructura de poder del “Mundo Único”?

“El fascismo predica el racismo”. No necesariamente. La Alemania de Hitler lo hizo; la Italia de Mussolini no.

“El fascismo se opone al ‘estado asistencial’”. Revise sus premisas y sus libros de historia. El padre y creador del estado de bienestar, el hombre que puso en práctica la noción de comprar la lealtad de algunos grupos con dinero extorsionado de otros, fue Bismarck, el predecesor político de Hitler. Déjeme recordarle que el título completo del Partido Nazi fue: Partido Nacionalsocialista de los Trabajadores de Alemania.

Déjeme recordarle también algunos extractos del programa político de ese partido, adoptado en Munich, el 24 de febrero de 1920:

“Pedimos que el gobierno emprenda por encima de todo la obligación de proveer a los ciudadanos con una oportunidad adecuada de empleo y de ganarse la vida. No debe permitirce que las actividades del individuo choquen con los intereses de la comunidad, deben acontecer dentro de sus límites y deben ser para el bien de todos. Por consiguiente, exigimos: ... *poner fin al poder de los intereses financieros.*

Exigimos participar de los beneficios de las grandes empresas.

Exigimos una cobertura amplia para los ancianos.

Exigimos... la máxima consideración posible por la pequeña empresa en las compras de las administraciones nacional, estadual y municipal.

Para hacer posible que todo [ciudadano] capaz e industrial obtenga una educación superior y logre un cargo de liderazgo, el gobierno debe proveer una ampliación general de todo nuestro sistema de enseñanza público...

Exigimos la educación, a expensas del gobierno, a los niños dotados de padres pobres...

El gobierno debe emprender la mejora de la salud pública, protegiendo a la madre y al niño, prohibiendo el trabajo de menores... mediante el mayor apoyo posible para todos los clubes preocupados por la educación física de la juventud.

Combatimos el... espíritu materialista dentro y fuera de nosotros y estamos convencidos de que una recuperación permanente de nuestra gente sólo puede provenir desde el interior, sobre la base del *bien común antes que del bien del individuo*".³

Hay, sin embargo, una diferencia entre el tipo de fascismo hacia el cual vamos derivando y la clase que devastó a los países europeos: el nuestro no es un tipo militante de fascismo, no es un movimiento organizado de demagogos chillones, matones sangrientos, histéricos intelectuales de tercera y delincuentes juveniles; el nuestro es un fascismo fatigado, cansado, cínico, fascismo por defecto, no como un desastre flameante, sino más como el colapso pasivo de un cuerpo letárgico lentamente carcomido por la corrupción interna.

¿Tenía que ocurrir? No. ¿Puede ser evitado aún? Sí.

Si usted duda del poder de la filosofía para establecer el curso y forjar el destino de las sociedades humanas, observe que nuestra economía mixta es el producto literal, fielmente conducido como Pragmatismo y de la generación criada bajo su influencia. El pragmatismo es la filosofía que dice que no hay realidad objetiva o verdad permanente, que no hay principios absolutos ni abstracciones válidas, ni conceptos estables, que cualquier cosa puede ser probada de modo empírico, que la objetividad consiste en el subjetivismo colectivo, que cualquier persona que desea ser auténtica, es auténtica, que cualquier persona que desea existir, existe, *siempre que un consenso así lo indique*.

Si usted quiere evitar el desastre final, es a este tipo de forma de pensar, a cada una de esas proposiciones, a las que usted debe enfrentar, analizar y rechazar. Entonces habrá captado la vinculación de la filosofía con la política y con los acontecimientos diarios de su vida. Se habrá dado cuenta de que ninguna sociedad es mejor que su ba-

samento filosófico. Y entonces, parafraseando a John Galt, usted estará listo, no para volver al capitalismo, sino para descubrirlo.

Referencias:

1. Estas definiciones son del American College Dictionary, Nueva York: Random House, 1957.
2. Ayn Rand, *The Fascist New Frontier*, Nueva York: Nathaniel Branden Institute, 1963, p. 8.
3. *Der Nationalsozialismus Dokumente 1933-1945*, editado por Walther Hofer, Frankfurt am Main: Fischer Bucherei, 1957, pp. 29-31.
4. Para muchas más citas de esta clase, que revelan la base altruista-colectivista de la ideología nazi y fascista, lo remito a *The Fascist New Frontier*.

21. LAS RUINAS DEL CONSENSO

Ayn Rand

Conferencia dada en The Ford Hall Forum, Boston, el 16 de abril de 1967. Publicado en The Objectivist, abril y mayo, 1967.

Hace dos años, el 18 de abril de 1965, hablé en este Foro sobre el tema “El nuevo fascismo: gobernar por consenso”. Dije: “la clave del núcleo, la esencia, el motivo y el significado verdadero de la doctrina del “gobierno por consenso” [es] el culto de la transigencia. Transigir es la precondition, la necesidad, el imperativo de una economía mixta. La doctrina del “consenso” es un intento por traducir los hechos toscos de una economía mixta en un sistema ideológico, o de un sistema anti-ideológico y proveerlos de una semblanza de justificación”.

Los hechos brutos de una economía mixta son el gobierno de pandillas, es decir, una revuelta por el poder entre distintos grupos de presión, sin ningún principio moral o político, sin ningún programa, dirección, propósito, o meta de largo plazo, con la creencia tácita en la autoridad por la fuerza como único denominador común y, a menos que la tendencia cambie, se obtiene un Estado fascista como resultado final.

En septiembre de 1965, escribiendo en *The Objectivist Newsletter*, dije: “En contra de la creencia fanática de sus defensores, la transigencia no satisface, sino que decepciona a todos; no lleva a la realización general, sino a la frustra-

ción general; aquellos que intentan ser todo para todos los hombres, terminan no siendo nada para nadie”.

Es sorprendente observar cuán rápido hizo efecto este principio, en una época que no tiene en cuenta los principios.

¿Dónde está el consenso del presidente Johnson hoy? ¿Y dónde, políticamente, está el presidente Johnson? Descender, en dos años, en una era de aparente prosperidad, sin la ayuda de ningún desastre nacional obvio, descender desde la altura de un derrumbe popular hasta el estatus de un riesgo para su partido en las elecciones de 1966, es un rasgo que debería dar una pausa a cualquier interesado en la política moderna.

Si hubiera alguna manera para hacer que la transigencia funcione, el presidente Johnson es el hombre que la habría encontrado. Él era un experto en el juego de manejar a los grupos de presión, un juego que consiste en hacer promesas y amigos y mantener lo segundo, pero no lo primero. Su habilidad como manipulador fue la única característica que sus “constructores de imagen pública” nos vendían en la cumbre de su popularidad. Si él no pudo hacerlo, ningún amateur lo podrá hacer.

La eficacia práctica de la transigencia es la primera premisa que la historia de Johnson debería impulsar a las personas a comprobar. Y, creo, que un gran número de personas lo hace. La gente, pero no los Republicanos, o, al menos, no todos ellos. No aquellos que le están dando un empujón a esa cosa informe y descascarada como Romney para tener éxito donde un profesional ha fracasado.

¿Con qué nos hemos quedado ahora que el consenso ha colapsado? Con nada excepto el espectáculo abierto de la quiebra intelectual y moral de una economía mixta, la ruina aleatoria de su mecanismo desnudo, con el chirrido de sus engranajes como único sonido en nuestro silencio público, el sonido crudo, al alcance de las demandas del momento de los grupos de presión que han abandonado incluso sus pretensiones por cualquier ideal político o justificación moral.

La doctrina del consenso fue un disfraz, una imitación barata, una tela adhesiva, empero todavía un disfraz para darle una semblanza de estatus teórico a la práctica de evidente guerra de pandillas. Hoy, hasta la tela adhesiva se ha ido, dejando a la antiideología funcionar al descubierto, más descaradamente que nunca.

Una ideología política es un conjunto de principios apuntados a establecer o mantener un cierto sistema social; es un programa de acción de largo alcance, con los principios sirviendo para unificar e integrar pasos particulares en un curso coherente. Es sólo a través de los principios que los hombres pueden proyectar el futuro y escoger sus acciones en consecuencia.

La antiideología consiste en los intentos por contraer las mentes de los hombres para atender el momento inmediato, sin miramientos por el pasado o el futuro, sin contexto o memoria, sobre todo sin memoria, a fin de que las contradicciones no puedan ser detectadas y los errores o los desastres puedan atribuirse a las víctimas.

En la práctica antiideológica, los principios son usados implícitamente y se confía en ellos para desarmar a la oposición, pero nunca son reconocidos y se modifican a voluntad, cuando el propósito del momento lo requiere. ¿Qué propósito? El de la pandilla. Así el criterio moral de los hombres se vuelve, no “mi visión del bien, o de lo correcto, o de la verdad”, sino “mi pandilla, con razón o sin ella”.

Esto es lo que hace a los asuntos y discusiones públicas actuales tan nauseabundantemente falsas y fútiles.

La mayoría de los temas descansan sobre tantas premisas equivocadas y cargan tantas contradicciones que en lugar de la pregunta: “¿quién está en lo correcto?”, uno está todo el tiempo y de forma táctica enfrentado a la pregunta: “¿a qué pandilla quiere mantener?”.

Por ejemplo, considere el asunto de la guerra en Vietnam.

Está todo mal acerca de ese desorden horrendo (pero no por las razones de quienes gritaron más fuerte) desde su declaración. Una “guerra fría” es una desvergonzada contradicción en términos. No es muy “fría” para el soldado estadounidense asesinado en los campos de batalla ni para sus familias ni para cualquiera de nosotros.

Una “guerra fría” es un término típicamente hegeliano. Descansa sobre la premisa de que A es no-A, que las cosas no son lo que son, con tal de que no las mencionemos; o, prácticamente hablando, las cosas son lo que nuestros líderes nos dicen que son y, a menos que nos lo digan, no tendremos forma de conocer. Este tipo de epistemología no está

funcionando demasiado bien aun con relación a las hordas ignorantes de los campesinos rusos. Que esto fuera intentado con relación a los ciudadanos estadounidenses es, quizá, el síntoma más deplorable de nuestra desintegración cultural.

Cuando los hombres son asesinados por un ejército extranjero en la acción militar, es una guerra, una guerra integral y nada más que una guerra, a pesar de la temperatura que cualquiera elija adscribirle.

Pero observe qué ventajas ofrece la terminología hegeliana a los líderes de una economía mixta. Cuando un país está en guerra, tiene que usar todo su poder para pelear y ganar tan rápido como sea posible. No puede pelear y no pelear al mismo tiempo. No puede mandar a sus soldados a morir como carne de cañón, prohibiéndoles ganar. Cuando un país está en guerra, sus líderes no pueden balbucear acerca de los “cambios culturales” y acerca de “construir puentes” con el enemigo, como lo hacen nuestros líderes, negociar puentes para apuntalar la economía del enemigo y permitirle producir los aviones y las armas que matan a nuestros propios soldados.

Un país en guerra a menudo recurre a difamar a su enemigo esparciendo historias de atrocidades, una práctica que un país libre, civilizado no necesita y a la que no debería recurrir. Un país civilizado, con una prensa libre, puede dejar a los hechos hablar por sí solos. ¿Pero cuál es el estado moral-intelectual de un país que esparce difamaciones e historias de atrocidades acerca de sí mismo e ignora o suprime los hechos conocidos acerca de las atrocidades del enemigo? ¿Cuál es el estado moral-intelectual de un país que permite a sus ciudadanos organizar desfiles llevando la bandera del enemigo, el Vietcong? ¿O recolectar fondos para el enemigo en las universidades? ¿Qué hace posible esto? La afirmación es que no estamos, supuestamente, en guerra sino solamente en “guerra fría”.

La moral de un país es crucialmente importante, en tiempos de guerra. En la Segunda Guerra Mundial, el británico Lord Haw-Haw (William Joyce) fue, apropiadamente valorado como un traidor por el crimen de intentar menoscabar el estado de ánimo de los soldados británicos al difundir historias pavorosas acerca del poder invencible de la Alema-

nia nazi. En una guerra fría, como tenemos hoy, el trabajo de Lord Haw-Haw lo realizan nuestros líderes públicos. Las historias deprimentes de temor en torno a la escalada, acerca de nuestro miedo a la guerra con China, sería moralmente vergonzoso si es consentido por los líderes de Mónaco o Luxemburgo. Cuando eso proviene de los líderes del país más poderoso de la tierra, “vergonzoso” no es una palabra adecuada para describir su significado moral.

Si un país sabe que no puede pelear contra otro país, *no emprende la lucha*. Si un país es realmente débil, no entra en la batalla gritando: “¡por favor no me tomen en serio, no iré muy lejos!”. No anuncia su miedo como prueba de su deseo de paz.

Hay sólo un sentido en el cual ese fenómeno espantoso tiene que ser clasificado como una no guerra: Estados Unidos no tiene nada que ganar. Las guerras son el segundo mal superior que las sociedades humanas pueden perpetrar (el primero es la dictadura, la esclavitud de sus ciudadanos, que es la causa de las guerras). Cuando una nación recurre a la guerra, tiene algún propósito, con razón o sin ella, algo por lo cual luchar y el único propósito justificable es el de defensa. Si quiere ver el extremo suicida definitivo del altruismo, a escala internacional, observe la guerra en Vietnam, una guerra en la cual los soldados estadounidenses mueren sin ningún propósito.

Ésta es la maldad más horrible de la guerra de Vietnam, *que no sirve a ningún interés nacional de Estados Unidos, que es una instancia de pura matanza ciega, sin sentido, altruista, auto-inmolatoria*. Éste es el mal, no las cosas asquerosas que aúllan los Vietniks.

Ninguno de nosotros sabe por qué estamos en esa guerra, cómo entramos, o qué nos sacará. Cada vez que nuestros líderes públicos tratan de explicárnoslo, hacen más grande el misterio. Nos dicen simultáneamente que luchamos por los intereses de Estados Unidos y que Estados Unidos no tiene intereses “egoístas” en esa guerra. Nos dicen que el comunismo es el enemigo y atacan, denuncian y difaman a cualquier anti-comunista en este país. Nos dicen que la difusión del comunismo debe ser contenida en Asia, pero no en África. Nos dicen que la agresión comunista debe ser resis-

tida en Vietnam, pero no en Europa. Nos dicen que debemos defender la libertad de Vietnam del Sur, pero no la libertad de Alemania Oriental, Polonia, Hungría, Letonia, Checoslovaquia, Yugoslavia, Katanga, etc. Nos dicen que Vietnam del Norte amenaza nuestra seguridad nacional, pero Cuba no.

Nos dicen que debemos defender el derecho de Vietnam del Sur a realizar una elección “democrática” y votar por sí mismos para seguir con el comunismo, si lo desean, ya que lo hacen por medio del voto, lo cual quiere decir que no luchamos por algún ideal político o algún principio de justicia, sino sólo por el gobierno sin límites de la mayoría y que la meta por la cual mueren los soldados estadounidenses debe ser determinada por el voto ajeno. Nos dicen también que debemos obligar a Vietnam del Sur a aceptar comunistas en un gobierno de coalición, un proceso por el cual entregamos China a los comunistas, que es un hecho que no debemos mencionar. Nos dicen que debemos defender el derecho de Vietnam del Sur a “la autodeterminación nacional” y que alguien que defiende la soberanía nacional de Estados Unidos es un aislacionista, que el nacionalismo es malo, que el globo es nuestra patria y que debemos estar preparados para morir por cualquier parte de él, excepto por el continente de América del Norte.

¿Es sorprendente que nadie crea en los pronunciamientos de nuestros líderes públicos, ni el pueblo estadounidense ni las naciones extranjeras? Nuestros anti-ideólogos empiezan a preocuparse por este problema. Pero, en su estilo típico, no dicen que alguien miente, dicen que existe una “incredulidad general”.

Observe los términos en los cuales se discute la guerra en Vietnam. No hay metas establecidas, ni cuestiones intelectuales. Pero hay, aparentemente, dos lados antagónicos que son designados, no por algunos conceptos ideológicos específicos, sino por imágenes, que son apropiadas para la epistemología primitiva de los salvajes: los “halcones” y las “palomas”. Pero los “halcones” arrullan con aire de disculpa y las “palomas” gruñen al máximo de su capacidad.

Los mismos grupos que acuñaron el término “aislacionista” en la Segunda Guerra Mundial, para designar a cualquiera que opinara que los asuntos internos de otros países

no eran responsabilidad de los Estados Unidos, estos mismos grupos gritan que Estados Unidos no tiene derecho a interferir en los asuntos internos de Vietnam.

Nadie ha propuesto una meta que, si fuera lograda, terminaría la guerra, excepto el presidente Johnson, quien ha ofrecido mil millones de dólares como precio de la paz; no mil millones de dólares pagados a nosotros, sino mil millones de dólares pagados por nosotros para el desarrollo económico de Vietnam; lo cual significa que luchamos por el privilegio de convertir a cada contribuyente estadounidense en un siervo que trabaja parte de su tiempo en beneficio de sus amos vietnamitas. Pero, demostrando que la irracionalidad no es un monopolio de Estados Unidos, Vietnam del Norte rechazó esa oferta.

No, no hay una solución conveniente para la guerra en Vietnam: es una guerra en la que nunca debimos haber entrado. Continuarla carece de sentido, retirarse, sería un acto más de apaciguamiento en nuestro largo y vergonzoso historial. El resultado último del apaciguamiento es una Guerra Mundial, como el demostrado en la Segunda Guerra Mundial; en el contexto actual puede significar una Guerra Mundial nuclear.

Que nos quedemos atrapados en una situación de esa clase, es la consecuencia de cincuenta años de una política exterior suicida. Uno no puede corregir una consecuencia sin corregir su causa; si tales desastres pudiesen solucionarse “pragmáticamente”, es decir sacándolos de contexto, del reto y alcance del momento, una nación no necesitaría ninguna política exterior. Y éste es un ejemplo de por qué nosotros necesitamos una política basada en principios de largo alcance, o sea, una ideología. Pero una revisión de nuestra política exterior, desde sus premisas básicas y en totalidad, es algo que hoy los anti-ideólogos ni se atreven a pensar. Cuanto peores son sus resultados, más fuerte nuestros líderes públicos proclaman que nuestra política exterior es bipartidista.

Una solución correcta sería elegir a los estadistas (si tales hombres aparecieran) con una política exterior radicalmente diferente, una política explícita y orgullosamente dedicada a la defensa de los derechos y los intereses nacionales de los Estados Unidos, renunciando a la ayuda exterior y demás

formas de auto-inmolación internacional. En tal política, podríamos retirarnos de Vietnam de una vez y el retiro no sería incomprendido por nadie y el mundo tendría posibilidades de lograr la paz. Pero tales estadistas no existen actualmente. En las condiciones actuales, la única alternativa es pelear esa guerra y ganarla tan rápido como sea posible y así ganar tiempo para desarrollar nuevos hombres de estado con una nueva política exterior, antes de que la vieja nos empuje a otra guerra fría, tal como la guerra fría en Corea nos empujó a la de Vietnam.

La institución que posibilita a nuestros líderes a entrar en tan alocada e inconsciente aventura es el reclutamiento para el servicio militar.

La cuestión del reclutamiento es, quizá, el asunto más importante y más debatido en la actualidad. Pero los términos en los cuales se discute son una triste manifestación de nuestra prevaleciente tendencia anti-ideológica.

De todas las violaciones estatistas de los derechos individuales en una economía mixta, el reclutamiento para el servicio militar es la peor. Es una abrogación de derechos. Invalida el derecho fundamental del hombre, el derecho a la vida y establece el principio básico del estatismo: Que la vida de un hombre le pertenece al Estado y el Estado la puede reclamar compeliéndolo a sacrificarla en combate. Una vez que se acepta este principio, el resto es sólo cuestión de tiempo.

Si el Estado puede obligar a un hombre a arriesgarse a la muerte, a una horrenda discapacidad o a una amputación en una guerra declarada por decisión del Estado, por una causa que él no puede aprobar ni incluso comprender, si su consentimiento no es requerido para enviarle al martirio indecible, entonces, en principio, todos los derechos son negados en ese Estado y su gobierno no es más el protector del hombre. ¿Qué queda para proteger?

La contradicción más inmoral, en el caos de los grupos anti-ideológicos actuales, es la de los así llamados “conservadores”, quienes se postulan como defensores de los derechos individuales, particularmente de los derechos de propiedad, pero sostienen y apoyan el reclutamiento. ¿Por qué evasión infernal pueden esperar justificar la proposición de

que criaturas que no tienen derecho a la vida, tienen derecho a tener una cuenta bancaria? Un escalón del infierno ligeramente más alto, aunque no mucho más alto, debería reservarse para aquellos “socialdemócratas” que afirman que el hombre tiene el “derecho” a la seguridad económica, la vivienda pública, la atención médica, la educación, la recreación, pero no el derecho a la vida, o sea: que el hombre tiene derecho al sustento, pero no a la vida.

Una de las nociones usadas por todas las tendencias para justificar el reclutamiento es que “los derechos imponen obligaciones”. ¿Obligaciones, hacia quién? ¿E impuestos, para quién? Ideológicamente, la noción es peor que el mal que intenta justificar: implica que los derechos son un regalo del Estado y que un hombre tiene que comprarlos ofreciendo algo (su vida) a cambio. Lógicamente, esa noción es una contradicción: dado que la única función acertada de un gobierno es proteger los derechos del hombre, no puede reclamar un título sobre su vida a cambio de esa protección.

La única “obligación” involucrada en los derechos individuales es una obligación impuesta, no por el Estado, sino por la naturaleza de la realidad (por ejemplo, por la ley de identidad): la consistencia, que en este caso, significa la obligación de respetar los derechos de los otros, si uno desea que sus propios derechos sean reconocidos y protegidos.

Políticamente, el reclutamiento es claramente inconstitucional. Ninguna cantidad de racionalización elaborada por la Corte Suprema o por individuos privados, puede alterar el hecho de que representa una “servidumbre involuntaria”.

Un ejército de voluntarios es la única forma correcta, moral y práctica para defender a un país libre. ¿Un hombre debería ofrecerse a pelear, si su país es atacado? Sí, si valora sus derechos y su libertad. A un país libre (o aun semi-libre) nunca le han faltado voluntarios para hacer frente a la agresión externa. Muchas autoridades militares han dado testimonio de que un ejército de voluntarios, un ejército de hombres que saben por qué están peleando, es el mejor, el ejército más efectivo, y que uno reclutado es menos efectivo.

Se pregunta a menudo: “¿pero qué ocurre si un país no puede encontrar un número suficiente de voluntarios?”. Aun así, esto no le daría al resto de la población un derecho a las

vidas de los hombres jóvenes del país. Pero, de hecho, la falta de voluntarios ocurre por una de dos razones:

(1) Si un país está desmoralizado por un gobierno corrupto, autoritario, sus ciudadanos no se ofrecerán a defenderlo. Pero tampoco pelearán por mucho tiempo si son reclutados. Por ejemplo, observe la desintegración literal del ejército Ruso Zarista en la Primera Guerra Mundial.

(2) Si el gobierno de un país se compromete a pelear una guerra por alguna razón que no sea la autodefensa, por un propósito que los ciudadanos tampoco comparten ni comprenden, no encontrará muchos voluntarios. Así un ejército de voluntarios es uno de los mejores protectores de la paz, no sólo contra la agresión extranjera, sino también contra cualquier proyecto o ideología belicosa de parte del propio gobierno de un país.

No muchos hombres se alistarían como voluntarios para guerras tales como las de Corea o Vietnam. Sin el poder para reclutar, los gestores de nuestra política exterior no podrían embarcarse en aventuras de esa clase. Ésta es una de las mejores razones prácticas para la abolición de la conscripción.

Considere otra razón práctica. La época de los grandes y masivos ejércitos ha pasado. Una guerra moderna es una guerra de tecnología; requiere de un personal altamente entrenado, científico, no se hace con hordas de hombres despreocupados, sin discernimiento, confundidos; requiere de cerebros, no de fuerza muscular, de inteligencia, no de obediencia ciega. Uno puede obligar a los hombres a morir; no los puede obligar a pensar. Observe que las ramas más tecnológicas de nuestros servicios armados, como la Marina y la Fuerza Aérea, no aceptan conscriptos y están formadas por voluntarios. El reclutamiento, por consiguiente, se aplica sólo a los menos eficaces y, en las condiciones de hoy, a la parte menos esencial de nuestras Fuerzas Armadas: la infantería. Si esto es así, ¿es la seguridad nacional la consideración principal de aquellos que apoyan y defienden la conscripción?

La cuestión práctica de la protección militar del país no es el asunto en cuestión; no es la preocupación principal de los sostenedores del reclutamiento. Algunos de ellos pueden estar motivados por la rutina, los miedos y las nociones

tradicionales; pero, a escala nacional, hay involucrado un motivo más profundo.

Cuando un principio vicioso es aceptado implícitamente, no tarda en hacerse explícito: los grupos de presión se dan prisa por encontrar ventajas prácticas en sus implicancias lógicas. Por ejemplo, en la Segunda Guerra Mundial, el reclutamiento para el servicio militar fue utilizado como una justificación para propuestas que establecieran la conscripción laboral, es decir, el servicio laboral obligatorio para toda la población, con el gobierno potenciado para asignarle a cualquiera un trabajo de su elección. Lo que se sostenía era: “¿si los hombres pueden ser reclutados para morir por su país, por qué no pueden ser reclutados para trabajar por su país?”.

Dos proyectos de ley con semejantes propuestas fueron ingresados al Congreso, pero, afortunadamente, fueron rechazados. El segundo de esos proyectos tenía una rareza interesante: el trabajo reclutado, proponía, recibiría un salario de escala sindical, para no menoscabar las escalas sindicales, pero, en “justicia” esto era para los conscriptos militares, los conscriptos laborales recibirían sólo el equivalente de la paga militar y el resto de sus sueldos iría al gobierno (¡!).

¿Qué grupo político, supone usted, llegó con una noción de esta clase? Ambos proyectos fueron introducidos por los Republicanos y fueron rechazados por los trabajadores organizados, que fueron el único grupo económico grande que se mantuvo de pie entre nosotros y un estado totalitario.

Ahora observe los términos en los cuales hoy se discute la conscripción. El principal motivo propuesto para la continuación del reclutamiento no es militar, sino financiero (¡!). Es generalmente admitido que el reclutamiento es innecesario, pero se alega que un ejército de voluntarios costaría demasiado.

Como están las cosas, el ejército es uno de los grupos con salarios más bajos en el país; la paga de un soldado conscripto, en efectivo o sus equivalentes (es decir, incluyendo comida y alojamiento), representa aproximadamente un dólar por hora. Para atraer a los voluntarios, hay que ofrecerles un salario más alto y mejores condiciones, haciendo así que una carrera militar sea comparable a los estándares del mercado laboral civil.

No se ha ofrecido ninguna estimación de cuál sería el costo de un ejército de voluntarios, pero cálculos aproximados lo ubican en cuatro mil millones de dólares al año.

Mantenga esta cifra en mente. Manténgala mientras lee acerca de nuestro presupuesto nacional en los diarios y mientras mantiene también, clara y específicamente, la imagen de lo que es posible comprar con esa cifra.

La etapa entre quince y veinticinco años es una etapa formativa crucial para la vida de un hombre. Es el tiempo en que él confirma sus impresiones del mundo, de los otros hombres, de la sociedad en la cual debe vivir, es el momento en que adquiere convicciones conscientes, define sus valores morales, escoge sus metas y prevé su futuro, desarrollándose o renunciando a la ambición. Esos son los años que lo marcan de por vida. Y son esos años que una sociedad presuntamente humanitaria lo obliga a pasar en medio del terror, el terror de saber que él no puede tener previsto nada y no cuenta con nada, que cualquier camino que tome puede ser bloqueado de un momento a otro por un poder imprevisible, que le quita su visión del futuro y allí está la forma gris de las barracas y quizá, más allá de ellas, la muerte por alguna razón desconocida en alguna selva extranjera.

Una presión de esa clase es devastadora para la psicología de un joven, si logra comprenderlo concientemente y aún peor, si no lo hace.

La primera cosa que el joven es propenso a ceder, en uno u otro caso, es su intelecto: un intelecto no funciona sobre la premisa de su impotencia. Si él adquiere la convicción de que la existencia es imposible, que su vida está en las manos de algún mal tan enorme e incomprensible, si con eso desarrolla un desprecio indefenso, ardiente por la hipocresía de sus mayores y un odio profundo hacia toda la humanidad, si él busca escaparse de esa presión psicológica inhumana recurriendo al culto beatnik del momento inmediato gritando: “¡Ya, ahora, ahora!” (no tiene nada distinto sino ese “ahora”) o adormeciendo su terror y matando lo que resta de su mente con LSD, no le culpen. ¡Hermanos, ustedes lo pidieron!

...Esto es lo que cuatro mil millones de dólares comprarían, esto es lo que podría disponer él, cualquier otro joven en el país y toda persona que los ama. Recuerde en

qué cloacas es derramado hoy nuestro dinero: según el presupuesto federal para el año fiscal 1968, gastaremos 4500 millones en ayuda exterior y proyectos coligados, 5300 millones en programas espaciales, 11,3 mil millones en sólo uno de los muchos, muchos departamentos que se ocupan del bienestar público, pero afirmamos que no podemos permitirnos ahorrar cuatro mil millones de dólares para salvar a nuestra juventud de la agonía de una tortura psicológica que la mutila y la trata brutalmente.

Pero, por supuesto, el verdadero motivo detrás de ese crimen social no es financiero; el tema de los costos es meramente una racionalización. El verdadero motivo puede ser detectado en la siguiente declaración realizada por el Teniente General Lewis B. Hershey, Director del Sistema de Servicio Militar Obligatorio, el 24 de junio de 1966: “no estoy preocupado por la incertidumbre que involucra mantener a nuestra ciudadanía creyendo que le debe algo a su país. Hay demasiada, demasiada gente que piensa que el individualismo tiene que ser reconocido totalmente, aun cuando los derechos del grupo se van al diablo”.

El mismo motivo fue puesto totalmente en claro en una propuesta que adelantada por el Secretario de Defensa Robert S. McNamara y que ahora es publicitada con creciente insistencia por la prensa.

El 18 de mayo de 1966, el señor McNamara dijo lo siguiente: “Tal y como están las cosas, nuestro sistema selectivo actual echa mano sólo de una minoría de hombres jóvenes elegibles. Eso es una falta de equidad. Me parece que podríamos movernos para remediar esa falta de equidad pidiéndole a cada joven de Estados Unidos que le dé dos años de servicio a su país, ya sea en uno de los servicios militares, en Cuerpos de Paz o en algún otro trabajo voluntario para el desarrollo local o en el extranjero”.

¿Trabajo “dedicado al desarrollo”? ¿Al desarrollo de quién?

Aparentemente, plantar arroz o cavar zanjas en Asia, África y Sudamérica, constituye un servicio a los Estados Unidos, pero prepararse para una carrera productiva, no lo es. Enseñar a nuestros analfabetos en regiones ignotas del mundo o en los barrios bajos de lejanas ciudades, constituye un servicio para Estados Unidos, pero ir a la universidad

no lo es. Enseñarle a los niños retrasados a tejer canastas, constituye un servicio para los Estados Unidos, pero acceder a un Ph.D. no lo es.

¿No está claro el principio que es silenciado? Desarrollarse para ser una persona productiva, ambiciosa, independiente, no es considerado como un valor para Estados Unidos; convertirse en un abyecto animal de sacrificio, lo es.

Ésta, sostengo, es una obscenidad moral.

Cualquiera que sea el país al cual pudiera aplicar tal principio, no son los Estados Unidos. No es ni la soviética Rusia donde destruyen la mente de su juventud, pero no en forma tan empalagosa, desenfrenada, de una manera tan carente de sentido.

Esa propuesta representa la esencia desnuda del altruismo en su forma pura y totalmente consistente. No se trata de sacrificar a los hombres para el supuesto beneficio del Estado, se trata de sacrificarlos en aras del sacrificio. Busca quebrantar el espíritu del hombre, destruir su mente, su ambición, su autoestima, su confianza en sí mismo, su individualidad, durante los mismos años en que está en el proceso de adquirirlos.

El globo de ensayo del Sr. McNamara no se examinó demasiado bien al principio. Hubo clamores de protesta e indignación, lo cual apremió al gobierno a publicar una apresurada desmentida. “La Administración Johnson” dijo *The New York Times* del 20 de mayo de 1966, “dejó apresuradamente en claro que al presente no tenía planes de reclutar a jóvenes estadounidenses para deberes civiles o dejar que tales deberes se conviertan en una alternativa del servicio militar”. En la misma trama de noticias decía que “los funcionarios invocados para interpretar las palabras de McNamara hicieron énfasis en que él había sugerido ‘preguntar’ más bien que ‘compeler a los jóvenes’ a prestar servicios”. Bueno, quiero insistir en que si un gobierno pretende “preguntar” en vez de “compeler”, no escoge a la Secretaría de Defensa para hacer tal “pregunta” y no lo pide en el contexto de la aprobación de una ley que se ocupa del reclutamiento para el servicio militar.

La sugerencia del “servicio voluntario” bajo una amenaza sobre la vida, es chantaje, chantaje dirigido a la juventud estadounidense en su totalidad, chantaje que exige su rendición a una explícita servidumbre.

Después de esa sugerencia inicial, obviamente, como un paso intermedio, para “poner en forma” a los animales de sacrificio, las pandillas estatistas-altruistas comenzaron a impulsar la idea del servicio social “voluntario”.

El 14 de septiembre de 1966, James Reston del *The New York Times* citó al Presidente Johnson diciendo: “Espero ver el día en que alguna forma de servicio voluntario para la comunidad, la Nación y el mundo sea tan común en Estados Unidos como ir a la escuela; cuando no haya un hombre que solamente se haya servido a sí mismo”.

La motivación de todo esto es obvia. El reclutamiento no se necesita para propósitos militares, no es necesario para la protección del país, pero los partidarios del estatismo luchan para no renunciar al poder que se les dio y al principio innominado (y precedente) que estableció, por sobre todo, para no renunciar a este principio: la vida del hombre le pertenece al Estado.

Ésta es la verdadera cuestión y la única, y no hay forma de oponerse a ella o lograr la abolición del reclutamiento sino defendiendo el principio del derecho del hombre a su vida. No hay forma de defender ese derecho sin una ideología moral-política total y coherente. Pero esa no es la manera en que los anti-ideólogos frenéticos de diferentes visiones debaten el asunto.

Son los “conservadores”, los supuestos defensores de la libertad y el capitalismo, quienes deberían oponerse a la conscripción. No lo hacen; le dan su apoyo. Al principio de la campaña electoral presidencial de 1964, Barry Goldwater hizo una sugerencia ambigua a favor de la abolición del reclutamiento, que despertó la atención esperanzada del público; pronto la descartó y dedicó su campaña a denunciar la moral de Bobby Baker. ¿Quién introdujo el asunto del reclutamiento en el debate y foco público, exigiendo su derogación? La extrema izquierda, los Vietniks y Peaceniks.

En línea con los métodos anti-ideológicos de todos los demás grupos, los Vietniks, cuya simpatía está de parte de Rusia, China y Vietnam del Norte, aúllan en contra del reclutamiento en nombre de sus “derechos individuales”, derechos individuales, aunque parezca mentira. Proclaman su derecho a escoger cuál guerra pelearán, mientras simpati-

zan con países donde el individuo incluso no tiene derecho a escoger y pronunciar un pensamiento propio. Lo que es todavía peor es el hecho de que son los únicos grupos que mencionan los derechos individuales (si los reportajes periódicos son confiables).

Pero de toda esta confusión anti-ideológica, elegiría un incidente pequeño como, moralmente, el peor. Cito de *The New York Times* del 6 de febrero de 1967:

“Líderes de 15 organizaciones estudiantiles representando los extremos políticos así como también el centro demandaron hoy la abolición del reclutamiento y el estímulo del servicio voluntario en las proyecciones humanitarias.

En una resolución final de una conferencia de dos días sobre la conscripción y el servicio militar en el Shoreham Hotel, Washington, D.C., los líderes estudiantiles declararon: ‘El sistema actual de reclutamiento con sus injusticias inherentes es incompatible con los principios tradicionales estadounidenses de la libertad individual dentro de una sociedad democrática y por esta razón la conscripción debería ser eliminada. Existe una necesidad urgente dentro de nuestra sociedad de que los jóvenes se involucren en la eliminación de males sociales como la ignorancia, la pobreza, la discriminación racial y la guerra’. Entre los que firmaron la resolución había miembros importantes de la organización izquierdista Estudiantes por una Sociedad Democrática, los derechistas Jóvenes Estadounidenses por la Libertad y la moderada Juventud y División Universitaria de la Asociación Nacional para el Desarrollo de la Gente de Color... Aunque no se llegó a ninguna unanimidad en recomendaciones concretas, el señor Chickering [patrocinador de la conferencia] dijo que creía que la mayor parte de los líderes estudiantiles favorecieron su propuesta para la creación de un sistema de servicio militar voluntario. Bajo esta propuesta... los estudiantes en los campus universitarios a lo largo de todo el país recibirán instrucciones para llenar tarjetas expresando su voluntad para servir en la obra humanitaria”.

Observe la formulación “principios tradicionales estadounidenses de la libertad individual dentro de una sociedad democrática”, en lugar de “el derecho individual a la vida”. ¿Qué es “la libertad individual dentro de una sociedad democrática”? ¿Qué es una “sociedad democrática”? “La libertad individual” no es un principio político primario y no puede ser definido, defendido, o practicado sin el principio primario de los derechos individuales. Y una “sociedad democrática”, tradicionalmente, quiere decir: el gobierno sin límites de la mayoría. Éste es un ejemplo del método por el cual los anti-ideólogos actuales obliteran el concepto de los derechos. Observe además que los líderes de los “conservadores” Jóvenes Americanos para la Libertad firmaron un documento de ese tipo.

Estos no son hombres que están siendo azotados: son hombres que toman el látigo obedientemente y se fustigan a sí mismos.

Políticamente, esa propuesta es mucho peor que el reclutamiento. El reclutamiento, al menos, ofrece la excusa de que uno sirve al país en tiempos de peligro y sus implicancias políticas quedan diluidas por una larga tradición histórica asociada con el patriotismo. Pero si los jóvenes aceptan la creencia de que es su deber pasar sus irreemplazables años formativos cultivando arroz y cargando orinales están arruinados psicológicamente y así está este país.

La misma noticia transmitía algunas estadísticas estremecedoras sobre la actitud de los universitarios en general. Citaba una encuesta conducida por la Asociación Nacional de Estudiantes en veintitrés universidades a lo largo del país. Si esa encuesta es confiable, “aproximadamente el 75 por ciento dijo que prefería el establecimiento de algún medio que permita el trabajo en los Cuerpos de Paz, en los Cuerpos de Maestros o en el Servicio Voluntario para los Estados Unidos como alternativa del servicio militar. Cerca del 90 por ciento, sin embargo, dijo que creía que el Gobierno tiene derecho a reclutar a sus ciudadanos y el 68 por ciento pensó que tal conscripción era necesaria también en períodos sin haberse declarado la emergencia nacional”.

Éste es un ejemplo, a gran escala, de lo que yo llamo “la sanción de la víctima”. Es también un ejemplo del hecho de

que los hombres no pueden ser esclavizados políticamente en tanto no han sido desarmados ideológicamente. Cuando son así desarmados, las víctimas se convierten en quienes se colocan a la cabeza del proceso de su propia destrucción.

Éste es el pantano de contradicciones que absorbe los dos temas más conspicuos del presente, Vietnam y el reclutamiento. Lo mismo es cierto de todos los demás temas y pseudo-temas que actualmente bloquean todas las vías de la comunicación pública. Y, agregando un agravio a la herida, los anti-ideólogos, que son los responsables de eso, se quejan del letargo público.

El letargo es sólo una cubierta psicológica precaria ante la confusión, el asco y la desesperación.

El país en general está amargamente disconforme con el estado de cosas, desilusionado con los eslóganes trasnochados del estado de bienestar y busca desesperadamente una alternativa, un curso de acción y un programa comprensible. La intensidad de esa necesidad puede medirse por el hecho de que un buen discurso llevó a un hombre, que nunca había tenido un cargo público, a la alcaldía de California. Los defensores del estatismo de los dos partidos, que están ahora ocupados difamando al Gobernador Reagan, están ansiosos por no ver y no dejar a otros descubrir el verdadero significado y la lección de su elección: que el país está hambriento de una voz plena de consistencia, claridad, confianza moral, que fueron las cualidades sobresalientes de su famoso discurso y las cuales no pueden ser logradas o proyectadas por consenso, buscando a los anti-ideólogos.

A partir de esta fecha, el Gobernador Reagan parece ser una figura pública promisoría, no lo conozco y no puedo hablar en nombre del futuro. Es difícil de evitar un cierto grado de escepticismo: hemos sido decepcionados demasiadas veces. Pero más allá de que esté a la altura de sus promesas o no, la necesidad, la búsqueda y la respuesta de la gente a ideas bien definidas sigue siendo un hecho y se convertirá en un hecho trágico si los líderes intelectuales de este país continúan ignorándolo.

Desde las elecciones de 1966, algunos comentaristas han estado hablando de la “oscilación” del país “hacia la derecha”. No hubo oscilación hacia la derecha (excepto, quizá,

en California), hubo sólo una oscilación contra la izquierda (si por “derecha”, queremos decir capitalismo y por “izquierda”, estatismo). Sin un programa y un liderazgo firme, coherente e ideológico, la protesta desesperada de las personas será malgastada en los callejones sin salida del mismo estatismo al que se oponen. Es inútil pelear, si uno no sabe por qué está peleando. Una tendencia meramente negativa o un movimiento de ese tipo no puede ganar, e históricamente, nunca ha ganado: no lleva a ninguna parte.

La doctrina del consenso ha logrado el opuesto exacto de su supuesta meta: en lugar de crear unidad o acuerdo, se ha desintegrado y ha atomizado el país en tal magnitud que no es posible ninguna comunicación y mucho menos un acuerdo. No es unidad, sino coherencia intelectual lo que el país necesita. Esa coherencia puede lograrse sólo a través de principios básicos, no por transigencias entre grupos de hombres a través de la primacía de ideas, no por la acción de pandillas.

La tarea de definir ideas y metas no es de la incumbencia de los políticos y no se efectiviza en el período electoral: las elecciones son meramente consecuencias. La tarea le pertenece a los intelectuales. La necesidad es más urgente que nunca.

(Postdata: De vez en cuando, recibo cartas de jóvenes pidiéndome consejos personales sobre los problemas asociados al reclutamiento. Moralmente, nadie puede dar consejos sobre un tema donde las elecciones y las decisiones no son voluntarias: “La moral acaba donde un arma comienza”. En lo que se refiere a las alternativas prácticas disponibles, lo mejor es consultar a un buen abogado.

Hay, sin embargo, un aspecto moral del asunto que necesita aclaración. Algunos jóvenes parecen estar padeciendo del malentendido que ya que el reclutamiento es una violación de sus derechos, el acatamiento a la ley del reclutamiento constituiría una sanción moral de esa violación. Éste es un error serio. Una conformidad forzada no es una sanción. Todos nosotros nos vemos forzados a cumplir con muchas leyes que violan nuestros derechos, pero con tal que abogemos por la revocación de tales leyes, nuestra conformidad no constituye su condena. Las leyes injustas tienen

que ser combatidas ideológicamente; no pueden ser combatidas o corregidas por medio de la mera desobediencia y el martirio fútil. Cito de un editorial sobre este tema en abril de 1967 de *Persuasion*: “Uno no detiene el camión arrojándose delante de él... ”)

22. SACAR PROVECHO DE LA “REBELIÓN” ESTUDIANTIL

Ayn Rand

The Objectivist Newsletter, julio, agosto y septiembre de 1965.

La así llamada “rebelión” estudiantil, que comenzó y tuvo su clímax en la Universidad de California en Berkeley, tiene un significado profundo, pero no de la clase que la mayoría de los comentaristas le han asignado. Y la naturaleza de las inexactitudes es parte de su significado.

Los eventos en Berkeley comenzaron en el otoño de 1964, ostensiblemente como una protesta estudiantil contra la orden de la administración universitaria que prohibía la actividad política y específicamente contra el alistamiento mediante la recolección de fondos y la organización de los estudiantes para la acción política fuera de la universidad, en un terreno lindero a la universidad, que le pertenecía a ésta. Afirmando que sus derechos habían sido violados, un grupito de “rebeldes” congregó a miles de estudiantes de todas las posturas políticas, incluyendo a muchos “conservadores” y asumió el título de “Movimiento por la Libertad de Expresión”. El Movimiento escenificó “sentadas” en el edificio de la administración y realizó otros actos de fuerza física, como acometidas contra la policía y la captura de un automóvil policial para usarlo como palco.

El espíritu, el estilo y los métodos de la rebelión quedan mejor ilustrados por un incidente particular. La administración universitaria llamó a una reunión masiva, a la cual asistieron dieciocho mil estudiantes y miembros de la facultad, para oír un discurso sobre la situación por parte del Presidente Universitario, Clark Kerr; había sido expresamente anunciado que durante dicha reunión no se le permitiría dirigir la palabra a ninguno de los oradores estudiantiles. Kerr intentó poner fin a la rebelión capitulando: prometió consentir la mayor parte de las demandas de los rebeldes; parecía haber puesto a la audiencia de su lado. Después de esto, Mario Savio, el líder rebelde, tomó el micrófono en un intento por asumir el control de la reunión, ignorando las reglas y el hecho de que la reunión había finalizado. Cuando Savio fue (correctamente) arrastrado fuera de la plataforma, los líderes del Movimiento por la Libertad de Expresión admitieron, abierta y alborozadamente, que ya casi habían perdido su batalla, consideraron que la habían salvado al provocar a la administración a cometer un acto de “violencia” (admitiendo de esa manera que la victoria de sus fines públicamente proclamados no era el objetivo de su batalla).

Lo que siguió fue una campaña de publicidad a nivel nacional, muy peculiar. Fue un repentino y, aparentemente espontáneo flujo de artículos, estudios, encuestas, que revelaba una extraña unanimidad de enfoque sobre varios aspectos básicos: adscribiendo al MLE la importancia de un movimiento nacional, no justificado por los hechos, enturbiando los hechos por medio de generalidades ininteligibles, concediendo a los rebeldes el estatus de portavoces de la juventud estadounidense, aclamando su “idealismo” y “su compromiso” por la acción política, aclamándolos como un síntoma del “despertar” de los estudiantes universitarios de la “apatía política”. Si acaso alguna vez gran parte de la prensa “infló un tema”, fue ésta.

Mientras tanto, lo que siguió en Berkeley fue una lucha aguda, triangular entre la administración universitaria, la Junta Directiva de Regentes y el cuerpo de profesores, una lucha tan limitadamente informada en la prensa que su naturaleza exacta permanece oculta por la niebla. Uno puede sólo sacar en claro que los Regentes estaban, aparentemen-

te, demandando una política dura hacia los rebeldes, que la mayor parte del cuerpo de profesores estaba del lado de los rebeldes y que la administración estaba atrapada a mitad del camino en el centro “moderado”.

La lucha condujo a la renuncia permanente del Canciller de la Universidad (como habían exigido los rebeldes), la renuncia temporal y posterior restablecimiento, del Presidente Kerr y, finalmente, una capitulación casi completa a favor del Movimiento por la Libertad de Expresión, con el consentimiento de la administración sobre la mayor parte de las demandas de los rebeldes (Éstas incluyeron el derecho a apoyar actos ilegales y el derecho a una libertad de palabra irrestricta en la Universidad).

Para sorpresa de los más inocentes, esto no puso fin a la rebelión: cuantas más demandas se aceptaban, más se presentaban. Cuando la administración intensificaba sus esfuerzos por aplacar el Movimiento por la Libertad de Expresión, el movimiento intensificaba sus provocaciones. La libertad de palabra irrestricta se plasmó en un “Movimiento de Lenguaje Obsceno” conformado por estudiantes que llevaban pancartas con malas palabras y difundían obscenidades por los altavoces universitarios (el Movimiento fue castigado con una amonestación suave por la mayor parte de la prensa, como si todo fuera una mera “broma de adolescentes”).

Esto, aparentemente, fue demasiado aun para aquellos que simpatizaban con la rebelión. El Movimiento por la Libertad de Expresión comenzó a perder a su grupo de seguidores y, con el tiempo, fue disuelto. Mario Savio abandonó la Universidad, declarando que él “no podía estar de acuerdo con los métodos *antidemocráticos* que la administración seguía” [Las cursivas son mías] y se retiró, supuestamente para organizar un movimiento estudiantil revolucionario ampliado a nivel nacional.

Éste es un resumen escueto de los acontecimientos como fueron informados por la prensa. Pero alguna información reveladora fue provista por voluntarios, fuera de los canales noticiosos normales, como en las columnas de cartas al editor.

Un relato elocuente apareció en una carta a *The New York Times* por Alexander Grendon, un biofísico del Laboratorio Donner, de la Universidad de California (31 de marzo de 1965):

“El Movimiento por la Libertad de Expresión siempre ha aplicado la coerción para asegurar su victoria. La ‘democracia’ de partido único, como existe en los países comunistas o partes blancas del sur, sanciona a los opositores a la línea del partido por medio del castigo. El castigo de la recalcitrante administración universitaria (y a más de 20.000 estudiantes que evitaron participar en el conflicto) fue ‘detener bruscamente la Universidad’ por medio de la fuerza física.

Capitular tal corrupción de la democracia es enseñar a los estudiantes que éstos son los métodos apropiados. El presidente Kerr capituló repetidamente...

Kerr acordó que la Universidad no controlaría “la defensa de actos ilegales”, una abstracción ilustrada por ejemplos: en un salón de conferencias universitario, un autoproclamado anarquista les informa a los estudiantes cómo hacer trampa para escapar al servicio militar; un comunista conocido a nivel nacional usa las instalaciones universitarias para condenar nuestro Gobierno en términos crueles por su acción en Vietnam, mientras que se solicitan ilegalmente fondos para sostener al Vietcong; entrega propaganda sobre el uso de marihuana, con instrucciones acerca de dónde comprarla; se distribuye abiertamente en el campus.

Aun la abstracción ‘obscenidad’ es mejor comprendida cuando uno oye a un orador, usando el equipo amplificador de la Universidad, describiendo en palabras de mal gusto sus experiencias sobre homosexualidad y relaciones sexuales grupales y recomienda esas prácticas, mientras otro sugiere que los estudiantes deberían tener la misma libertad sexual en la Universidad que los perros...

‘La negociación’ de Clark Kerr, un eufemismo de capitulación, en cada desafío deliberado de los ordenados procesos universitarios no contribuye a tener una universidad liberal sino una universidad ilegal”.

David S. Landes, Profesor de Historia de la Universidad de Harvard, hizo una observación interesante en una carta a *The New York Times* (29 de diciembre de 1964). Allí sostenía que la rebelión de Berkeley representa potencialmente

uno de los asaltos más serios sobre la libertad de cátedra en Estados Unidos, escribió:

“En conclusión, me gustaría señalar las implicancias deletéreas de esta disputa para la Universidad de California. Conozco personalmente a cinco o seis profesores que se están yendo, no por la falta de simpatía con la libertad de expresión o “la acción política”, sino porque, como uno de ellos manifestó, ¿quién quiere enseñar en la Universidad de Saigón?”.

El relato más claro y una evaluación más perceptiva fue ofrecido en un artículo en Columbia University Forum (Primavera de 1965) titulado “Lo que queda de Berkeley”, por William Petersen, Profesor de Sociología de la Universidad de California en Berkeley. Escribió:

“El primer hecho que uno debe saber acerca del Movimiento por la Libertad de Expresión es que tiene poco o nada que ver con la libertad de expresión... Si no es por la libre expresión, ¿cuál es entonces su objetivo? De hecho, por absurdo que esto pueda parecer, el tema real es tomar el poder...

Que un número pequeñísimo, unos pocos centenares de un cuerpo estudiantil de más de 27.000 alumnos pueda desestabilizar la Universidad es la consecuencia de generar agitación con mucho vigor y habilidad. Este grupo minúsculo no podría haber tenido éxito en involucrar a tantos estudiantes en el movimiento si no fuera por otros tres soportes, a veces involuntarios: apoyos extra-universitarios de distinta clase, el apoyo de la administración universitaria y el del cuerpo de profesores.

Todos los que han visto la organización eficiente, casi militar, del programa de los agitadores, tienen una base razonable para creer que se aportó personal experto y dinero para la batalla de Berkeley... alrededor de la comunidad de Berkeley una docena de ‘comités ad-hoc’ para apoyar a este o aquel elemento de la rebelión estudiantil ‘surgieron espontáneamente’, como de la nada.

El curso que siguió la administración universitaria difícilmente podría haber fomentado mejor a un cuerpo estudiantil rebelde, si hubiera sido ideada para eso. Establecer reglas dudosas y cuando son atacadas defenderlas por medio de argumentos irrazonables, es bastante malo; peor aún, la universidad no impuso a los estudiantes ninguna de las sanciones, que finalmente se evaporaron...

La obediencia a las normas se efectiviza cuando se premia adecuadamente y cuando el incumplimiento es apropiadamente castigado. Que los educadores profesionales debieron necesitar ser recordados de este axioma indica cuán profundo yacían las raíces de la crisis en Berkeley.

Pero la razón más importante por la cual los extremistas ganaron tantos seguidores entre los estudiantes, fue la actitud de los profesores. Quizá su capitulación más notoria al Movimiento por la Libertad de Expresión fue una resolución aprobada por el Senado Académico el 8 de diciembre, por la cual los profesores le hicieron saber a la Universidad no sólo que daban apoyo a todas las demandas de los radicales sino también que, efectivamente, deseaban luchar por ellos en contra de la Junta Directiva de Regentes, ya que eso era necesario. Cuando esa resolución fue aprobada por una mayoría abrumadora –824 contra 115 votos– de manera impresionante silenció a las organizaciones estudiantiles que se oponían al Movimiento por la Libertad de Expresión...

El Movimiento por la Libertad de Expresión recuerda a los frentes comunistas de los '30, pero hay varias diferencias importantes. La característica crucial es que un centro radical usa temas legítimos en forma ambigua para manipular a una gran masa. En esto es idéntica. El centro en este caso, sin embargo, no es el partido comunista disciplinado, sino un grupo heterogéneo de sectas radicales”.

El profesor Petersen enumera los varios grupos socialistas, trotskistas, comunistas y a otros involucrados. Su conclusión es:

“Los líderes radicales en el campus de Berkeley, como aquellos en las universidades latinoamericanas o asiá-

ticas, no son menos fanáticos por ser, en muchos casos, ajenos a la disciplina de un partido político formal. No están definidos por si pagan cuotas a un partido, sino por sus acciones, su vocabulario, su forma de pensar. El mejor término para describirlos, a mi parecer, es Castrosis. [Este término, explica, se aplica primordialmente a su elección de tácticas, al hecho de que] en todos ellos imitan, aspectos críticos, al movimiento a favor de Castro...

En Berkeley, los métodos provocativos aplicados no en contra de una dictadura sino en contra de la progresista, dividida y vacilante administración universitaria resultó enormemente efectiva. Cada provocación y cada victoria subsiguiente condujeron a la siguiente”.

El profesor Petersen pone fin a su artículo con una nota de advertencia:

“Por mi diagnóstico... no sólo el paciente [la Universidad] no está recuperado sino que está más enfermo que nunca. La fiebre ha disminuido temporalmente, pero la infección está propagándose y volviéndose más virulenta”.

Ahora consideremos la ideología de los rebeldes según las indicaciones dadas en la prensa. El tono general de los reportajes queda mejor expresado por un titular en *The New York Times* (15 de marzo de 1965): “La Nueva Izquierda Estudiantil: El movimiento representa a activistas serios en busca de cambios”.

¿Qué clase de cambios? No se dio ninguna respuesta específica en toda la crónica de casi una página. Simplemente “cambios”.

Algunos de estos activistas “que comparan su movimiento con una ‘revolución’, quieren que se los llame radicales. La mayoría, sin embargo, prefiere que se los llame ‘organizadores’”.

Organizadores, ¿de qué? De “gente necesitada”. ¿Para qué? No hay respuesta. Simplemente “organizadores”.

“La mayoría expresa descontenta hacia cualquier etiqueta específica y no les importa que se los llame cínicos... La gran mayoría de aquellos a quienes se les preguntó dijeron que eran tan escépticos del comunismo como de cualquier otra forma de control político... ‘Se podría decir que somos a-comunistas’, dijo uno de ellos ‘al igual que se podría decir que somos amoraes y a-casi cualquier cosa’”.

Sin embargo, hay excepciones. Una joven de la Universidad de California, una de las líderes de la revuelta de Berkeley, es citada diciendo: “En este momento el mundo socialista, aun con sus problemas, se mueve más cerca que cualquier otro país, hacia el tipo de sociedad que creo que debería existir. En la Unión Soviética, casi lo han logrado”.

Otro estudiante, de City College de Nueva York, es citado diciendo: “La Unión Soviética y todo el bloque socialista están en el camino correcto”.

En vistas al hecho de que la mayoría de los jóvenes activistas estaban activos en el movimiento por los derechos civiles y que los rebeldes de Berkeley comenzaron por esconderse detrás de la cuestión de los derechos civiles (intentando sin éxito, difamar cualquier oposición como de origen “racista”), resulta interesante leer que: “Se dice muy poco entre los activistas acerca de la integración racial. Algunos de ellos consideran que el tema es antiguo. Declaran que la integración sería tan mala como la segregación si resulta en una sociedad complaciente de clase media interracial”.

El tema central y la ideología básica de todos los activistas es: anti-ideología. Están militantemente opuestos a toda “etiqueta”, definición y teoría; proclaman la supremacía del momento inmediato y el compromiso con la acción, con la acción subjetiva y emocionalmente motivada. Su actitud anti-intelectual pasa como un destacado leitmotiv por todos los reportajes periodísticos.

Un artículo en *The New York Times Magazine* (14 de febrero de 1965) declara:

“Los amotinados de Berkeley no parecían políticos en el sentido de aquellos rebeldes estudiantiles de los turbulentos años treinta. Son demasiado sospechosos de todas las instituciones de los adultos para aceptar incondicionalmente hasta aquellas ideologías con interés de aplastar el sistema. Un anarquista o un adepto a los ‘Trabajadores Industriales del Mundo’ se esforzó por aparecer pronunciándose por una doctrina marxista. ‘Lo de ellos es alguna suerte de existencialismo político’, dice Paul Jacobs, investigador asociado del Centro para el Estudio de las Leyes y la Sociedad de la Universidad, que es uno de los que aplaudió al Movimiento por la Libertad de Expresión’. ‘Todas las etiquetas viejas están muertas...’.

Los fanáticos orgullosamente inmoderados del MLE persiguen un credo activista: que sólo el compromiso puede despojar a la vida de su vacuidad, su carencia de sentido en una gran ‘fábrica del conocimiento’ como Berkeley”.

Un artículo en *The Saturday Evening Post* (8 de mayo de 1965), refiriéndose a los diversos grupos de la juventud de izquierda, cita a un líder de los Estudiantes para una Sociedad Democrática:

‘Empezamos por rechazar a la izquierda sectaria antigua y sus viejas disputas y con un desprecio por la sociedad estadounidense, a la que vemos tan depravada. Estamos interesados en la acción directa y cuestiones específicas. No pasamos horas interminables debatiendo la naturaleza de la Rusia soviética o si Yugoslavia es el Estado de unos trabajadores degenerados’. [Y]: ‘Con sentadas vimos por primera vez la probabilidad de la participación directa en la revolución social significativa’.

En sus horas fuera de las líneas de piquetes [indica el mismo artículo], los jóvenes del P.L. [Trabajo Progresista] se ubican en los teatros experimentales y cafeterías de East Village de Manhattan. Su apetito por leer se inclina más hacia Sartre que Marx”.

Con un toque interesante de unanimidad, una encuesta en *Newsweek* (22 de marzo de 1965) cita a un joven en el otro lado del continente: “‘Estos estudiantes no leen a Marx’ dijo un líder del Movimiento de Estudiantes Libres de Berkeley. ‘Leen a Camus’”.

“Si son rebeldes”, la encuesta continúa, “son rebeldes sin una ideología y sin programas revolucionarios de largo alcance. Se reúnen para tratar asuntos, no filosofías y parecen incapaces de formular o sustentar una teoría política sistematizada de la sociedad, ya sea de izquierda o de derecha”.

“El estudiante de hoy trata de encontrarse a través de lo que hace, no de lo que piensa”, la encuesta declara explícitamente y cita algunas autoridades adultas como confirmación. “‘Lo que usted tiene ahora, como en los ‘30’, dice el editor del *New York Post* James A. Wechsler, ‘son grupos de activistas que realmente desean activar en su vida’. Pero no ideológicamente. ‘Nosotros solíamos sentarnos y debatir sobre el marxismo, pero los estudiantes de hoy están trabajando por las garantías constitucionales y la paz’”. Richard Unsworth, capellán en Dartmouth, es citado diciendo: “En el mundo universitario de hoy ‘el camino es hacer ahora y luego reflexionar sobre ese hacer, en lugar de reflexionar, luego decidir, y luego hacer, tal como era unos cuantos años atrás’”. Paul Goodman, calificado escritor, educador y “uno de los héroes de los estudiantes actuales”, es citado como aclamando al movimiento de Berkeley porque: “Los líderes de la insurrección, dice, ‘no actuaron con calma, corrieron riesgos, estaban dispuestos a ser confusos, no sabían si todo sería un éxito o un fracaso. Ahora ya no quieren mantener esa calma, quieren tomar el control” [Las cursivas son mías. Se podría rendir el mismo tributo a cualquier conductor ebrio].

El tema de “tomar el control” es repetido una y otra vez. El blanco inmediato, en apariencia, es la toma del poder en las universidades. El artículo de *The New York Times Magazine* cita a uno de los líderes del Movimiento por la Libertad de Expresión: “Nuestra idea es que la universidad esté compuesta por el cuerpo de profesores, los estudiantes, los libros y las ideas. En un sentido literal, la administración está meramente allí para asegurarse de que las aceras estén limpias. Debería ser el sirviente del cuerpo de profesores y los estudiantes”.

El clímax de esta línea particular fue una noticia en *The New York Times* (29 de marzo de 1965) bajo el título: “Los estudiantes adoptan una ‘Declaración de Derechos’”.

“Un grupo de universitarios del Este declararon aquí [en Filadelfia] este fin de semana que los administradores de la universidad no deberían ser más las amas de llaves en la comunidad educativa.

‘El colegio moderno o la universidad’, dijeron, ‘debería ser dirigida por los estudiantes y los profesores; los administradores harían mantenimiento, trabajo de oficinas y de personal de seguridad cuyo propósito es implementar la voluntad del cuerpo de profesores y de los estudiantes’”.

Un manifiesto en este sentido se adoptó en una reunión realizada en la Universidad de Pennsylvania a la cual asistieron 200 jóvenes...

“... de 39 universidades de las áreas de Filadelfia, Nueva York, Harvard, Yale, Universidad de California en Berkeley y de las facultades en el Medio Oeste.

Un tema recurrente en la reunión fue que las facultades y las universidades se habían convertido en sirvientes del ‘establishment financiero, industrial y militar’ y que los estudiantes y el cuerpo de profesores eran ‘vendidos de cualquier manera’ por los administradores.

Entre las provisiones del manifiesto había declaraciones acerca de la libertad para asociarse, organizar o mantener reuniones de cualquier organización... la abolición de los derechos de matrícula; el control de la aplicación de la ley por los estudiantes y el cuerpo de profesores; el cierre del Cuerpo de Entrenamiento de los Oficiales de Reserva; la abolición de los juramentos de lealtad; el control del cuerpo de profesores y de los estudiantes sobre el plan de estudios...”.

El método usado para adoptar ese manifiesto es iluminador: “Aproximadamente 200 estudiantes asistieron a la reunión, 45 permanecieron hasta el final cuando la ‘Declara-

ción de Derechos Estudiantiles' fue aprobada". Eso en cuanto a "los métodos democráticos" y el derecho de los activistas al título de portavoces de la juventud estadounidense.

¿Qué significado es asignado a la rebelión estudiantil por todos estos informes y por las autoridades que ellos eligen citar? El coraje moral no es una característica de la cultura actual, pero en ningún otro asunto contemporáneo la cobardía moral se ha revelado de forma tan desnuda, tan desagradable. No sólo carecen, la mayoría de los comentaristas, de una evaluación independiente de los hechos, no sólo toman la palabra de los rebeldes, sino que de todos los reclamos de los rebeldes, es lo más superficial, irrelevante y, por consiguiente, lo más seguro, lo que eligen sostener y aceptar como causa de la rebelión: el reclamo de que las universidades han crecido "demasiado".

Como si hubieran aparecido como hongos, de la noche a la mañana, la magnitud de las universidades es de pronto condenada abiertamente por consenso como un problema nacional y se las culpa del "desasosiego" de los estudiantes, cuyos motivos son aclamados como "idealismo" joven. En la cultura actual, siempre ha sido seguro atacar la "magnitud". Y dado que el tema sin sentido del mero tamaño por mucho tiempo ha servido como forma de evadir los verdaderos temas, en todos lados y todos los grupos políticos, se ha agregado una nueva frase pegadiza a la lista de la "Gran Empresa", el "Gran Trabajo", el "Gobierno grande", etc.: "La Gran Universidad".

Para una audiencia más sofisticada, la revista socialista *The New Leader* (21 de diciembre de 1964) ofrece una valuación freudiana-marxista adscribiendo la rebelión primordialmente a "la alienación" (citando a Savio: "En cierta forma las personas están siendo distanciadas de algo") y a "la rebelión generacional" ("Espontáneamente el idioma natural de la protesta política estudiantil fue el de la protesta sexual contra el administrador universitario severo que gobernó en lugar del padre").

Pero el premio por expresar la esencia intelectual-moral de la cultura actual debería dirigirse al Gobernador Brown de California. Recuerde que la Universidad de California es una institución estatal, que sus Regentes son designa-

dos por el Gobernador y que, por consiguiente, constituyen el objetivo extremo de la rebelión, incluyendo todas sus manifestaciones, desde la violencia física hasta el lenguaje obsceno.

“¿Hemos hecho a nuestra sociedad segura para los estudiantes con ideas? [Dijo el Gobernador Brown en una cena en el campus universitario] No. Los estudiantes han cambiado pero la estructura de la universidad y sus actitudes hacia sus estudiantes no han avanzado al mismo paso que ese cambio.

Por consiguiente, algunos estudiantes sintieron que tenían derecho a ir por fuera de la ley para obtener el cambio por la fuerza. Pero al hacerlo, exhibieron la cumbre de la hipocresía idealista [las cursivas son mías]. Por un lado, abogaban por la Constitución Federal, demandando sus derechos a la política. Pero al mismo tiempo, descartaron el principio del debido proceso inclinándose en favor de la acción directa.

Al hacerlo, estuvieron tan desacertados como la universidad. Éste, entonces, es el gran reto que enfrentamos, el reto del cambio”.¹

Considere el hecho de que el Gobernador Brown es generalmente considerado como un poderoso jefe del ejecutivo y, por los republicanos de California, como un adversario formidable. Considere el hecho de que “según el Sondeo de Opinión Pública de California, 74 por ciento de la gente desapruueba el movimiento estudiantil de protesta en Berkeley”.² Luego observe que el Gobernador Brown no se atrevió a denunciar un movimiento conducido o manipulado por un grupo de cuarenta y cinco estudiantes y que se sintió complacido por moderar el término “hipocresía” con el adjetivo “idealista”, creando así una de las combinaciones más extrañas en el vocabulario de elusión actual.

Ahora observe que en toda esa masa de comentarios, valoraciones, e interpretaciones (incluyendo la encuesta gravitante en *Newsweek* que ofreció estadísticas de cada aspecto imaginable de la vida de la Universidad), no se dijo ni una palabra acerca del contenido de la educación moderna, acerca de la

naturaleza de las ideas que están siendo inculcadas por las universidades actualmente. Cada pregunta posible fue expuesta y considerada, excepto: ¿Cómo se les enseña a pensar a los estudiantes? Esto, aparentemente, fue lo que nadie intentó desafiar.

Esto es lo que nosotros ahora procederemos a discutir.

Si un dramaturgo tuviese la capacidad de convertir las ideas filosóficas en personas reales, de carne y hueso, e intentara crear las encarnaciones andantes de la filosofía moderna, el resultado serían los rebeldes de Berkeley.

Estos “activistas” son tan total, literal, leal, devastadoramente producto de la filosofía moderna que alguien debería gritar en todas las administraciones universitarias y en los cuerpos de profesores: “¡hermanos, ustedes lo pidieron!”.

La humanidad no podría esperar permanecer ilesa después de decenios de exposición a la radiación de escombros intelectuales tales como: “La razón es impotente para conocer cómo son las cosas; la realidad es incognoscible, la certeza es imposible, el conocimiento es mera probabilidad, la verdad es aquello que funciona, la mente es una superstición, la lógica es una convención social, la ética es cuestión de compromiso subjetivo hacia un postulado arbitrario”. Y las mutaciones consiguientes son esas criaturas jóvenes deformadas que gritan, en medio de su terror crónico, que no saben nada y que quieren regir todo.

Si ese dramaturgo redactase una película, él justificadamente la podría titular “Mario Savio, Hijo de Emmanuel Kant”.

Con excepciones inusuales y académicamente desatendidas, el “pensamiento filosófico prevaleciente” que se palpa dentro de cada aula, tema y cerebro de las universidades del presente, es: el agnosticismo epistemológico, el irracionalismo declarado, el subjetivismo ético. Nuestra época está en presencia del clímax último, el aprovechamiento de un largo proceso de destrucción, el final del camino trazado por Kant.

Desde que Kant divorció la razón de la realidad, sus descendientes intelectuales diligentemente han ensanchado la brecha. En nombre de la razón, el pragmatismo estableció una visión de corto plazo como perspectiva iluminada de la vida, descartando el contexto como regla de la epistemología, la conveniencia como principio de moral y el subjetivismo colectivo como sustituto de la metafísica. El positivis-

mo lógico lo llevó más allá y, en nombre de la razón, elevó la inmemorial psico-epistemología de los abogados picapleitos al estatus de un sistema epistemológico científico, proclamando que el conocimiento consiste en manipulaciones lingüísticas. Tomando esto con seriedad, el análisis lingüístico declaró que la tarea de la filosofía no es para identificar los principios universales, sino para decir lo que tratan de decir las personas cuando hablan, las cuales son, de otra manera, incapaces de saber (lo cual, para esa época, era cierto en los círculos filosóficos). Éste fue el golpe final para la filosofía rompiendo sus amarras y yendo a la deriva, como un globo más liviano que el aire, perdiendo cualquier semblanza de conexión con la realidad y toda relevancia con los problemas de la existencia del hombre.

No importa con cuánta cautela los defensores de tales teorías evadieran cualquier referencia a la relación entre teoría y práctica, no importa cuán tímidamente pusieron el máximo empeño en tratar la filosofía como un salón de belleza o una sala de juegos, la cuestión es que los jóvenes fueron a la universidad con el objeto de adquirir el conocimiento teórico para guiarlos en la acción práctica. Los maestros de filosofía evadieron las preguntas acerca de la aplicación de sus ideas a la realidad, por medios tales como declarar que “la realidad es un término sin sentido”, o afirmando que la filosofía no tiene otro propósito aparte del divertimento de elaborar “construcciones arbitrarias”, o instando a los estudiantes a atemperar cada teoría con el “sentido común”, sentido común que ellos habían pasado incontables horas intentando invalidar.

Como consecuencia, un estudiante salía de una universidad moderna con el siguiente sedimento dejado en su cerebro por sus cuatro a ocho años de estudio: la existencia es una inexplorada jungla incognoscible, el miedo y la incertidumbre son el estado permanente del hombre, el escepticismo es señal de madurez, el cinismo es señal de realismo y, sobre todo, la característica distintiva de un intelectual es la negación del intelecto.

Cuando y si es que los tratadistas académicos añadían algún pensamiento a los resultados prácticos de sus teorías, estuvieron predominantemente unidos para afirmar que la incertidumbre y el escepticismo son rasgos socialmente

valiosos que conducirían a la tolerancia de las diferencias, la flexibilidad, el ajuste “social” y la voluntad hacia el compromiso. Algunos llegaron inclusive a sostener explícitamente que la certeza intelectual es la señal de una mentalidad dictatorial y que la duda crónica, la ausencia de convicciones firmes, la falta de absolutos, es la garantía de una sociedad pacífica, democrática.

Calcularon mal.

Se ha dicho que la dicotomía de Kant condujo a dos líneas de filósofos kantianos, ambas aceptando sus premisas básicas, pero escogiendo lados opuestos: aquellos que escogieron la razón, abandonando la realidad y aquellos que escogieron la realidad, abandonando la razón. Los primeros entregaron el mundo a los segundos.

El recolector de los esfuerzos de los racionalistas kantianos, el receptor de la quiebra desordenada del sofismo, casuística, esterilidad y trivialidad abismal a la cual habían reducido la filosofía, fue el Existencialismo.

El existencialismo, en esencia, consiste en señalar la filosofía moderna y declarar: “¡ya que ésta es la razón, al infierno con ella!”.

A pesar del hecho de que los analistas pragmáticos-positivistas habían obliterado la razón, los existencialistas los aceptaron como defensores de la razón, mostrándolos al mundo como ejemplos de racionalidad, y procedieron a rechazar la razón de plano, proclamando su impotencia, rebelándose contra su “fracaso”, clamando por un regreso a la realidad, a los problemas de la existencia humana, a los valores, a la acción; a valores subjetivos y la acción no pensada. En nombre de la realidad, proclamaron la supremacía moral de los instintos, deseos, sentimientos y los poderes cognitivos de los estómagos, músculos, riñones, corazones, sangre. Fue una rebelión de cuerpos sin cabeza.

La batalla no ha terminado. Los departamentos de filosofía de las universidades, actualmente son el campo de batalla de una lucha que, de hecho, es sólo una riña familiar entre analistas y existencialistas. Su progenie son los activistas de la rebelión estudiantil.

Si estos activistas escogen la política de “hacer y luego reflexionar sobre lo hecho”, ¿no les ha enseñado el pragma-

tismo que la verdad debe ser juzgada por las consecuencias? Si “parecen incapaces de formular o sostener una teoría política sistematizada de la sociedad” empero gritan con altanería moral que se proponen lograr sus metas sociales por medio de la fuerza física, ¿no les ha enseñado el positivismo lógico que las proposiciones éticas no tienen significado cognitivo y son meramente un informe sobre los sentimientos de uno o el equivalente a eyaculaciones emocionales? Si ellos son salvajemente ciegos a todo menos al momento inmediato, ¿el Positivismo Lógico no les ha enseñado que de nada se puede afirmar su existencia con certeza? Y mientras los analistas lingüísticos están ocupados demostrando que “el gato está sobre la alfombra” no significa que “la alfombra” es un atributo de “el gato” ni que “sobre la alfombra” es el género al cual “el gato” pertenece, ni aun que “el gato” se iguala a “sobre la alfombra”; ¿produce algún asombro que los estudiantes asalten el campus de Berkeley con pancartas donde se inscribió “Huelga ahora, analizar más tarde”? (este eslogan es citado por el Profesor Petersen en Columbia University Forum).

El 14 de junio, CBS televisó un documental desordenado, incoherente, ininteligible y por estas mismas razones, auténtico y significativo, titulado *The Berkeley Story*. Hay un método en toda clase de locura y para aquellos familiarizados con la filosofía moderna, ese documental fue como un despliegue de espejos de atracción secundaria deshaciéndose en reflejos sinuosos y ecos aleatorios de la carnicería perpetrada en las salas de tortura académicas de la mente.

“Nuestra generación no tiene ideología”, declaró el primer muchacho entrevistado, en el tono desafiante y odioso alguna vez reservado para decir: “¡Abajo con Wall Street!”, proyectando claramente que ahora los llamados Robber Barons no son el enemigo; la mente lo es. La generación mayor, explicó desdeñosamente, tenía “una pequeña píldora fantástica”, pero la píldora no funcionó y meramente “dañó de gravedad sus corazones”. “Nosotros no creemos en píldoras” sentenció.

“Hemos aprendido que no hay reglas absolutas” dijo una joven, precipitada y a la defensiva, como si pronunciara un axioma y procedió a explicar inarticuladamente, con la ayuda de gestos apuntando a su interior, que “hacemos reglas para

nosotros” y que lo que sirve para ella puede no servir a otros.

Una chica describió sus clases como “palabras, palabras, palabras, escritos, escritos, escritos” y calmada, pero en un tono de desesperación auténtica, dijo que ella se detuvo a veces a preguntarse: “¿Qué estoy haciendo aquí? No aprendo nada”.

Una joven apasionada que hablaba con soltura, sin nunca terminar realmente una frase ni formular una observación, denunciaba a la sociedad en general, tratando de decir que, ya que las personas son productos sociales, la sociedad ha hecho un mal trabajo. En la mitad de una frase, se detuvo e incluyó, como un aparte casual: “Sin importar el camino que yo tome, sigo siendo un producto”. Ella lo dijo con la seriedad simple de un niño meticuloso admitiendo un hecho evidente de la naturaleza. No era una actuación: la pobre criaturita lo decía en serio.

El desconcierto desvalido en la cara de Harry Reasoner, el locutor, cuando intentó resumir lo que había presentado, fue una indicación fluida de por qué la prensa es incapaz de manejar correctamente la rebelión estudiantil. “Ahora –con tono de inmediatez–, cualquier situación debe ser solucionada ahora”, dijo incrédulamente, describiendo la actitud de los rebeldes, sin alabar ni culpar, en el tono débilmente asombrado, débilmente indefenso de un hombre incapaz de creer que ve salvajes corriendo sueltos por las instalaciones de una de las grandes universidades de Estados Unidos.

Tales son los productos de la filosofía moderna. Ellos son la clase de estudiantes que son demasiado inteligentes como para no ver las consecuencias lógicas de las teorías que les han sido enseñadas, pero no lo suficientemente inteligentes ni independientes como para ver a través de las teorías y rechazarlas.

Así es que gritan su desafío contra “el Sistema”, sin darse cuenta de que son sus alumnos más consistentemente dóciles, que la suya es una rebelión contra el status quo mediante sus arquetipos, contra el establishment intelectual por sus robots que se han tragado cada premisa desgastada de los socialdemócratas del ‘30, incluyendo las muletillas del altruismo, la dedicación a “la gente necesitada”, tomando una causa convencional tan segura como “la guerra contra la pobreza”. Una rebelión que esgrime estandartes inscritos

con frases trilladas no es un espectáculo muy convincente ni muy edificante.

Como en cualquier movimiento, hay obviamente una mezcla de motivos involucrados: están los pequeños sinvergüenzas del intelecto, quienes han encontrado una mina de oro en la filosofía moderna, quienes se deleitan argumentando a favor del hecho y dejando confusos a los adversarios por medio de paradojas prefabricadas; están los jugadorcitos de roles, quienes se sofistican como héroes y disfrutan del desafío por el hecho del desafío; están los nihilistas, quienes, movidos por un odio profundo, buscan nada menos que la destrucción por el hecho de la destrucción; están los dependientes sin esperanzas, quienes tratan de pertenecer a cualquier grupo de gente que acepte contarlos entre ellos; y están los vándalos comunes y corrientes, quienes están siempre allí, en los alrededores de cualquier acción de multitudes que huelga a problemas. Sea cual fuere la combinación de motivos, la neurosis está impresa en mayúsculas en todo el movimiento, ya que no hay tal cosa como rechazar la razón a través de un error candoroso del saber. Pero, ya sea que las teorías de la filosofía moderna sirvan meramente de pantalla, como mecanismo de defensa, como una racionalización de la neurosis o sean en parte, su causa, el hecho es que la filosofía moderna ha destruido lo mejor en estos estudiantes y ha fomentado lo peor.

La gente joven busca una visión comprensiva de la vida, es decir, una filosofía, en la que buscan significados, propósitos, ideales y la mayor parte de ellos acepta lo que obtiene. Estando en su adolescencia e inicios de los veinte la mayoría de las personas busca respuestas filosóficas y fija sus premisas, para bien o mal, para el resto de sus vidas. Algunos nunca alcanzan esa etapa; algunos nunca renuncian a la búsqueda; pero la mayoría es accesible a la voz de la filosofía por unos pocos años. Estos últimos son las víctimas permanentes, si no inocentes, de la filosofía moderna.

No son pensadores independientes ni creadores intelectuales; son incapaces de contestar o resistir el diluvio de mistificaciones modernas. Así es que algunos se dan por vencidos, después de uno o dos cursos incomprensibles, convencidos de que pensar es un desperdicio de tiempo y se convierten en cínicos letárgicos o autómatas embrutecidos para cuando al-

canzan los veinticinco. Otros aceptan lo que oyen; lo aceptan ciega y literalmente; éstos son los activistas del presente. Y no importa qué motivos complicados los mueva ahora, cada maestro de filosofía moderna debería sobresaltarse en su presencia, si es que él todavía está dispuesto a darse cuenta de que es por medio de lo mejor que hay en ellos, por su retorcidas, precarias búsquedas de ideas que él los ha convertido en pequeñas monstruosidades grotescas.

Ahora, ¿qué les ocurre en las universidades modernas a las mejores mentes, a los estudiantes que están por encima de la inteligencia promedio y que están realmente deseosos de aprender? Lo que hallan y tienen que soportar es un proceso largo, lento de tortura psico-epistemológica.

Directa o indirectamente, la influencia de la filosofía fija los métodos y estándares epistemológicos de la enseñanza para todos los departamentos, tanto en las ciencias físicas como también en las humanidades. La consecuencia, hoy, es que tenemos un caos de antojos subjetivos que establecen los criterios de lógica, comunicación, demostración, evidencia, prueba, la cual difiere de clase a clase, de maestro a maestro. No hablo de una diferencia en la perspectiva o el contenido, sino de la ausencia de principios epistemológicos básicos y la diferencia consiguiente en el método de funcionar requerido por la mente de un estudiante.

Es como si cada curso fuera dictado en un idioma diferente, cada uno requiriendo que uno piense exclusivamente en ese idioma, sin que ninguno proporcione un diccionario. El resultado, hasta el grado que uno podría acceder, es la desintegración intelectual.

Añada a esto, la oposición a “la edificación del sistema”, es decir, la integración del conocimiento; con el resultado de que el material enseñado en una clase contradice el material enseñado en las otras, cada tema pendiendo en un vacío y hasta siendo aceptado fuera de contexto, mientras algunas preguntas en relación a las formas de integrarlo son rechazadas, desacreditadas y desalentadas.

Agregue a esto, la aglomeración arbitraria, sin sentido, casual de la mayoría de los programas de estudio, la ausencia de una estructura jerárquica del conocimiento, cierto orden, cierta continuidad o justificación razonada, la confusión de cursos sobre minucias fuera de contexto y estudios fuera de enfoque, la

incomprensibilidad omnipresente, la arrogantemente confesada irracionalidad y, en consecuencia, la necesidad de aprender de memoria, en vez de aprender, recitar, en vez de entender, mantener en la mente la cacofonía de una jerga indefinida lo suficientemente larga como para aprobar el siguiente examen.

Sume a esto, que los profesores que se rehúsan a responder preguntas, profesores que contestan mediante la evasiva y el ridículo, profesores que convierten sus clases en reuniones informales para discutir sobre la premisa de que “estamos aquí para reflexionar juntos”, profesores que dan conferencias, pero en nombre del “anti-dogmatismo,” sin tomar posición, que no expresan su punto de vista y dejan a los estudiantes en un laberinto de contradicciones sin pistas para encontrar una solución, profesores que asumen una postura e invitan a los estudiantes a hacer comentarios pero luego penalizan a los disidentes por medio de calificaciones inferiores (en particular en los cursos políticos).

Añada a esto, la cobardía moral de la mayoría de las administraciones universitarias, la política de neutralidad moral permanente, de transigir sobre cualquier cosa, de evadir cualquier conflicto cueste lo que cueste, y el conocimiento de los estudiantes de que la peor injusticia del aula permanecerá sin corregirse, que ninguna apelación es factible y que no se hallará ninguna justicia en ningún lugar.

Sí, por supuesto, hay excepciones, hay educadores competentes, mentes brillantes y hombres racionales en los currículos universitarios, pero son absorbidos por la corriente principal que, desbocada de irracionalidad y demasiadas veces derrotada por el pesimismo desesperado de la frustración amarga, es, por mucho tiempo, reprimida.

Y más aún, la mayoría de los profesores y los administradores son mucho más competentes y racionales como individuos que lo que son en su desempeño colectivo. La mayor parte de ellos se percata y privadamente se queja, de los males del mundo educativo actual. Pero cada uno de ellos se siente individualmente impotente ante la atrocidad del problema.

Así es que culpan a algún poder anónimo, incorpóreo, casi místico, al cual ellos denominan “Sistema” y muchos de ellos lo consideran parte de un sistema político, específicamente, del capitalismo. No caen en la cuenta de que hay sólo

una disciplina humana que permite a los hombres ocuparse de los problemas en gran escala, que tiene la virtud de integrarse y unificar las actividades humanas y que esa disciplina es la filosofía, a la cual han colocado preferentemente a operar para desintegrar y destruir su trabajo.

¿Qué produce todo esto en las mentes de los mejores estudiantes? La mayoría de ellos resiste sus años de universidad con la determinación cercenada de quien debe cumplir una pena de prisión. Las cicatrices psicológicas que adquieren durante el proceso son incalculables. Pero luchan como mejor pueden para conservar su aptitud para pensar, sintiendo débilmente que la esencia de la tortura es un asalto sobre su mente. Y lo que sienten hacia sus escuelas se extiende desde la desconfianza al resentimiento, al desprecio y al odio, entrelazado con un sentido de agotamiento y aburrimiento muy doloroso.

En magnitudes diversas y diferentes grados de percepción consciente, estos sentimientos son compartidos por toda la pirámide del cuerpo estudiantil, desde la cima intelectual hasta los del fondo. Ésta es la razón por la que el puñado de rebeldes de Berkeley pudo atraer a miles de estudiantes que no percibieron en un principio la naturaleza de quienes los unían y que se retiraron cuando esto se hizo ostensible. Esos estudiantes fueron movidos por una frustración desesperada, incoherente, por una necesidad de protestar, sin saber en contra de qué, por un deseo ciego de castigar a la Universidad de alguna manera.

Le pregunté a un pequeño grupo de estudiantes inteligentes en una de las mejores universidades de Nueva York, que eran ideológicamente opuestos a los rebeldes, si lucharían por la administración universitaria, si la rebelión llegara a su universidad. Todos ellos lo negaron con sus cabezas, con sonrisas apenas perceptibles, sabias, amargas.

La impotencia filosófica de la generación mayor es la razón por la cual las autoridades adultas –desde la administración de Berkeley hasta los comentaristas sociales, hasta la prensa, hasta el Gobernador Brown– fueron incapaces de adoptar una actitud firme y no hubo respuesta racional a la rebelión de Berkeley. De acuerdo a las premisas de la filosofía moderna, la lógica estaba de parte de los rebeldes. Contestarles requeriría de una reevaluación filosófica total,

hasta las premisas básicas, lo cual ninguno de esos adultos se atrevería a intentar.

De ahí, el espectáculo increíble de la fuerza bruta, los métodos de un matón y la irracionalidad militantemente explícita llevada a un campus universitario y estando agrupados por concesiones vagas, inciertas, apologéticas, generalidades rancias, perogrulladas evasivas de los supuestos defensores de la ley y el orden académico.

En una sociedad civilizada, la declaración de un estudiante diciendo que rechaza la razón y que plantea actuar fuera de los límites de la racionalidad, sería tomada como argumento suficiente para su expulsión inmediata y más aún si pasase a involucrarse con una acción pandillera y violenta en un campus universitario. Pero las universidades modernas desde hace mucho tiempo han perdido el derecho moral a oponerse a lo primero y son, por consiguiente, impotentes contra lo segundo.

La rebelión estudiantil es una demostración elocuente del hecho de que cuando los hombres abandonan la razón, abren la puerta a la fuerza física como única alternativa y consecuencia inevitable.

La rebelión es también una de las refutaciones más evidentes de la discusión de aquellos intelectuales que afirmaron que el escepticismo y la duda crónica conducirían a la armonía social.

Cuando los hombres reducen sus virtudes a lo aproximado, el mal adquiere la fuerza de un absoluto; cuando la inflexible lealtad a un propósito es abandonada por los virtuosos, la recogen los malvados y lo que resulta es el espectáculo indecente de un bien rastrero, regateador, traicionero y un mal altanero, seguro e intransigente (*La rebelión de Atlas*).

¿Quiénes pueden beneficiarse con esa rebelión? La respuesta descansa en la naturaleza y fines de su liderazgo.

Si distintos integrantes de los rebeldes universitarios son víctimas, al menos en parte, esto no puede decirse de sus líderes. ¿Quiénes son sus líderes? Cualquiera y todos los grupos estatistas-colectivistas que revolotean, como buitres, sobre los restos del capitalismo, esperando saltar sobre el animal muerto y acelerar su final, siempre que sea posible. Su objetivo de mínima

es precisamente “crear problemas”, para menoscabar, confundir, desmoralizar, destruir. Su objetivo final es asumir el control.

Para tal liderazgo, los rebeldes de la universidad son meramente carne de cañón, conquistados para exhibir sus cuellos sin cabeza, para pelear en los campus, para ir a la cárcel, para perder sus carreras y su futuro y eventualmente, si el liderazgo tiene éxito, para pelear en las calles y perder sus vidas “no absolutas”, para abrir camino a la dictadura absoluta de quienquiera que sea el más sangriento entre los matones que se pelean por el poder. Jóvenes tontos que se rehúsan a mirar más allá del inmediato “ahora”, sin tener forma de conocer las metas de largo alcance a las que ellos sirven.

Los comunistas estaban involucrados, entre otros, pero como los demás, fueron meramente los manipuladores, no la causa, de la rebelión estudiantil. Éste es un ejemplo del hecho de que cada vez que ganan, ganan por inacción como gérmenes alimentándose de las úlceras de un cuerpo que se desintegra. No crearon las condiciones que destruyen a las universidades estadounidenses, no crearon a las hordas de adolescentes amargados, sin objetivo, neuróticos, pero saben cómo atacar por entre las ulceraciones que sus adversarios se empeñan en eludir. Son ideólogos profesionales y no es difícil para ellos moverse hacia un vacío intelectual y ahorcar por sus contradicciones a los defensores serviles de la “antiideología”.

Para su heterogéneo liderazgo izquierdista, la rebelión estudiantil es parte de un plan tentativo para probar las reacciones del público, una especie de medición de la temperatura cultural. Es una prueba de cuánto pueden llevarse y qué tipo de oposición encontrarán.

Para el resto de nosotros, es una exhibición preliminar en miniatura, en el microcosmos del mundo académico, de lo que está por ocurrirle a todo el país, si permanecen sin cuestionar los actuales remanentes de la tendencia cultural.

El país en general es un espejo de sus universidades. El resultado práctico de la filosofía moderna es la economía mixta del presente con su nihilismo moral, su rango del pragmatismo del momento, su ideología anti-ideológica y su recurso verdaderamente vergonzoso de la noción del “gobierno por consenso”.

El dominio por los grupos de presión es meramente el preludio, el condicionamiento social para el mando de la masa. Una vez que un país ha aceptado la obliteración de los principios morales, de los derechos individuales, de la objetividad, de la justicia, de la razón y se ha sometido al mando de la fuerza bruta legalizada, no tarda en darse la eliminación del concepto de lo “legal”. ¿Quién va a resistirlo y en nombre de qué?

Cuando los números son sustituidos por la moralidad y ningún individuo puede reclamar un derecho, pero cualquier pandilla puede hacer valer el deseo que sea, cuando la transigencia es la única política esperada de aquellos en el poder y la preservación de la “estabilidad” del momento, de paz a cualquier precio, es su única meta, el ganador, necesariamente, es quienquiera que presente las demandas más injustas e irracionales; el sistema sirve de invitación manifiesta para hacerlo. Si no hubiese comunistas u otros secuaces en el mundo, tal sistema los crearía.

Cuanto más comprometido está un funcionario con la política de la transigencia, menos capaz es para resistir cualquier cosa: ceder es su respuesta “instintiva” en cualquier emergencia, su principio básico de conducta, lo cual hace de él una presa fácil.

En este sentido, el extremo de la superficialidad ingenua fue alcanzado por esos comentaristas que expresaron asombro de que la rebelión estudiantil hubiera escogido a Berkeley como su primer campo de batalla; y al presidente Kerr como su primer blanco a pesar de su registro como “socialdemócrata” y como un “mediador y árbitro” renombrado. “Irónicamente, alguno de los voceros estudiantiles menos maduros... intentó describir al señor Kerr como el administrador anti-progresista” dijo un editorial de *The New York Times* (11 de marzo de 1965). “Esto era, por supuesto, absurdo en vista de la larga y valiente batalla del señor Kerr por defender la libertad de cátedra y los derechos de los estudiantes haciendo frente a esas presiones de extrema derecha que abundan en California”. Otros comentaristas describieron al señor Kerr como una víctima inocente atrapada entre las presiones conflictivas de los “conservadores” de la Junta Directiva de Regentes y los “socialdemócratas” en el cuerpo de profesores. Pero, en el hecho y en la lógica, el centro del

camino no puede conducir a ningún otro destino final y está claro que los rebeldes escogieron a Clark Kerr como su primer blanco, no a pesar de, sino por su historial.

Ahora proyecte qué pasaría si la técnica de la rebelión de Berkeley se repitiera a escala nacional. En contra de la creencia fanática de sus defensores, la transigencia no satisface, pero tampoco decepciona a todos; no conduce a la realización general, sino a la frustración general; aquellos que intentan ser todo para todos los hombres, terminan no siendo nada para nadie. Y más: La victoria parcial de un reclamo injusto alienta al demandante a intentar aún más; la derrota parcial de un reclamo justo, desalienta y paraliza a la víctima. Si una pandilla decidida, disciplinada de partidarios del estatismo asaltara los remanentes desmoronados de una economía mixta, proclamando atrevida y explícitamente las tesis colectivistas que el país había aceptado por omisión tácita, ¿qué resistencia encontrarían? La mayoría desanimada, desmoralizada, irritada, permanecería letárgicamente indiferente ante cualquier evento público. Y muchos respaldarían a la pandilla, al principio, movidos por una frustración desesperada, incoherente, por una necesidad de protestar, no sabiendo cabalmente en contra de qué, por un deseo ciego de lanzar un golpe fuerte en cierta forma en medio de la desesperación sofocante por el estado de cosas.

¿Quién se sentiría moralmente inspirado para pelear por el “consenso” de Johnson? ¿Quién luchó por las frases trilladas sin objetivo del gobierno de Kerensky en Rusia, de la República de Weimar en Alemania, del gobierno nacionalista en China?

Pero no importa qué tan malamente desmoralizado y filosóficamente desarmado pudiera estar un país, tiene que alcanzar un cierto punto psicológico crítico antes de que pueda ser empujado desde un estado de semilibertad a rendirse ante una dictadura lisa y llana. Y éste fue el propósito ideológico principal de los líderes de la rebelión estudiantil, quienesquiera que ellos fueron: *condicionar al país a aceptar la fuerza como el medio de decidir las controversias políticas.*

Observe los precedentes ideológicos que los rebeldes de Berkeley se esforzaron por cimentar: todos ellos involucraban la abrogación de los derechos y la propugnación de la fuerza.

Estas nociones han sido anunciadas, pero su significado ha sido mayormente ignorado y ha quedado sin respuestas.

1. La idea central fue el intento por hacer que el país aceptara la desobediencia civil masiva como una herramienta adecuada y válida de acción política. Este intento se realizó en forma repetida con respecto al movimiento de los derechos civiles. Pero allí el asunto era confuso por el hecho de que los negros fueron las víctimas de la injusticia legalizada y, por consiguiente, la cuestión de violar la legalidad no se aclaró inequívocamente. El país lo tomó como una pelea por la justicia, no como un asalto sobre la ley.

La desobediencia civil puede ser justificable, en algunos casos, cuando y si un individuo desobedece una ley para traer un asunto a los tribunales, como un caso experimental. Tal acción implica respeto por la legalidad y una protesta dirigida sólo contra una particular ley sobre la cual el individuo busca una oportunidad para probar que es injusta. Lo mismo es cierto de un grupo de individuos cuando y si los riesgos involucrados son suyos.

Pero no hay justificación, en una sociedad civilizada, para el tipo de desobediencia civil masiva que implica la violación de los derechos de otros, más allá de si el objetivo de los manifestantes es bueno o malo. El fin no justifica los medios. Los derechos de nadie pueden ser obtenidos por la violación de los derechos de otros. La desobediencia masiva es un asalto sobre el concepto de derecho: es el desafío de una turba a la legalidad como tal.

La ocupación por la fuerza de la propiedad de otro hombre o la obstrucción de una vía pública es una violación tan patente de los derechos que un intento por justificarla se convierte en una abrogación de la moral. Un individuo no tiene derecho a hacer una “sentada” frente a la casa o la oficina de una persona con quien está en desacuerdo y este no adquiere tal derecho uniéndose a una pandilla. Los derechos no son cuestión de cantidades y no puede haber tal cosa, en la ley o en la moral, como las acciones prohibidas para un individuo, pero permitidas a una multitud.

El único poder de una multitud contra un individuo, es la mayor fuerza muscular, o sea, la fuerza simple, bruta y física. El intento por solucionar los problemas sociales por

medio de la fuerza física es lo que una sociedad civilizada impide. Los defensores de la desobediencia civil masiva admiten que su propósito es la intimidación. Una sociedad que tolera la intimidación como una forma de aquietar las disputas, la intimidación física de algunos hombres o grupos sobre otros, pierde su derecho moral a existir como sistema social y su colapso no tarda en suceder.

Políticamente, la desobediencia civil masiva es apropiada sólo como un prelude para la guerra civil, como la declaración de una rotura total con las instituciones políticas de un país.

Y el grado de caos intelectual y descontextualización de hoy fue bien ilustrado por algún funcionario “conservador” de California que corrió a declarar que él desaprobaba la rebelión de Berkeley, pero respetaba la desobediencia civil como una tradición estadounidense válida. “No se olvide de la Fiesta del Té en Boston”, dijo, en tanto la olvidaba.

Si el significado de la desobediencia civil está un tanto obscurecido dentro del movimiento de los derechos civiles y, por lo tanto, la actitud del país es irresoluta, ese significado se hace manifiestamente evidente cuando se escenifica una sentada en un campus universitario. Si a las universidades, las supuestas ciudadelas de la razón, conocimiento, escolaridad, civilización, puede obligárseles a rendirse a la regla de la fuerza bruta, el resto de país está en quiebra.

2. Para facilitar la aceptación de la fuerza, los rebeldes de Berkeley intentaron establecer una distinción especial entre fuerza y violencia: la fuerza, afirmaron explícitamente, es una forma apropiada de acción social, pero la violencia no. Su definición de los términos fue como sigue: la coerción por medio del contacto físico literal es “violencia” y es reprobable; cualquier otra forma de violar los derechos es meramente “fuerza” y es un método legítimo y pacífico de tratar con los adversarios.

Por ejemplo, si los rebeldes ocupan el edificio de la administración, eso es “fuerza”; si los policías los sacan a la fuerza, eso es “violencia”. Si Savio agarra un micrófono al cual no tiene derecho de uso, eso es “fuerza”; si un policía se lo lleva a rastras, eso es “violencia”.

Considere las implicancias de esa distinción como regla de conducta social: si usted viene a casa una tarde, encuen-

tra a un desconocido ocupando su casa y lo arroja afuera físicamente, él meramente ha cometido un acto pacífico de “fuerza”, pero usted es culpable de “violencia” y usted debe ser castigado.

El propósito teórico de ese disparate grotesco es establecer una inversión moral: hacer del inicio de la fuerza algo moral y de la resistencia a la fuerza algo inmoral y así obliterar *el derecho a la autodefensa*. El propósito práctico inmediato es apadrinar las actividades de lo más bajo de la casta política: los agitadores, quienes cometen actos de fuerza y colocan la culpa sobre sus víctimas.

3. Para justificar esa distinción fraudulenta, los rebeldes de Berkeley intentaron obliterar una distinción legítima: La distinción entre *ideas* y *acciones*. Afirmaron que la libertad de palabra significa libertad de acción y que no se puede trazar ninguna línea clara de demarcación entre ellas.

Por ejemplo, si tienen derecho a apoyar cualquier punto de vista político, reclamaban, tienen derecho a organizar, en el campus, cualquier actividad que se realice fuera de él, aun aquellas prohibidas por la ley. Como el Profesor Petersen indicó, exigían el derecho de “usar la universidad como un santuario desde el cual cometer acciones ilegales sobre la comunidad general”.

La diferencia entre un intercambio de ideas y un intercambio de golpes salta a la vista. La línea divisoria entre libertad de expresión y libertad de acción está establecida por la prohibición al inicio del uso de la fuerza física. Es sólo cuando esa abolición es abrogada que puede surgir tal problema, pero cuando esa prohibición es abolida, no puede continuar existiendo ninguna libertad política de ninguna clase.

Desde una mirada superficial, el acuerdo de los rebeldes puede parecer ejemplificar una clase de ampliación anarquista de la libertad; pero, de hecho y dentro de la lógica, implica el opuesto exacto, lo cual es un chiste sombrío sobre esas juventudes irreflexivas que se unieron a la rebelión en nombre de la libertad de expresión. Si la libertad para expresar las ideas se hiciera equivalente con la libertad para cometer crímenes, no tardaría en demostrar que ninguna sociedad organizada puede existir en tales términos y, por consiguiente, que la expresión de ideas tiene que ser acotada

y algunas ideas tienen que ser prohibidas, tal como están prohibidos los actos criminales. Así los ingenuos serían llevados a admitir que el derecho a la libre expresión es indefinible e “impracticable”.

4. Una muestra del motivo lo dio la demanda de los rebeldes por la libertad de palabra irrestricta en el campus, con el consiguiente “Movimiento por el Lenguaje Obsceno”.

No puede haber tal cosa como el derecho a una libertad de palabra (o de acción) irrestricta en la propiedad de otro. El hecho de que la Universidad en Berkeley sea propiedad del Estado, simplemente complica el asunto, pero no lo altera. Los dueños de una universidad del Estado son los electores y los contribuyentes de ese Estado. La administración universitaria, comisionada (directa o indirectamente) a un funcionario elegido, es, teóricamente, el agente de los dueños y tiene que actuar como tal, siempre que existan universidades del Estado (si deberían existir, es una cuestión diferente).

En cualquier empresa o establecimiento que involucre a varias personas, es el dueño o los dueños quienes fijan las reglas y los términos de conducta apropiados; el resto de los participantes tiene la libertad de irse a otro sitio y buscar términos diferentes, si no están de acuerdo. No puede haber tal cosa como el derecho para actuar por antojos, para ser ejercidos por algunos a costa de otros.

Los estudiantes que asisten a una universidad tienen el derecho de pretender no estar sujetos a oír el tipo de obscenidades por las cuales el dueño de un bar más o menos decente haría echar a los matones afuera, a la calle. El derecho a determinar qué clase de lenguaje se admite, pertenece a la administración de la universidad, en forma absoluta, tanto como le pertenece al dueño de un bar.

La técnica de los rebeldes, como la de todos los estadistas, fue aprovecharse de los principios de una sociedad libre para menoscabarlos por una supuesta comprobación de su “impracticabilidad”, en este caso, la “impracticabilidad” del derecho a la libertad de expresión. Pero, de hecho, lo que han evidenciado es un punto que está más lejos y distante de sus metas: que no se puede ejercer ningún derecho, de la clase que sea, sin tener el derecho de propiedad.

Es sólo sobre la base de los derechos de propiedad que la esfera y aplicación de los derechos individuales puede definirse

en cualquier situación social dada. Sin los derechos de propiedad, no hay forma de solucionar o evitar un caos incurable de puntos de vista conflictivos, intereses, demandas, deseos y antojos.

No había forma de que la administración de Berkeley contestara a los rebeldes excepto invocando los derechos de propiedad. Es obvio por qué ni a los “socialdemócratas” modernos ni a los “conservadores” les importaría hacerlo. No son las contradicciones de una sociedad libre lo que exponían y aprovechaban los rebeldes, sino las contradicciones de una economía mixta.

En lo que se refiere a la cuestión de qué política ideológica debería ser adoptada apropiadamente por la administración de una universidad del Estado, es una pregunta que no tiene respuesta. No hay soluciones para las muchas contradicciones inherentes existentes dentro del concepto de “propiedad pública”, en particular cuando la propiedad está directamente afectada con la difusión de ideas. Ésta es una de las razones por la cual los rebeldes escogieron una universidad del Estado como su primer campo de batalla.

Se podría hacer una buena defensa del planteo de que una universidad del Estado no tiene derecho en absoluto a prohibir la enseñanza o la propugnación de cualquier perspectiva política, como por ejemplo, del comunismo, ya que algunos de los empresarios que tributan pueden ser comunistas. Una defensa igualmente buena podría hacerse con el planteo de que una universidad del Estado no tiene derecho a aceptar la enseñanza y la propugnación de cualquier punto de vista político que (como, por ejemplo, el comunismo) sea una amenaza directa a la propiedad, la libertad y las vidas de la mayor parte de los empresarios que tributan.

La regla de la mayoría no es aplicable en el área de las ideas; las convicciones de un individuo no están sujetas a un voto de la mayoría; pero, ni un individuo ni una minoría ni una mayoría deberían verse forzados a sostener a sus destructores.

Por un lado, una institución gubernamental no tiene derecho a prohibir la expresión de ninguna idea. Por otra parte, una institución gubernamental no tiene derecho a dar abrigo, asistencia y finanzas a los enemigos del país (como, por ejemplo, los recolectores de fondos para el vietcong).

La fuente de estas contradicciones no recae sobre el principio de los derechos individuales, sino sobre su violación por la institución colectivista de la “propiedad pública”.

Este asunto, sin embargo, tiene que ser librado en el campo de la ley constitucional, no en el campus. Como estudiantes, los rebeldes no tienen mayores derechos en una universidad del Estado que en una privada. Como contribuyentes, ellos no tienen mayores derechos que los otros millones de contribuyentes de California. Si desaprueban las políticas de la Junta Directiva de Regentes, no tienen recurso más que votar en la siguiente elección, si pueden persuadir a un número suficiente de electores. Ésta es una probabilidad bastante lejana y éste es un buen argumento en contra de cualquier tipo de “propiedad pública”. Pero no es un asunto a ser solucionado mediante la fuerza física.

Lo significativo aquí es el hecho de que los rebeldes, quienes, para ponerlo suavemente, no eran los adalides de la propiedad privada, se rehusaron a acatar el tipo de regla de la mayoría que es inherente a la propiedad pública. Eso es a lo que ellos se oponían cuando se quejaron de que las universidades se han convertido en sirvientes del “establishment financiero, industrial y militar”. Son los derechos de estos grupos particulares de contribuyentes (el derecho a una voz en la dirección de las universidades del Estado) lo que trataban de abrogar.

Si alguien necesita pruebas del hecho de que los defensores de la propiedad pública no buscan el control democrático de la propiedad por la regla de la mayoría, sino el control por medio de la dictadura, ésta es una evidencia elocuente.

5. Como parte del condicionamiento ideológico a ese objetivo final, los rebeldes trataron de introducir una variante nueva en un tema viejo que ha sido objeto de un intenso esfuerzo de todos los estatistas-colectivistas durante muchos años: la aniquilación de diferencias entre la acción privada y la acción gubernamental.

Siempre lo han intentado mediante un “acuerdo global” atribuyendo a los particulares las violaciones específicas constitucionalmente prohibidas al gobierno y destruyendo así los derechos individuales al liberar al gobierno de cualquier restricción. El ejemplo más frecuente de esta técnica consiste en acusar a los particulares de practicar “censura” (un concepto aplicable sólo al gobierno) y así invalidar su derecho a disentir.³

La nueva variante provista por los rebeldes fue su protesta contra el supuesto “doble procesamiento”. Era como

sigue: Si los estudiantes cometen actos ilegales, serán castigados por los tribunales y, por consiguiente, no deberían ser penalizados por la universidad por la misma ofensa.

El “doble procesamiento” es un concepto aplicable sólo al gobierno y sólo a una rama del gobierno, al poder judicial y sólo a una acción judicial específica: significa que un hombre no debe ser sometido a juicio dos veces por la misma ofensa.

Igualar el juicio y la acción privados (o, en este contexto, el juicio y la acción de un funcionario público) con un juicio por jurado, es peor que absurdo. Es un intento escandaloso por cancelar el derecho al juicio moral y a la acción moral. Es una demanda que pide que un delincuente no sufra las consecuencias civiles por su delito.

Si tal noción fuera aceptada, los individuos no tendrían derecho a evaluar la conducta de otros ni a actuar conforme a su evaluación. Tendrían que esperar hasta que un tribunal se hubiera pronunciado sobre si un hombre dado es culpable o inocente y aun después de que fuese declarado culpable, no tendrían derecho a cambiar su comportamiento hacia él y tendrían que dejar la tarea de penalizarlo exclusivamente al gobierno.

Por ejemplo, si un empleado bancario fuera hallado culpable de malversación y hubiera cumplido su sentencia, el banco no tendría derecho a rehusar devolverle su anterior empleo, ya que una negativa constituiría un “doble procesamiento”.

O: un funcionario público no tendría derecho a observar la legalidad de las acciones de los empleados de su departamento ni imponer reglas para su observancia estricta de la ley, sino que tendría que esperar a que un tribunal los hubiera declarado culpables por violación de la ley y tendría que reincorporarlos en sus tareas, después de que hubieran cumplido sus sentencias por tráfico de influencias o sobornos o traición.

La noción *de la moral como monopolio del gobierno* (y de un grupo o rama singular dentro del gobierno) es tan claramente una parte de la ideología de una dictadura que el intento de los rebeldes por evadirse de ella, en verdad consterna.

6. La noción de los rebeldes de que las universidades deberían ser dirigidas por los estudiantes y los cuerpos de profesores fue un asalto manifiesto, explícito, al derecho atacado implícitamente por todos sus demás conceptos: el

derecho de propiedad privada. Y de todos los diversos sistemas colectivistas-estadistas, el que escogieron como meta es, político-económicamente, el menos práctico; intelectualmente, el menos defendible; moralmente, el más vergonzoso: *el socialismo corporativo*.

El socialismo corporativo es un sistema que elimina el ejercicio de la habilidad individual al encadenar a los hombres en grupos según su campo de trabajo y entregando el trabajo a la autoridad del grupo, como su dominio exclusivo, con el grupo dictando las reglas, los estándares y las prácticas de cómo debe realizarse el trabajo y quién lo hará o no lo hará.

El socialismo corporativo es una mentalidad salvaje ligada a lo concreto y a la rutina, elevada al rango de una teoría social. Tal como una tribu de salvajes ocupa un pedazo de territorio de la jungla y lo reclama como un monopolio a causa del hecho de estar allí, así es que el socialismo corporativo otorga un monopolio, sobre un bosque o sobre un charco, pero sobre una fábrica o una universidad, no por razones de la habilidad, del logro, o aun “del servicio público” de un hombre, sino a causa del hecho de que él está allí.

Tal como los salvajes no tienen concepto de causas o consecuencias, de pasado o futuro y ningún concepto de eficacia más allá del poder muscular de su tribu, así los socialistas gremiales, hallándose en el centro de una civilización industrial, consideran sus instituciones como fenómenos de la naturaleza y no ven razón por la cual la pandilla no los debería capturar.

Si hay una prueba de la incompetencia de un hombre, es la mentalidad estancada de un trabajador (o de un profesor) a quien, haciendo algún trabajo rutinario pequeño, dentro una vasta empresa, no le interesa mirar más allá de la palanca de una máquina (o del atril de un aula), no elige saber cómo ha llegado allí la máquina (o el aula) o cómo hace posible su trabajo y proclama que la dirección de la empresa es parasitaria e innecesaria. El trabajo directivo, la organización y la integración del esfuerzo humano intencionado, las actividades a gran escala, de largo alcance, es, en el reino de la acción, lo que la facultad conceptual del hombre es en el área de la cognición. Trasciende la comprensión y, por consiguiente, es el primer blanco de la mente perceptiva-sensorial detenida.

Si hay alguna forma de confesar la propia mediocridad, es por medio de la disposición a colocar el trabajo de uno bajo el poder absoluto de un grupo, particularmente de un grupo de profesionales colegas. De cualquier forma de tiranía, ésta es de lo peor; está dirigida contra un único atributo humano: la mente y en contra de un único enemigo: el innovador. El innovador, por definición, es el hombre que desafía las prácticas establecidas de su profesión. Otorgar un monopolio profesional a algún grupo es sacrificar la habilidad humana y abolir el progreso; apoyar tal monopolio es confesar que uno no tiene nada que sacrificar.

El socialismo gremial es la regla de, por y para la mediocridad. Su causa es el colapso intelectual de una sociedad; su consecuencia es una ciénaga de estancamiento; su ejemplo histórico es el sistema gremial de la Edad Media (o, en los tiempos modernos, el sistema fascista de Italia bajo Mussolini).

La noción de los rebeldes acerca de que los estudiantes (junto con el cuerpo de profesores) deberían administrar las universidades y deberían determinar su plan de estudios es un disparate obscuro. ¿Si un joven ignorante viene a una institución de aprendizaje para adquirir conocimiento de una cierta ciencia, cómo podría determinar qué tiene importancia y cómo se le debe enseñar? (en el proceso de aprendizaje, él puede juzgar sólo si la presentación de su maestro es clara o poco clara, lógica o contradictoria; no puede determinar el método y curso correcto de la enseñanza, antes de tener algún conocimiento sobre el tema). Es obvio que un estudiante que demanda el derecho a administrar una universidad (o a decidir quién la debería administrar) no tiene conocimiento de la noción del conocimiento y que su demanda es contradictoria y lo descalifica automáticamente. Lo mismo es cierto (con una carga mucho más llena de culpa moral) acerca del profesor que le enseñó a hacer tales exigencias y que les da apoyo.

¿Se sometería al tratamiento de un hospital donde los métodos de terapia fueran determinados por el voto de médicos y pacientes?

Pero el disparate de estos ejemplos no es más obvio ni más irracional ni más vicioso que el reclamo colectivista estándar de que los trabajadores deberían poseer las fábricas creadas por hombres cuyos logros ellos no pueden captar ni

igualar. La premisa epistemológica moral básica y el modelo es el mismo: la obliteración de la razón obstruye el concepto de realidad, el cual anula el concepto de logro, el cual oblitera el concepto de la diferencia entre lo merecido y lo inmerecido. Luego el incompetente puede tomar fábricas, el ignorante puede tomar universidades, los brutos pueden tomar laboratorios de investigación científicas y nada queda de una sociedad humana sino el poder del antojo y el puño.

Lo que hace al socialismo corporativo más crudo que (pero no diferente de) la mayoría de las teorías estatistas-colectivistas es el hecho de que representa el otro lado, el costado usualmente inexpresado, del altruismo: no es la voz de los dadores, sino de los receptores. Mientras la mayoría de los teóricos altruistas proclaman el “bien común” como su justificación, abogan por el servicio de sacrificio a la “comunidad” y se mantienen callados acerca de la identidad o naturaleza exacta de los receptores de los sacrificios, los socialistas gremiales descaradamente declaran ser los receptores y presentan sus reclamos a la comunidad, exigiendo sus favores. Si quieren un monopolio sobre una profesión dada afirman que el resto de la comunidad debe darles el derecho a tenerlo. Si quieren una universidad, afirman, la comunidad la debe suministrar.

Y si los altruistas consideran que “egoísmo” significa el sacrificio de los demás a su ego, los desafío a que nombren un ejemplo más desagradable de eso que el pronunciamiento del enano colectivista de Berkeley que declaró: “Nuestra idea es que la universidad está compuesta de un cuerpo de profesores, estudiantes, libros, e ideas. En un sentido literal, la administración está meramente allí para asegurar que las aceras estén limpias. Debería ser el servidor del cuerpo de profesores y de los estudiantes”.

¿Qué omitió ese enano místico descarnado en su idea de universidad? ¿Quién paga los sueldos del cuerpo de profesores? ¿Quién provee el sustento de los estudiantes? ¿Quién publica los libros? ¿Quién construye las aulas, las bibliotecas, los dormitorios y las veredas? Déjeselo a un “místico del músculo” moderno para que exhiba su clase de desprecio por las “preocupaciones materiales vulgares” que un místico anacrónico realmente no se atrevería a permitirse a sí mismo.

¿Quién –además de la administración universitaria– debe ser el “sirviente” sin voz, sin derechos y el barrendero del cuerpo de profesores y de los estudiantes? No, no sólo los hombres de genio productivo que crean la riqueza material que hace posibles las universidades, no sólo los “magnates de la gran empresa”, no sólo el “establishment financiero, industrial y militar, sino cada contribuyente del estado de California, cada hombre que se gana la vida, de cualquier nivel social, cada ser humano que gana su sustento, lucha contra su limitado presupuesto, el que paga por lo que obtiene y que no se permite evadir la realidad de las “preocupaciones materiales vulgares”.

Tal es el alma desnudada por la ideología de la rebelión de Berkeley. Tal es el significado de las demandas de los rebeldes y los precedentes ideológicos que establecieron.

Observe la complejidad, los subterfugios, los trucos, las contorsiones, el acrobatismo intelectual realizado por estos defensores declarados de los sentimientos desenfrenados y la consistencia ideológica de estos activistas que afirman no poseer ideología.

El primer asalto de la rebelión estudiantil no les ha salido tan bien. A pesar de la “difusión” gratuita realizada por la prensa, la actitud del público es una mezcla de desconcierto, indiferencia y antagonismo. Indiferencia, porque la vaguedad evasiva de los reportajes periodísticos fue contraproducente: la gente no comprende qué es todo eso y no ve razón para interesarse. Antagonismo, porque el público estadounidense aún siente un profundo respeto por las universidades (como podrían ser y deben ser, pero no son) y las frases trilladas medio laudatorias, medio humorísticas de los comentaristas acerca del “idealismo de la juventud” no han tenido éxito en borrar el hecho de que la fuerza física bruta fuera llevada a un campus universitario. Ese hecho ha despertado un sentido ambiguo de desasosiego en la gente, un sentido de condena indefinida, atemorizada.

El intento de la rebelión por invadir otros campus no fue muy lejos. Hubo algunas proclamas desgraciadas de apaciguamiento de algunos administradores universitarios y de oradores en el inicio de esa primavera, pero ninguna simpatía pública perceptible.

Hubo algunas instancias de una actitud correcta de parte de las administraciones universitarias –una actitud de firmeza, dignidad y severidad inflexible– en Columbia University. También vale la pena destacar, un discurso in-

augural del Dr. Meng, Presidente de la Universidad Hunter. Declarando que la violación de los derechos de los demás “es intolerable” en una comunidad académica y que cualquier estudiante o maestro culpable de eso merece la “expulsión inmediata”, dijo: “La torre de marfil de ayer se ha convertido en la madriguera de hoy. El tiempo libre que deja la clase de teoría es progresivamente ocupado por la organización de líneas de piquetes, reuniones de enseñanza colectiva, asambleas y estacas de una u otra clase”.⁴

Pero aun cuando la rebelión estudiantil no ha despertado mucha simpatía pública, el aspecto más ominoso de la situación es el hecho de que no ha encontrado ninguna oposición ideológica, que las consecuencias de la postura de los rebeldes no hayan sido contestadas ni rechazadas, que semejante crítica evocó, con raras excepciones, tímidas evasivas superficiales.

Como un globo de ensayo, la rebelión ha cumplido con el propósito de sus líderes: ha demostrado que puede que hayan llegado demasiado lejos; mostraron sus dientes y garras un poco antes de tiempo y antagonizaron a muchos simpatizantes potenciales aun entre los “socialdemócratas”, pero que el camino hacia adelante estaba libre, sin barricadas intelectuales a la vista.

La batalla continuará. Las intenciones de largo alcance de la rebelión estudiantil han sido proclamadas repetidamente por los mismos activistas que proclaman su dedicación exclusiva al momento inmediato. Los remanentes del “Movimiento por la Libertad de Expresión” de Berkeley han sido reorganizados en una “Unión Estudiantil Libre”, la cual hace ruidos militantes en preparación de otro asalto. No importa cuán absurdas sean sus nociones, los asaltos de los rebeldes están dirigidos a los asuntos político-filosóficos más importantes de nuestra época. Estos asuntos no pueden ser ignorados, evadidos, o sobornados por la transigencia. Cuando la fuerza bruta está en juego, la transigencia es la alfombra roja. Cuando la razón es atacada, el sentido común no es suficiente.

Ni un hombre ni una nación pueden existir sin alguna forma de filosofía. El hombre tiene el libre albedrío de pensar o no; si no lo hace, se quedará con lo que tiene. Los intelectuales son el libre albedrío de una nación; el resto del país

toma lo que ellos ofrecen; ellos determinan las condiciones, los valores, el curso y el objetivo.

En ausencia de una oposición intelectual, las nociones de los rebeldes gradualmente pasarán a ser absorbidas por la cultura. Los eslóganes incontestados del presente son los eslóganes aceptados del mañana. Llegan a ser aceptados en forma gradual, por precedentes, por implicancia, por erosión, por defecto, a fuerza de la constante presión de un lado y la constante retirada del otro, hasta el día en que son repentinamente enunciados como la ideología oficial del país. Ése es el camino por el cual en este país pasó a ser aceptado el estado asistencial.

Hoy estamos presenciando una aceleración de los intentos por aprovecharse de las implicancias ideológicas del estado asistencial y empujar un tanto más allá. Los rebeldes de la universidad son meramente los comandos, encausados en la tarea de establecer cabezas de puente ideológicas para un avance a gran escala de todas las fuerzas estatistas-colectivistas en contra de los remanentes del capitalismo en Estados Unidos; y parte de su tarea es asumir el control ideológico de las universidades estadounidenses.

Si los colectivistas tienen éxito, la terrible ironía histórica descansará en el hecho de que lo que parece una confianza ruidosa, imprudente, beligerante es de hecho, una fanfarronada histórica. La aceleración del avance del colectivismo no es la marcha de los ganadores, sino la desbandada ciega de los perdedores. El colectivismo ha perdido la batalla por las mentes de los hombres; sus defensores lo saben; su última oportunidad consiste en el hecho de que nadie más lo sabe. Si acaso van a aprovecharse de las décadas de corrupción filosófica, de todo el esfuerzo, la riña, los rasguños haciendo una madriguera para cavar un laberinto de huecos de ratas filosóficas a punto de colapsar, será ahora o nunca.

Como poder cultural-intelectual e ideal moral, el colectivismo murió en la Segunda Guerra Mundial. Si todavía rodamos en esa dirección, es sólo por la inercia de una travesía a ciegas y el ritmo de su desintegración. Un movimiento social que comenzó con las grávidas, desestructurantes construcciones dialécticas de Hegel y Marx y que finaliza con una horda de niños moralmente sucios pataleando y gritando: “¡Lo quiero ya!”, está acabado.

En todo el mundo, mientras va segando una nación indefensa tras otra, el colectivismo ha estado firmemente perdiendo los dos elementos que tienen la clave del futuro: los cerebros de la humanidad y su juventud. Con relación a lo primero, observe la fuga de cerebros de Gran Bretaña. Con respecto a lo segundo, considere el hecho (lo cual no es mencionado en la prensa al comentar la rebelión estudiantil) de que en un número predominante de universidades estadounidenses, las visiones políticas del cuerpo de profesores son perceptiblemente más “socialdemócratas” que las de los estudiantes (lo mismo es verdad respecto de la juventud del país en general, operando contra la generación más añeja, el grupo de edad de treinta y cinco a cincuenta, quienes fueron criados bajo el New Deal y quienes tienen actualmente el liderazgo del país).

Ése es uno de los hechos que la rebelión estudiantil buscaba ocultar.

Esto no quiere decir que los antiolektivistas representen una mayoría numérica entre los universitarios. Los sostenedores pasivos del status quo son siempre mayoría en cualquier grupo, cultura, sociedad, o época. Pero no es por las mayorías pasivas que se determinan las tendencias de una nación. ¿Quién las fija? Cualquiera que se interese en hacerlo, si tiene la munición intelectual para ganar en el campo de batalla de las ideas, que pertenece a aquellos a quienes sí les importa. Aquellos a quienes no les importa son meramente el peso muerto social, por elección y predilección.

El hecho de que los no socialdemócratas entre los universitarios (y entre la juventud del mundo) pueden ser identificados actualmente sólo como “antiolektivistas” constituye el elemento peligroso y la cuestión demarca la situación actual. Es la gente joven la que no está lista para abandonar, quienes quieren pelear contra la ciénaga del mal, pero no saben cuál es el bien. Han rechazado las perogrulladas enfermizas, desgastadas del colectivismo (junto con todas sus manifestaciones culturales, incluyendo el culto a la desesperación y la depravación; la inconciencia estudiada de bailar estirándose y gimiendo, cantando o actuando; el culto a los antihéroes, la experiencia de ir en busca de la disección del cerebro de un psicópata buscando inspiración y buscando los pies desnudos y desarticulados

de un bruto como guía; el estupor del achicamiento de los estímulos sensoriales, el sentido de la vida en una película como Tom Jones). Pero no han encontrado aún, ni dirección ni filosofía consistente ni valores racionales ni metas de largo alcance. Hasta entonces y a menos que lo hagan, su incoherente lucha por un futuro mejor se derrumbará antes de la última puñalada a los colectivistas.

Históricamente, estamos ahora en una suerte de “tierra de nadie” intelectual y el futuro estará determinado por aquellos que se aventuren fuera de los fosos del status quo. Nuestra dirección dependerá de si los aventureros son cruzados que luchan por un nuevo Renacimiento o animales carroñeros que saltan sobre las ruinas dejadas por las batallas de ayer. Los cruzados no están listos aún; los animales carroñeros sí.

Ésa es la razón por la cual, en un sentido más profundo que el que jamás captarán los pequeños zombis de los campus universitarios, “¡Es ahora, ahora, ahora!” es el último eslogan y el grito de los rezagados harapientos, barbudos que alguna vez fueron un ejército agrupado por la promesa de una sociedad científicamente (!) planificada.

Las dos caracterizaciones más precisas de la rebelión estudiantil proporcionadas por la prensa, fueron: “Existencialismo Político” y “Castrismo”. Ambos son conceptos relacionados con la bancarrota intelectual: el primero significa la abdicación de la razón; el segundo, implica estado de pánico histérico que esgrime un puño como único recurso.

En preparación de su estudio (publicado el 22 de marzo de 1965) *Newsweek* realizó una cantidad de encuestas entre los universitarios en general sobre temas diversos, uno de los cuales era la pregunta de quiénes son los héroes de los estudiantes. Los editores de *Newsweek* me informaron que mi nombre apareció en la lista resultante y envió a un entrevistador a indagar acerca de mis puntos de vista sobre el estado de las universidades modernas. Por razones que conocen mejor ellos, escogieron no publicar una parte de esa entrevista. Lo que dije (en forma más concisa) fue lo que ahora digo en este artículo, con excepción de los comentarios conclusivos que siguen y que quiero dedicar particularmente a aquellos universitarios que me escogieron como uno de sus héroes.

Los jóvenes constantemente preguntan sobre lo que pueden hacer para oponerse a las tendencias catastróficas del presente; están buscando alguna forma de acción y viendo naufragar sus esperanzas en callejones sin salida, en particular cada cuatro años, en el período electoral. Aquellos que no advierten que la batalla es ideológica, deberían darse por vencidos, porque no tienen chances. Aquellos que se dan cuenta, deberían captar que la rebelión estudiantil les ofrece una posibilidad de entrenarse sobre el tipo de batalla que tendrán que pelear en el mundo, cuando dejen la universidad; una probabilidad, no solamente de ejercitarse, sino de ganar los primeros asaltos de esa batalla más extensa.

Si buscan una causa importante, tienen la oportunidad de oponerse a los rebeldes, de oponerse ideológicamente, sobre bases morales e intelectuales sostenibles, identificando y exponiendo el significado de las demandas de los rebeldes, intitulado y respondiendo a los principios básicos que los rebeldes no se atreven a admitir. La batalla consiste, sobre todo, en proveer al país (o a todos aquellos al alcance de su oído) de respuestas ideológicas, un campo de acción del cual la generación mayor ha desertado bajo el fuego enemigo.

Las ideas no pueden combatirse sino por medio de mejores ideas. La batalla consiste, no en oponerse, sino en exponer; no en denunciar, sino en refutar; no en evadirse, sino en proclamar atrevidamente una alternativa plena, coherente y radical.

Esto no quiere decir que los estudiantes racionales debiesen entrar en debates con los rebeldes o intentar convertirlos: uno no puede discutir con irracionales confesos. El objetivo de una batalla ideológica es ilustrar a la vasta mayoría, desprotegida y desconcertada en las universidades —y en el país en general— o, más bien, a las mentes de aquellos entre la mayoría que se afanan por encontrar respuestas de aquellos que, no habiendo oído nada sino artificios colectivistas por años, se han retirado con revulsión y han abandonado.

El primer objetivo de tal batalla es arrebatarse a un puñado de beatniks el título de “portavoces de la juventud

estadounidense”, que la prensa se ha mostrado tan ansiosa por obsequiarles. El primer paso es hacerse oír, dentro y fuera del campus. Hay muchas maneras civilizadas de hacerlo: reuniones de protesta, peticiones públicas, discursos, panfletos, cartas a los editores. Es un tema mucho más importante que estar de guardia con un piquete frente a las Naciones Unidas o desfilas en apoyo de la Comisión de Actividades Antiamericanas del Congreso. Y mientras tales grupos fútiles como los Jóvenes Americanos por la Libertad están ocupados en tales cometidos, dejan que la vanguardia colectivista hable en su nombre, en nombre de los estudiantes universitarios estadounidenses, sin ningún sonido audible de protesta.

Pero para ser oído, uno debe tener algo que decir. Para tenerlo, uno debe conocer su caso. Uno lo debe conocer por completo, con lógica, consistentemente, en toda su extensión hasta sus fundamentos filosóficos. Uno no puede esperar pelear contra expertos nucleares con cerbatanas republicanas. Y los líderes que están por detrás de la rebelión estudiantil son expertos en su juego peculiar.

Pero son peligrosos sólo para aquellos que atienden los temas en forma desenfocada y esperan oponerse a las ideas por medio de la fe, los sentimientos y la recolección de fondos. Usted se sorprendería de cuán rápidamente los ideólogos del colectivismo se retiran cuando encuentran un adversario bien afirmado, con argumentos. Su caso estriba en apelar a la desorientación humana, la ignorancia, la deshonestidad, la cobardía, la desesperación. Tome el lado al que no se atreven a acercarse: apele a la inteligencia humana.

El colectivismo ha perdido las dos armas cruciales que lo elevaron al nivel de potencia mundial y han hecho posibles todas sus victorias: la intelectualidad y el idealismo, o la razón y la moral. Tuvo que perderlos precisamente en las alturas de su éxito, ya que su reclamo para ambos era todo un engaño: la realidad completa, verdadera de los estados socialistas-comunistas-fascistas ha demostrado la irracionalidad bruta de los sistemas colectivistas y la inhumanidad del altruismo como código moral.

Empero la razón y la moral son las únicas armas que

determinan el curso de la historia. Los colectivistas las desecharon, porque no tenían derecho a cargarlas. Recójalas; usted puede.

Referencias:

1. The New York Times, 22 de mayo de 1965.
2. The New Leader, 12 de abril de 1965.
3. Ver mi artículo "Los derechos del hombre" en el Apéndice.
4. The New York Times, 18 de junio de 1965.

23. LA ALIENACIÓN

Nathaniel Branden

The Objectivist Newsletter, julio, agosto y septiembre de 1965.

¿Y cómo puedo hacer para afrontar las probabilidades de posesión diabólica del hombre y de Dios? Yo, desconocido y asustado en un mundo que nunca hice.

En los escritos de psicólogos y sociólogos contemporáneos, uno encuentra estas líneas del poema de A. E. Housman cada vez más a menudo, citado como un compendio elocuente del sentido de la vida y la desazón psicológica del hombre del siglo XX.

En libro tras libro de observación social, uno encuentra el mismo mensaje: el hombre moderno está abrumado por la ansiedad, el hombre moderno padece una “crisis de identidad”, el hombre moderno está alienado. “¿Quién soy?”, “¿Adónde voy?”, “¿Pertenezco aquí?”: Éstas son las cuestiones cruciales que se pregunta el hombre en la moderna sociedad de masas, declara el sociólogo y psicoanalista Hendrik M. Ruitenbeek, en *The Individual and the Crowd. A Study of Identity in America*.¹

El concepto de alienación, en su uso psiquiátrico original, identificaba a los enfermos mentales, los enfermos mentales graves y a menudo, en particular en los contextos legales hacía referencia a los dementes. Transmitía la noción

del colapso de la racionalidad y la autodeterminación, la noción de una persona conducida por fuerzas que no puede comprender o controlar, las cuales son experimentadas por él como apremiantes y extrañas, de manera que se siente apartado de sí mismo.

Siglos antes, los teólogos medievales decían con desasosiego que el hombre estaba alienado de Dios, de una sobre-preocupación con el mundo de los sentidos, lo cual daba lugar a que el hombre se encontrara perdido en sí mismo, enemistado con su adecuado estado espiritual.

Fue el filósofo Hegel quien presentó el concepto de la alienación al mundo moderno (fuera de su contexto psiquiátrico). La historia del hombre, sostenía Hegel, es la historia de la auto-alienación del hombre: el hombre está ciego a su verdadera esencia, está perdido en el “mundo muerto” de las instituciones sociales y de la propiedad que él mismo ha creado, está separado del Ser Universal del cual es parte y el progreso humano consiste en el movimiento del hombre hacia ese Todo, a medida que trasciende las limitaciones de sus percepciones individuales.

La “alienación” fue tomada por Karl Marx y le dio un significado más estrecho, menos cósmico. Aplicó el concepto principalmente al trabajador. La alienación del trabajador era inevitable, afirmaba, con el desarrollo de la división del trabajo, la especialización, el comercio y la propiedad privada. El trabajador debe vender sus servicios; así llega a verse como un “bien”, se encuentra alienado del producto de su trabajo y su trabajo ya no es la expresión de sus poderes, de su yo interior. El trabajador, que está vivo, es conducido por aquello que está muerto (es decir, el capital, la maquinaria). La consecuencia, dice Marx, es la mutilación y el empobrecimiento espiritual: el trabajador está alienado de sí mismo, de la naturaleza y de sus semejantes; existe sólo como un objeto animado, no como ser humano.

Desde la época de Marx, la idea de la alienación ha sido usada cada vez más extensamente por psicólogos, sociólogos y filósofos, acopiando una variedad extensa de usos y significados. Pero desde Hegel y Marx en adelante, parece haber una renuencia casi universal, de parte de aquellos que utilizan el término, para definirlo acertadamente; es como

si se esperara que uno deba sentir su significado, en vez de captarlo conceptualmente. En una colección de dos volúmenes de ensayos denominada *Alienation*, el editor, Gerald Sykes, específicamente desprecia a quienes están demasiado ansiosos por tener una definición del término; apresurarse por una definición, declara, revela que uno padece de “un caso avanzado de alienación”.²

Ciertos escritores, particularmente aquellos de orientación freudiana o jungiana, declaran que la complejidad de la moderna sociedad industrial ha causado que el hombre se vuelva “sobre-civilizado”, que pierda contacto con las raíces más profundas de su ser, por haberse separado de su “naturaleza instintiva”. Otros, particularmente aquellos de una orientación existencialista o budista zen, se quejan que nuestra sociedad tecnológica avanzada compele al hombre a vivir demasiado intelectualmente, a ser regido por abstracciones, separándolo así del mundo real, el cual puede ser experimentado en su “totalidad” sólo mediante sus emociones.

Otros, particularmente aquellos de una orientación de petulante mediocridad, critican específicamente la alienación del artista; afirman que, con la desaparición de la época de los mecenas, con el artista dependiendo de sus recursos para luchar en el mercado, que está regido por “ignorantes”, el artista está condenado a luchar en una causa perdida por la preservación de su integridad espiritual: está demasiado acosado por las tentaciones materiales.

La mayor parte de estos escritores declara que el problema de la alienación y de la búsqueda del hombre de su identidad no es nuevo; sino que ha sido una fuente de angustia para el hombre en toda época y toda cultura. Aunque insisten que hoy, en la civilización occidental, sobre todo en Estados Unidos, el problema ha alcanzado una gravedad sin precedentes. Se ha convertido en una crisis.

¿Qué es responsable de esta crisis? ¿Qué ha alienado al hombre y lo ha privado de identidad? La respuesta dada por la mayoría de los escritores sobre la alienación no es siempre explicitada, pero en sus incontables referencias denigrantes hacia “los efectos deshumanizantes del industrialismo”, “el comercialismo embrutecedor”, “el racionalismo árido de una cultura tecnológica”, “el materialismo vulgar de Occi-

dente”, etc., el villano en su visión de las cosas, el destructor que creen principalmente responsable, no es difícil de identificar. Es el capitalismo.

Esto no debería sorprender. Desde su nacimiento, el capitalismo ha sido el chivo expiatorio responsable de casi todos los males denunciados, verdaderos o imaginados. Como observa el distinguido economista Ludwig Von Mises:

“Nada es más impopular hoy que la economía de libre mercado, es decir, el capitalismo. Todo lo que es considerado insatisfactorio en las condiciones actuales se carga a la cuenta del capitalismo. Los ateos hacen al capitalismo responsable por la supervivencia de la cristiandad. Pero las encíclicas papales acusan al capitalismo por la propagación de la irreligión y las indecencias de nuestros contemporáneos y las iglesias protestantes y las sectas no son menos vigorosas en su acusación a la codicia capitalista. Los amigos de la paz consideran nuestras guerras como una rama del imperialismo capitalista. Pero los nacionalistas predicadores de guerras en Alemania e Italia acusaron al capitalismo por su pacifismo “burgués”, contrario a la naturaleza humana y a las leyes inevitables de la historia. Los sermoneadores acusan al capitalismo de desestabilizar la familia y fomentar la promiscuidad. Pero los ‘progresistas’ acusan al capitalismo por la preservación de reglas supuestamente caducas de atemperación sexual. Casi todos los hombres están de acuerdo en que la pobreza es un resultado del capitalismo. Por otra parte muchos deploran el hecho de que el capitalismo, al atender espléndidamente los deseos de las personas de mejores costumbres y un mejor nivel de vida, promueve un burdo materialismo. Estas acusaciones contradictorias al capitalismo se cancelan unas a otras. Pero el hecho es que han quedado pocas personas que no condenarían el capitalismo como un todo”.³

Es verdad que una gran cantidad de hombres padece de un sentimiento crónico de vacío interior, de empobrecimiento espiritual, de la sensación de faltarles identidad perso-

nal. Es cierto que una gran cantidad de hombres se sienten alienados, aun si no pueden decir de qué, de algo que viene de ellos mismos o de otros hombres o del Universo. Y es profundamente significativo que el capitalismo sea culpado de eso. No porque haya alguna justificación, sino porque analizando las razones dadas por la acusación, uno puede aprender mucho acerca de la naturaleza y significado del sentimiento de alineación y falta de identidad de los hombres y, simultáneamente, acerca de los motivos psicológicos que dan origen a la hostilidad hacia el capitalismo.

Los escritores sobre alienación, como he indicado, no son un grupo intelectualmente homogéneo. Difieren en muchas áreas: en su visión de en qué consiste exactamente el problema de la alienación, en los aspectos de la moderna sociedad industrial y de la economía de mercado que consideran más objetables, en la claridad con la cual identifican al capitalismo como el villano y en los detalles de sus inclinaciones políticas. Algunos de estos escritores son socialistas, otros son fascistas, algunos son medievistas, otros son defensores del estado asistencial, otros desprecian la política por completo. Algunos creen que el problema de la alienación es en gran medida o enteramente solucionable por un nuevo sistema de organización social; otros creen que el problema, en el fondo, es metafísico y que no es posible encontrar alguna solución enteramente satisfactoria.

Afortunadamente para los propósitos de este análisis, hay un escritor contemporáneo que logra combinar en sus libros casi todos los errores mayores perpetrados por los comentaristas en este campo: el psicólogo y sociólogo Erich Fromm. Déjenos, por consiguiente, considerar la perspectiva del hombre según Fromm y su teoría sobre la alienación en algún detalle.

El hombre, declara Erich Fromm, es el “raro fenómeno del Universo”.

Este tema es crucial y central en todos sus escritos: el hombre es radicalmente diferente a todas las demás especies vivas, está “separado” y “alienado” de la naturaleza, le embarga un sentimiento de “aislamiento” y un “estado de separación”; ha perdido, en el proceso de la evolución, la quietud

imperturbable de otros organismos, ha perdido la “armonía prehumana” con la naturaleza, que disfruta un animal, un pájaro, o un gusano.

La fuente de su maldición es el hecho de que él posee una mente.

“La conciencia de sí mismo, la razón y la imaginación”, Fromm escribe en *El hombre para sí mismo*, “ha perturbado la ‘armonía’ que caracteriza la existencia animal. Su emergencia ha convertido al hombre en una anomalía, en un fenómeno raro del Universo”. El hombre no puede vivir como un animal: no está equipado para adaptarse automática e irreflexivamente a su entorno. Un animal “repite ciegamente el patrón de la especie”, su comportamiento está biológicamente prescrito y estereotipado, así “o encaja o se extingue”, pero no tiene que solucionar el problema de la supervivencia, no tiene conciencia de la vida y la muerte como problema. El hombre hace y es; ésta es su tragedia. “La razón, la bendición del hombre, es también su maldición...”⁴

En *El arte de amar*, escribe:

“Lo que es esencial en la existencia del hombre es el hecho de que ha emergido del reino animal y desde la adaptación instintiva, ha trascendido a la naturaleza, aunque nunca la deja; es parte de ella, empero una vez separado de la naturaleza, no puede regresar; una vez que es expulsado del paraíso, un estado de unidad original con la naturaleza, el querubín con espadas llameantes bloqueará su camino, si él intentara regresar”⁵

Que la facultad racional del hombre priva al hombre del “paraíso”, alienándolo y enemistándolo con la naturaleza, se trasluce claramente, dice Fromm, en las “dicotomías existenciales” que su mente condena al hombre a enfrentar, “las contradicciones” inherentes a la vida misma. ¿Cuáles son esas trágicas “dicotomías”? Él nombra tres como centrales y básicas. La mente del hombre le permite “visualizar su propio fin: la muerte”, pero “su cuerpo le hace querer estar vivo”⁶. La naturaleza del hombre contiene potencialidades innumerables, empero “el breve intervalo de su vida no le

permite su realización total aun bajo las circunstancias más favorables”.⁷ El hombre “debe estar solo cuando tiene que juzgar o elaborar decisiones exclusivamente por el poder de su razón”, empero “no puede soportar estar solo, estar desvinculado de sus semejantes”.⁸

Estas “contradicciones”, dice Fromm, constituyen el dilema de la “situación humana”, contradicciones contra las cuales el hombre se ve forzado a luchar, pero que nunca puede resolver o anular y que alienan al hombre de sí mismo, de sus semejantes y de la naturaleza.

Si la lógica de lo anterior no es fácilmente perceptible, la razón no yace en la brevedad de la sinopsis. Yace en la arbitrariedad no mitigada de la forma en que Fromm presenta sus ideas; escribe, no como un científico, sino como un oráculo que no tiene obligación de dar razones o evidencias.

Es verdad que el hombre difiere fundamentalmente de todas las demás especies vivas, en virtud de poseer una facultad racional, conceptual. Es cierto que, para el hombre, la supervivencia es un problema a solucionar, mediante el ejercicio de su inteligencia. Es verdad que ningún hombre vive lo suficiente como para agotar todo su potencial. Es verdad que todo hombre está solo, separado y es único. Es verdad que pensar requiere independencia. Éstos son los hechos que otorgan gloria a la existencia del hombre. ¿Por qué elegiría uno considerar estos hechos como una paradoja cósmica aterrador y ver en ellos la prueba de monumentales y trágicos problemas humanos?

Hay hombres que resienten el hecho de que su vida sea de su responsabilidad y que la tarea de su razón sea descubrir cómo mantenerla. Una gran cantidad de ese tipo de hombres, hombres que prefieren el estado de animales, pueden hallarse (o suelen hallarse) durmiendo en los bancos de cualquier parque público; se los llama vagabundos. Hay hombres que encuentran el pensamiento como algo anormal y antinatural. Una gran cantidad de hombres como éstos se encuentran en los institutos de salud mental; son llamados retrasados mentales. Hay hombres que sufren una preocupación crónica con la muerte; hombres que fieramente resienten el hecho de no poder ser al mismo tiempo concertistas de piano, magnates comerciales, ingenieros de ferrocarriles,

beisbolistas y se hallan clavadistas de aguas profundas; hay quienes encuentran que su existencia como entidad separada e independiente constituye una carga insoportable. Una gran cantidad de hombres como éstos se hallan en las oficinas de los psicoterapeutas; son llamados neuróticos. Pero ¿por qué Fromm escoge vagabundos, retrasados mentales y neuróticos como sus símbolos de la humanidad, como su imagen del hombre? ¿Y por qué opta por afirmar que el estado de esas personas es aquel en el que están destinados a empezar todos los hombres, y por medio del cual deben poner el máximo empeño en elevarse?

Fromm no nos lo dice. En ninguna parte establece alguna conexión lógica entre los hechos que observa y las conclusiones que anuncia.

Si no vamos a considerar sus conclusiones como arbitrarias, como revelaciones místicas, entonces debemos suponer que no se molesta en dar razones de su posición porque estima que sus conclusiones son virtualmente obvias, irresistiblemente transmitidas por los hechos que cita, fácilmente disponibles para la experiencia y la introspección de todos. Pero si siente que eso es aparentemente fácil, por introspección, los hechos que cita constituyen un problema atormentador para el hombre, la respuesta más apropiada que uno puede dar es: “¡Habla por ti mismo, hermano!”.

La razón, Fromm insiste, y la conciencia de uno mismo (que la razón hace posible), convierten a “la existencia separada, disociada del hombre” en una “prisión insoportable”, y el hombre “se volvería loco si no pudiera liberarse a sí mismo de esta prisión y tener mayor alcance, unirse de una forma u otra a los hombres y al mundo exterior.”⁹

El siguiente párrafo es típico de lo que Fromm considera una explicación:

“La experiencia de la separación despierta ansiedad; es, ciertamente, la fuente de toda ansiedad. Estar separado significa estar amputado, sin ninguna aptitud para usar mis poderes humanos. Por lo tanto, estar separado quiere decir estar indefenso, incapaz de captar el mundo, las cosas y las personas, activamente; significa que el mundo me puede invadir sin que yo tenga capacidad

de reacción. Así, el estado de separación es la fuente de ansiedad intensa. Más allá de eso, despierta vergüenza y sentimientos de culpa. Esta experiencia de culpa y vergüenza en el estado de separación está expresada en la historia bíblica de Adán y Eva. Después de que Adán y Eva han comido del ‘árbol de la sabiduría del bien y del mal’, después de que han desobedecido... Después de que se han tornado humanos habiéndose emancipado a sí mismos de la armonía animal original con la naturaleza, es decir, después de su nacimiento como seres humanos, vieron que ‘estaban desnudos y sintieron vergüenza’. ¿Deberíamos asumir que un mito tan viejo y elemental como éste tiene la mojigatería moral de la perspectiva del siglo XIX y que el tema importante que la historia quiere transmitirnos es la vergüenza porque sus órganos genitales eran visibles? Esto difícilmente puede ser así y al comprender la historia con un espíritu victoriano, perdemos el tema central, que parece ser el siguiente: después de que el hombre y la mujer se han percatado de sí mismos y del otro, caen en la cuenta de su estado de separación y de sus diferencias, puesto que pertenecen a sexos diferentes. *Pero al reconocer su estado de separación siguen siendo extraños, porque aún no han aprendido a amarse (como se hace además muy claro por el hecho de que Adán se defiende a sí mismo culpando a Eva, en vez de intentar defenderla). La conciencia de la separación humana, sin la reunión por amor, es la fuente de la vergüenza. Es al mismo tiempo fuente de culpa y de ansiedad”*.¹⁰

Todas las instituciones sociales, todas las culturas, todas las religiones, todas las filosofías y todo progreso, afirma Fromm, están motivados por la necesidad del hombre de librarse del sentido aterrador de desamparo y soledad al cual su razón lo condena.

*La necesidad de encontrar soluciones nuevas a las contradicciones de su existencia, de encontrar formas superiores de unidad con la naturaleza, con sus semejantes y con sí mismo, es la fuente de todas las fuerzas psíquicas que motivan al hombre...*¹¹.

En *El hombre para sí mismo*, Fromm manifiesta que sólo a través de “la razón, la productividad y el amor” puede el hombre solucionar el problema de su “estado de disociación” y lograr una “unidad nueva” con el mundo que lo rodea. El reclamo de Fromm de ser un defensor de la razón es poco sincero, por no decir más. Habla de la razón y el amor como “sólo dos formas diferentes de comprender el mundo”.¹² Como si ésta no fuera una prueba inequívoca de su misticismo, pasa a hablar, en *El arte de amar*, de la “lógica paradójica” de las religiones orientales, las cuales, él nos dice con aprobación, no están obstaculizadas por la ley aristotélica de la contradicción y nos enseñan que “el hombre puede percibir la realidad sólo en las contradicciones” (Hegel y Marx, afirma (correctamente) pertenecen a su misma línea epistemológica “paradójica”).¹³ Su discusión sobre lo que él quiere decir con “productividad” es difícilmente más gratificante.

En *El arte de amar*, escrito algunos años después de *El hombre para sí mismo*, declara que la razón y el trabajo productivo, aunque ciertamente importantes, proveen sólo en forma parcial y, por sí solas, soluciones muy poco satisfactorias: la unidad que logran no es interpersonal y “el deseo por la fusión interpersonal es la fuerza más poderosa en el hombre”.¹⁴ Fromm pulsa un interruptor inexplicado en este punto. Lo que comenzó como un problema entre el hombre y la naturaleza queda ahora para ser solucionado (de alguna forma no especificada) por la unión humana. Uno no se sorprende; al leer a Fromm, éste es el tipo de pronunciamiento que uno espera, hay un sentido de inevitabilidad en él.

El amor y el amor por sí solo, nos dice con maravillosa originalidad, puede aliviar el terror del hombre, “el amor es la única respuesta cuerda y satisfactoria al problema de la existencia humana”.¹⁵

Sólo a través de “relacionarse” positivamente con los otros, sólo a través de sentir “cariño y responsabilidad” por ellos, al preservar la integridad personal de uno, agrega misteriosamente, puede el hombre establecer nuevos vínculos, una nueva unión, que lo liberará de la soledad alienada.

Ahora el gato está listo para salir totalmente de la bolsa. Lo precedente es la visión de Fromm de la alienación como un problema metafísico; su significado completo y su implican-

cia se aclaran cuando uno recurre a su análisis socio-político de la alienación. En el contexto de lo último, uno puede ver claramente la suerte de “lazos”, qué tipo de “unión” árida, qué tipo de “amor” tiene en mente Fromm.

Toda sociedad, como sistema de relaciones humanas, puede ser evaluada por cuán bien satisface las necesidades psicológicas básicas del hombre, dice Fromm, es decir, él explica, por las posibilidades de amor, relación y experiencia de identidad personal que ofrece el hombre.

El capitalismo, afirma Fromm, ha sido desastroso a este respecto: lejos de solucionar el problema de la alienación del hombre, lo empeora inconmensurablemente en muchos aspectos. Al liberar al hombre de la autoridad y regulación medieval, al romper las cadenas de la tiranía clerical, económica y social, al destruir la “estabilidad” del orden feudal, el capitalismo y el individualismo empujan sobre el hombre una libertad sin precedentes que fue “destinada a crear un sentimiento profundo de inseguridad, impotencia, duda, soledad y ansiedad”.¹⁶

Pula a un colectivista y usualmente encontrará un medievalista. Fromm no es una excepción. Como tantos otros socialistas, es un admirador de la Edad Media. Descuidadamente admite las fallas de ese período histórico, pero al contrastarlo con el capitalismo que vino después, está encantado por lo que supone que son sus virtudes.

“Lo que caracterizaba a la sociedad medieval en contraste con la moderna era su falta de libertad individual... Pero aunque una persona no era libre en el sentido moderno, tampoco estaba sola y aislada. Al tener un lugar bien definido, inalterable, e incuestionable en el mundo social desde el momento de su nacimiento, el hombre estaba arraigado a un todo estructurado y así la vida tenía un significado que no dejaba lugar ni necesidad, a la duda. Una persona era idéntica a su rol en la sociedad; era un campesino, un artesano, un caballero y no un individuo que resultó tener esta o esa ocupación. El orden social fue concebido como un orden natural y era una parte definitiva suya le dio al hombre un sentimiento de seguridad y de pertenencia. Había

comparativamente poca competencia. Uno nacía en una cierta posición económica que le garantizaba un sustento determinado por la tradición, tal como implicaba obligaciones económicas para aquellos superiores en la jerarquía social. Pero dentro de los límites de su esfera social el individuo realmente tenía mucha libertad para expresar a su yo en su trabajo y en su vida afectiva. Aunque no había individualismo en el sentido moderno de la elección irrestricta entre muchas formas de vida posibles (una libertad de elección que es en gran parte abstracta) había una gran cantidad de individualismo concreto en la vida real”.¹⁷

No es extraño encontrar esta clase de perspectivas de la Edad Media, entre los escritores sobre la alienación. Pero lo que hace al texto de arriba especialmente espantoso y ofensivo, en el caso de Fromm, es que él repetidamente profesa ser un amante de la libertad y un valorizador de la vida humana. La falta de control total sobre cualquier aspecto de la existencia, la supresión brutal de la libertad intelectual, las restricciones inmovilizantes sobre cualquier forma de independencia e iniciativa individual, éstas son características cardinales de la Edad Media. Pero Fromm pasa por alto todo esto, junto con las hambrunas, las plagas, el trabajo extenuante de sol a sol, la rutina sofocante, el terror supersticioso, los ataques de pueblos enteros infligiendo el histerismo en masa, la brutalidad de pesadilla de las negociaciones entre los hombres, el uso de la tortura legalizada como costumbre normal, todo esto es desechado y así queda Fromm absorto por la visión de un mundo en el cual los hombres no tenían que inventar y competir, vivían sólo para someterse y obedecer. En ninguna parte nos cuenta en qué consiste específicamente “el individualismo concreto” del hombre medieval. Uno es morbosamente curioso por saber lo que nos diría.

Con el colapso del medievalismo y el surgimiento de una sociedad de libre mercado, afirma Fromm, el hombre se vio forzado a asumir la responsabilidad total por su supervivencia: tenía que producir y comerciar, tenía que pensar y juzgar, no tenía una autoridad que lo guiara y nada más que su habilidad

para mantenerse con vida. Ya no podía, en virtud de la clase en la cual nació, heredar su sentido de identidad personal: en lo sucesivo, tenía que ganárselo. Esto planteó un problema psicológico devastador para el hombre, intensificando su sensación básica de aislamiento y separación.

“Es cierto”, destaca Fromm, “que el modo capitalista de producción conduce a la libertad política, mientras que el orden social más centralmente planificado corre el peligro de conducir a la regimentación política y eventualmente a la dictadura”.¹⁸ El capitalismo, concede más adelante, se ha probado extremadamente capaz para producir bienes y elevar el nivel de vida material de los hombres hasta alturas jamás pensadas. Pero una “sociedad sana” debe tener más para proponerle al hombre que la libertad política y el bienestar material. El capitalismo, insiste Fromm, destruye el espíritu del hombre. Ofrece varias razones para esta acusación, que son muy reveladoras.

1. Como Marx, Fromm condena el predicamento humillante del trabajador que tiene que vender sus servicios. El capitalismo condena al trabajador a experimentarse a sí mismo, no como un hombre, sino como un bien transable, como una cosa a ser comerciada. Además, dado que él es sólo una parte diminuta de un vasto proceso de producción, dado que, por ejemplo, él no construye un automóvil entero por sí solo (y luego conduce a casa con él) sino que construye sólo una parte pequeña (el producto total es vendido a algunos desconocidos en lugares distantes), el trabajador se siente separado del producto de su trabajo y, por consiguiente, se siente separado de su trabajo como tal, a diferencia del artesano de la Edad Media, cuyo trabajo podía expresar la “riqueza total” de su personalidad.

Es un hecho elemental de la economía que la especialización y el intercambio, bajo la división del trabajo, hace posible un nivel de productividad que de otra manera no sería ni remotamente alcanzable. En los siglos precapitalistas, cuando el bienestar económico de un hombre estaba limitado por los bienes que él mismo podía producir con sus primitivas herramientas, se necesitaba una cantidad desmesurada de trabajo para satisfacer las necesidades más simples y el nivel de vida general era sobrecogedoramente

bajo: la existencia humana era una lucha continua, extenuante, contra la hambruna inminente.

Cerca de la mitad de los niños que nacían, perecían antes de los diez años. Pero con el desarrollo del sistema de sueldos bajo el capitalismo, la introducción de maquinaria y la oportunidad para que un hombre vendiera su trabajo, la vida (para no hablar de un estándar en continuo aumento del bienestar material) se posibilita para millones que no hubieran tenido probabilidad de supervivencia en las economías precapitalistas. Sin embargo, para Fromm y aquellos que comparten su punto de vista, estas consideraciones son, indudablemente, demasiado “materialistas”. Ofrecerles a los hombres una oportunidad para disfrutar un bienestar material sin precedentes, es, evidentemente, sentenciarlos a la alienación; mientras que mantenerlos dentro del nivel estancado de un agremiado socialista o siervo medieval, es ofrecerles la realización espiritual.

2. Fromm condena abiertamente el “anonimato de las fuerzas sociales... inherente a la estructura de la forma capitalista de producción”.¹⁹ Las leyes de mercado, de oferta y demanda, de causa y efecto económico, son ominosamente impersonales: los deseos de ningún individuo singular las controla. ¿Es el trabajador quien decide cuánto se le pagará? No. No lo es tampoco el empleador. Es ese monstruo sin cara: el mercado. Determina el nivel del salario de alguna manera que está más allá de la comprensión del trabajador. En lo que respecta al capitalista, su posición es apenas mejor: él, también, está imposibilitado. “El capitalista individual no expande su empresa primordialmente porque quiere, sino porque tiene que hacerlo, porque... posponer la expansión significaría regresión”.²⁰ Si intenta estancarse, irá a la bancarrota. Bajo tal sistema, pregunta Fromm, ¿cómo puede el hombre no sentirse alienado?

Considere qué es lo que está denunciando Fromm. Bajo el capitalismo, los sueldos pagados a un hombre por su trabajo son determinados objetivamente por la ley de oferta y demanda. El mercado, reflejando los juicios voluntarios de todos aquellos que participan en él, todos aquellos que compran y venden, producen y consumen, ofrecen o buscan empleo, establece el nivel general de precios de los bienes

y servicios. Éste es el contexto que los hombres tienen la obligación de considerar, al establecer los precios que pedirán por su trabajo o su oferta por el trabajo de otros; si un hombre demanda más que el valor comercial de su trabajo, permanecerá desempleado; si un empleador ofrece menos que el valor de mercado de su trabajo, el hombre buscará (y hallará) empleo en otro sitio. El mismo principio se aplica al capitalista que ofrece sus bienes a la venta. Si los precios y la calidad de sus bienes son comparables o preferibles a los de otros hombres en el mismo ámbito de producción, él podrá competir; si los otros pueden hacer mejor lo que él hace, si pueden ofrecer bienes superiores y/o precios inferiores, él tendrá la obligación de mejorar, para crecer e igualar su logro, si no perderá a sus clientes.

El estándar que determina el éxito o el fracaso de un productor es el valor objetivo de su producto, según el juicio, dentro del contexto del mercado (y que es de su conocimiento), hecho por aquellos a quienes les ofrece su producto. Éste es el único principio racional y equitativo de intercambio. Pero esto es lo que Fromm considera malo.

Es la objetividad contra lo que él se rebela. ¿Cómo (él se pregunta) no puede sentirse un hombre alienado en un sistema donde sus deseos no son todopoderosos, donde lo innecesario no tiene que ser ganado, donde el crecimiento es recompensado y el estancamiento penalizado?

Está claro de lo anterior que la lucha básica de Fromm es con la realidad, dado que la naturaleza confronta al hombre con condiciones idénticas, meramente reflejadas en una economía de libre mercado: la naturaleza, también, le hace al hombre cumplir con la ley de causa y efecto; la naturaleza, asimismo, hace del crecimiento constante una condición para una vida exitosa.

Hay escritores sobre la alienación que reconocen esto y no se molestan por centrar sus ataques sobre el capitalismo: maldicen la naturaleza de manera absoluta. Declaran que la vida del hombre es inherente e inevitablemente trágica, dado que la realidad es “tiránica”, ya que los deseos contradictorios no pueden ser satisfechos, ya que la objetividad es una “prisión”, ya que el tiempo es una “red” que nadie puede eludir, etc. Los existencialistas, en particular, se especializan en esta clase de pronunciamientos.

3. Como consumidor en una economía capitalista, Fromm sostiene que el hombre está sujeto a ulteriores presiones alienantes. Está abrumado por la presencia de incontables productos entre los cuales debe escoger. Está desconcertado y atosigado por los mensajes de los anunciantes, siempre instándolo a comprar sus mercancías. Esta multiplicidad abrumadora de elecciones posibles amenaza su cordura. Además, está condicionado a consumir por el hecho de consumir, para aspirar a un estándar de vida siempre más alto, o sencillamente para mantener funcionando el “sistema”. Con lavadoras automáticas, cámaras automáticas y abrelatas automáticos, la relación del hombre moderno con la naturaleza se vuelve cada vez más remota. Está progresivamente condenado a la pesadilla de un mundo artificial.

Tal problema no lo enfrentó el siervo feudal.

Esto es cierto: durmiendo sobre un piso de tierra, el siervo medieval, para no hablar del cavernícola, estaba mucho más cerca de la naturaleza, en un sentido incómodo y anti higiénico de la palabra.

La crítica anteriormente citada al capitalismo se ha vuelto chic entre los comentaristas sociales. Lo que es notable es que casi invariablemente, como en el caso de Fromm, la crítica la realizan los mismos escritores que son más ruidosos en su gimoteo diciendo que el hombre necesita más ocio.

Pero el propósito de los dispositivos que desapruaban es, específicamente, para liberarle tiempo al hombre. Así desean proveer al hombre de más ocio, mientras maldicen lo material lo cual significa rechazar lo que hace posible el ocio.

En lo que respecta a la carga, igualmente popular, que la multiplicidad de elecciones ofrecidas al hombre en la sociedad capitalista amenaza su equilibrio mental; debería recordárseles que el temor a las elecciones y decisiones es un síntoma básico de enfermedad mental. ¿A la mentalidad de quién, entonces, demandan estos críticos del capitalismo que la sociedad se ajuste?

4. El desarrollo de una sociedad compleja, altamente industrializada requiere un grado extremo de cuantificación y abstracción en la forma de pensar de los hombres, observa Fromm y esto, de cualquier manera, distancia al hombre del mundo que lo rodea: pierde la capacidad para relacionarse con las cosas en “su estado concreto y único”.²¹

Uno puede estar de acuerdo con Fromm en parte: una sociedad tecnológica industrial demanda un desarrollo más completo y el ejercicio de la facultad conceptual del hombre, es decir, de su forma distintivamente humana de cognición. El nivel de percepción sensorial de la conciencia, el nivel de cognición de un animal, no servirá.

Aquellos que afirman que el nivel de conciencia conceptual aliena al hombre del mundo real, meramente reconocen que sus conceptos no guardan relación con la realidad o que ellos no comprenden la relación de los conceptos con la realidad. Pero debería recordarse que la capacidad para abstraer y conceptualizar ofrece al hombre, en la medida en que es un ser racional, un medio para relacionarse con el mundo que lo rodea inconmensurablemente superior al disfrutado por algunas otras especies. Eso no separa al hombre de la naturaleza, lo convierte en el amo de la naturaleza: un animal obedece a la naturaleza ciegamente; el hombre la obedece inteligentemente y, por consiguiente, adquiere el poder para comandarla.

5. Finalmente, lo más alienante de todo, quizá, es el tipo de relaciones que existen entre los hombres bajo el capitalismo, dice Fromm.

“¿Cuál es la relación del hombre moderno hacia su prójimo? Es la de dos abstracciones, dos máquinas vivientes, que se utilizan mutuamente. El empleador usa a aquellos que él emplea; el vendedor usa a sus clientes... no hay mucho amor o mucho odio en las relaciones humanas de nuestros días. Hay, más bien, una cordialidad superficial y una más que superficial equidad, pero por detrás de esa superficie está la distancia y la indiferencia...

La alienación entre hombre y hombre resulta en la pérdida de esos vínculos generales y sociales que caracterizan lo medieval así como también a la mayoría de otras sociedades precapitalistas”.²¹

Fromm afirma que existía, en las sociedades precapitalistas, una buena voluntad mutua entre los hombres, una actitud de respeto y solidaridad benevolente, un aprecio por el valor de la persona, que desapareció con el auge de una

sociedad de libre mercado. Esto es peor que falso. El reclamo es históricamente absurdo y moralmente desgraciado.

Es notorio que, en la Edad Media, las relaciones humanas estaban caracterizadas por la desconfianza mutua, la hostilidad y la crueldad: todos consideraban a su vecino como una amenaza potencial y nada era considerado más barato que la vida humana. Algo semejante invariablemente ocurre en cualquier sociedad donde los hombres son gobernados por la fuerza bruta. Al poner fin a la esclavitud y la servidumbre, el capitalismo introdujo una benevolencia social que habría sido imposible bajo los anteriores sistemas. El capitalismo valoró la vida del hombre como nunca antes. El capitalismo es la expresión político-económica del principio de que la vida de un hombre, su libertad y su felicidad es suya por derecho moral.

Hay un pasaje en *El manantial* que arroja luz sobre este asunto. “La civilización es el progreso hacia una sociedad de privacidad. La existencia del salvaje es pública, regida por las leyes de su tribu. La civilización es el proceso que consiste en liberar al hombre del hombre”.

Bajo el capitalismo, los hombres tienen libertad para escoger sus “vínculos sociales”, lo cual quiere decir: escoger con quién se asociarán. Los hombres no están atrapados dentro de la prisión de su familia, tribu, casta, clase, o barrio. Escogen a quién valorarán, con quién harán amistad, con quiénes comerciarán, la clase de relaciones en que estarán. Esto implica y entraña la responsabilidad del hombre para formar juicios independientes de valor. Implica y entraña, también, que un hombre debe ganarse las relaciones sociales que desea. Pero esto, claramente, es una abominación para Fromm.

“El amor”, nos dice, “es la única respuesta cuerda y satisfactoria al problema de la existencia humana”, pero, afirma, el amor y el capitalismo son hostiles. “El principio subyacente en una sociedad capitalista y el principio del amor son incompatibles”.²² El principio del capitalismo, dice Fromm, es el de “la ética de la imparcialidad” del comercio, del intercambio de valores, sin el recurso de la fuerza o el fraude; los individuos tratan unos con otros sólo sobre la premisa del interés personal mutuo; se involucran sólo en aquellas transacciones de las cuales esperan un beneficio, una recompensa, o ganancia.

“Incluso puede decirse que el desarrollo de la ética de la imparcialidad es la contribución ética particular de la sociedad capitalista”.²³

Pero abordar el amor con cierta preocupación por el interés personal es, afirma, negar la misma esencia del amor. Amar a un individuo es sentir preocupación y responsabilidad por él; no es formar un juicio sobre su carácter o personalidad como “producto” del cual uno espera placer. Amar “idealmente” es amar “incondicionalmente”, es amar a un ser humano, no por el hecho de lo que él es, sino por el hecho de que él simplemente es, es amar sin consideración a valores, estándares o juicios. “En esencia, todos los seres humanos son idénticos. Todos somos parte de uno; somos uno. Entonces no debería implicar ninguna diferencia a quién amemos”.²⁴

En otras palabras, no debería implicar ninguna diferencia si la persona que amamos es una persona de calidad o una nulidad total, un genio o un tonto, un héroe o un sinvergüenza. “Somos todos parte de Uno”. ¿Es necesario señalar quién gana y quién pierde con esta visión del amor?

El deseo por ser amado “incondicionalmente”, el deseo por ser amado sin reparos por su valor personal objetivo, es uno de los “anhelos más profundos” del hombre, Fromm insiste; mientras que ser amado en base al mérito, “porque uno lo merece”, invoca dudas e incertidumbre ya que hay que pelear por el mérito y ya que tal amor puede ser retirado si el mérito dejara de existir. “Además, el amor ‘merecido’ es fácil que deje un sabor amargo considerando que uno no es amado por ser uno mismo, que uno es amado sólo porque es complaciente”.²⁵

Es típico de Fromm que transmita lo que es de hecho (aunque no en la apreciación de Fromm) un insulto mortal a la naturaleza humana, sin ofrecer ninguna justificación por su ataque. Él asume que todos los hombres son, por naturaleza, tan profundamente carentes de autoestima que desean de forma ardiente un amor que no guarda relación con sus acciones, logros, o carácter, un amor no a ser ganado sino a ser recibido como un regalo gratuito.

¿Qué quiere decir ser amado “por ser uno mismo”? Dentro de lo razonable, puede querer decir: ser amado por los

valores que uno ha logrado en carácter y persona. El cumplido más alto con que uno puede ser pagado por otro ser humano es que le digan: “debido a lo que eres, eres esencial para mi felicidad”. Pero éste es el amor que, según Fromm, lo deja a uno con “sabor amargo”.

Es la cultura capitalista, afirma, la que inculca tales conceptos como lo “merecido” y lo “inmerecido”, lo ganado y lo no ganado y así envenena el crecimiento del sano amor. El sano amor, Fromm nos dice, debería darse solamente por la riqueza del espíritu de quien lo da, en muestra de la “potencia” del dador. Fromm, por supuesto, en ninguna parte revela la naturaleza exacta de esta “potencia”. “El amor es un acto de fe...”²⁶ El sano amor no debería plantear ninguna cuestión acerca de la virtud o el carácter de su objeto; no debería desear felicidad por la virtud que el objeto pudiera poseer, pues, si lo hace, no es amor sano, es sólo egoísmo capitalista.

“Pero”, Fromm pregunta, “¿cómo puede actuar uno dentro del entramado de la sociedad existente y al mismo tiempo practicar el amor?”²⁷ No afirma que el amor es imposible bajo el capitalismo, meramente que es excepcionalmente difícil.

Comentando en *¿Quién es Ayn Rand?* sobre la teoría del amor de Fromm, escribí:

“Amar... es valorar; el amor, de verdad, es consecuencia y expresión de admiración, ‘el precio emocional que pagamos por el placer que recibimos de las virtudes de otros seres humanos’ (*La rebelión de Atlas*). El amor no es una limosna, sino un tributo moral.

Si el amor no implicase admiración, si no implicase un reconocimiento de las cualidades morales que posee el receptor del amor, ¿qué significado o importancia tendría amar y por qué Fromm o cualquiera lo considerarían deseable? Sólo es posible una respuesta y no es atractiva: cuando el amor está divorciado de los valores, entonces ‘amar’ se vuelve, no un tributo, sino un cheque moral en blanco: una promesa de que uno será perdonado por lo que haga, que uno no será abandonado, que uno será cuidado”²⁷

Esta visión del amor no es, claro está, peculiar para Fromm; es un componente central de la tradición místico-altruista y es prevaeciente entre psicólogos, sociólogos y filósofos al igual que entre fanáticos religiosos.

Quizá la respuesta más simple y más fluida para esta visión del amor es una frase de John Galt en *La rebelión de Atlas*: “La misma moral que profesa que los valores del espíritu son más preciosos que la materia, que te enseña a despreciar a una prostituta que entrega su cuerpo en forma indiscriminada a todos los hombres, te exige que entregues tu alma a un amor promiscuo con cualquiera”.

Divorciar el amor de los valores (y de los juicios de valor) es confesar el anhelo de uno por lo inmerecido. La idealización de este anhelo como un objetivo moral correcto es un tema constante que fluye a través de las obras de Fromm.

Que el motivo subyacente es el deseo por ser cuidado, el deseo por ser reservado de la responsabilidad de la independencia, se trasluce explícitamente en “la solución” socio-política de Fromm al problema de la alienación.

Para que el hombre pueda conseguir vencer su sentimiento de soledad y alienación, para practicar el amor y lograr un sentido total de identidad personal, se debe establecer un nuevo sistema social, asegura Fromm.

La propiedad privada de los medios de producción debe ser abolida. El fin de lucro debe ser prohibido. La industria debe ser descentralizada. La sociedad debería estar dividida en gremios industriales independientes; las fábricas deberían pertenecer y estar dirigidas por todos los que trabajan en ellas.

¿Por qué (según la filosofía social de Fromm) no debería tener un empleado de limpieza en una planta industrial el mismo derecho a determinar su gerenciamiento que el hombre a quien se le ocurrió crear la planta? El empleado de limpieza ¿no posee tanta personalidad y expresión propias como cualquier otro?

Bajo el capitalismo, dice Fromm, los hombres están abrumados y son los peones de una compleja máquina industrial cuyas fuerzas y leyes omnipotentes trascienden su comprensión o su control. Bajo el sistema descentralizado, “democrático” que él propone, que es una suerte de mezcla de socialismo corporativo y sindicalismo, los establecimientos industriales

serían separados en unidades cuya función fuera fácilmente comprendida por todos, sin demandas “alienantes” hechas sobre la capacidad de abstracción de alguien.

Bajo este sistema, explica, toda persona será provista con sus necesidades mínimas, ya sea que la persona desee trabajar o no. Esto es necesario para que el hombre pueda desarrollarse saludable y felizmente. Sin embargo, para desalentar el parasitismo, Fromm sugiere que este sostén no debería extenderse más allá de dos años. Quién debería proveer este soporte, si estuvieran dispuestos a hacerlo y qué ocurriría si no estuvieran dispuestos, son preguntas que Fromm no plantea.

Fromm siente que siempre que los hombres estén ocupados con el problema de la supervivencia, sus preocupaciones espirituales, las preocupaciones que realmente importan, son casi inevitablemente desatendidas. ¿Cómo puede no empobrecerse la personalidad del trabajador, si debe afrontar a diario la necesidad de ganar su sustento? ¿Cómo puede desarrollar el hombre de negocios sus potencialidades creativas, si se encuentra esclavo de su obsesión por la producción? ¿Cómo puede conservar el artista la integridad de su espíritu, si se ve plagado de tentaciones por Hollywood y Madison Avenue? ¿Cómo puede cultivar el consumidor gustos individuales y preferencias, si está rodeado con la mercadería estandarizada engendrada por la producción en masa?

Si uno desea comprender la relevancia de la epistemología para la política, uno debería observar lo que gana Fromm de esa “lógica paradójica” que él describe tan favorablemente. Si, como enseña, “el hombre puede percibir la realidad sólo en las contradicciones”, entonces Fromm no tiene que estar atribulado por el conflicto entre su reclamo por ser un defensor de la razón y su entusiasmo por el misticismo oriental, ni tiene que estar atribulado por el conflicto entre su apariencia de ser un defensor del individualismo y su propugnación del colectivismo político. Su desdén por la ley de contradicción le permite anunciar que el verdadero individualismo es posible sólo en la comunidad colectivizada, que la verdadera libertad es posible sólo cuando la producción es quitada de las manos de los individuos y es colocada bajo el control absoluto del grupo, los hombres dejarán de ser objetos de “uso” de los otros sólo cuando estén dispuestos

a renunciar a la ganancia personal y hacer que la utilidad social sea la meta de sus vidas.²⁸

Fromm llama a su propuesto sistema “Socialismo Humanístico Comunitario”. Bajo él, sostiene, el hombre logrará “una armonía nueva con la naturaleza” para reemplazar la que ha perdido, al hombre le gustará la tranquilidad y la auto-realización de los animales cuyo estado Fromm encuentra tan envidiable.

Si, a menudo Fromm es algo más que un poquito hipócrita en la presentación de sus puntos de vista, es, no obstante, sumamente explícito. Esto es lo inusual de él. La mayoría de los escritores de su nivel se devanan el cerebro por páginas y páginas para obscurecer su propugnación de ideas y las contradicciones, que él hace públicas en forma abierta. Con raras excepciones, uno encontrará su candor comparable sólo con los existencialistas y los budistas zen, muchas de cuyas premisas Fromm comparte.

Su manera explícita así y todo, es muy representativa culturalmente y debería ser reconocida como tal. Los temas recurrentes a lo largo de la literatura sobre la alienación y a lo largo de los comentarios sociales de hoy, son los temas que Fromm pone en foco al desnudo: que la razón es “antinatural”, que una realidad objetiva no contradictoria “restringe” la propia individualidad, que la necesidad de elección es una carga aterradora, que es “trágico” no poder comerse el pastel y también conservarlo, además, que la responsabilidad personal asusta, que el logro de identidad personal es un problema social, que “el amor” es la solución todopoderosa y que la implementación política de esta solución es el socialismo.

El absurdo transparente o la incomprendibilidad de la mayoría de las discusiones sobre alienación podría tentar a uno a creer que el tema es enteramente ilusorio. Pero éste sería un error. Aunque las explicaciones ofrecidas para ello son espurias, el problema de la alienación es real. Una gran cantidad de hombres reconoce el estado emocional penoso que describen los escritores sobre alienación. Una gran cantidad de hombres carece de un sentido de identidad personal. Una gran cantidad de hombres se siente proscrita y temerosa en un mundo que no hicieron.

¿Pero por qué? ¿Cuál es el problema de la alienación? ¿Qué es la identidad personal? ¿Por qué deberían experimentar tantos hombres el quehacer de lograrla como una temida carga? ¿Y cuál es el significado de los ataques sobre el capitalismo en conexión con este asunto?

Éstas son las preguntas que ahora debemos proceder a contestar.

El problema de la alienación y el problema de la identidad personal son inseparables. Al hombre que le falta un sentido firme de identidad personal se siente alienado; el hombre que se siente alienado carece de un sentido firme de identidad personal.

El dolor es la señal de alarma de un organismo, la advertencia de peligro; las variedades particulares del dolor como el sentimiento de alineación, le anuncian al hombre que está viviendo en un estado psicológico impropio para él, que su relación con la realidad es mala.

Ningún animal afronta preguntas tales como: ¿Qué debería hacer yo mismo? ¿Qué forma de la vida es la adecuada de acuerdo a mi naturaleza? Tales preguntas son posibles sólo para un ser racional, es decir, un ser cuyo método característico de funcionamiento cognitivo (de entender la realidad) sólo puede ser conceptual, que no sólo es consciente sino también auto consciente y cuyo poder de abstracción le permite proyectar muchos cursos de acción alternativos. Por otro lado, tales preguntas son posibles sólo para un ser cuya facultad cognitiva se ejercitó volitivamente (pensar no es automático), un ser que es director y regulador independiente del pensamiento y acción y cuya existencia, en consecuencia, demanda un constante proceso de elección.

Como entidad viviente, el hombre nace con necesidades y capacidades específicas; éstas constituyen su identidad de especie, por así decirlo, o sea constituyen su naturaleza humana. Cómo ejercita él sus capacidades para satisfacer sus necesidades, es decir, cómo se vincula con los hechos de la realidad, cómo elige funcionar, en pensamiento y acción, constituye su identidad personal o individual. Su sentido de sí mismo, su imagen o concepto implícito del tipo de persona que es (incluyendo su autoestima o su falta de ésta), es el producto acumulativo de las elecciones que realiza. Éste es el significado de la manifestación de Ayn Rand de que “el hombre es un ser con un espíritu logrado por el esfuerzo propio”.

El “yo” de un hombre, su *self*, su ser más profundo, es su facultad de conciencia, su capacidad de pensar. Elegir pensar, identificar los hechos de la realidad, para asumir la responsabilidad de juzgar qué es verdadero o falso, correcto o incorrecto, es la forma básica de afirmación del hombre. Es la aceptación de su propia naturaleza como ser racional, su aceptación de la responsabilidad de independencia intelectual, su compromiso hacia la eficacia de su mente.

La esencia del desinterés es la suspensión de la conciencia. Cuando, y en la medida en que un hombre elige evadirse del esfuerzo y la responsabilidad de pensar, de buscar el conocimiento, de juzgar, su acción es la de abdicar del *self*. Renunciar al pensamiento, es renunciar al ego y declararse a uno mismo incapaz para la existencia, incompetente para tratar con los hechos de la realidad.

En la medida en que un hombre elige pensar, sus premisas y valores son adquiridos de primera mano y no son un misterio para él; se experimenta a sí mismo como la causa activa de su personalidad, comportamiento y metas. En la medida en que un hombre trata de vivir sin pensar, se experimenta a sí mismo como pasivo, su persona y acciones son los productos accidentales de fuerzas que no comprende, de sus sentimientos del momento y de influencias ambientales aleatorias. Cuando un hombre cesa en su responsabilidad de pensar, queda a merced de sus reacciones involuntarias, subconscientes y éstas estarán a merced de fuerzas exteriores que actúan sobre él, a merced de cualquier persona y cualquier cosa que ande por allí. Por su renuncia, tal persona se convierte, ella misma, en la visión determinista social del hombre: en un molde vacío que espera ser llenado, en un robot sin voluntad que espera ser usado por cualquier entorno y cualquier acondicionador.

Un sentido fuerte de identidad personal es el producto de dos cosas: una política de pensamiento independiente y como consecuencia, la posesión de un conjunto integrado de valores. Dado que son sus valores los que determinan las emociones y metas de un hombre y le dan dirección y sentido a su vida, un hombre experimenta sus valores como una extensión de sí mismo, como una parte integral de su identidad, tan crucial como que le hace ser quien es.

Los “valores”, en este contexto, se refieren a los valores abstractos fundamentales, no a los juicios de valor concretos. Por ejemplo, un hombre que sostiene la racionalidad como su valor abstracto puede escoger a un amigo que parece representar este valor; si, posteriormente decide que estaba equivocado en su juicio, que su amigo no es racional y que su relación debería terminar, esto no altera su identidad personal; pero si en lugar de eso, decide que ya no valora la racionalidad, su identidad personal ha sido alterada.

Si un hombre abraza valores contradictorios, éstos necesariamente violentan su sentido de identidad personal. Dan como resultado un sentido dividido del ser, un ser quebrado en fragmentos no integrables. Para evitar la experiencia dolorosa de una identidad dividida, un hombre cuyos valores son contradictorios por lo general intentará librarse del conocimiento de sus contradicciones por medio de la evasión, represión, racionalización, etc. Así, para librarse de un problema creado por una falla del pensamiento, suspende el pensamiento. Para librarse de una amenaza a su sentido de identidad personal, suspende su ego, suspende su ser en cuanto ente pensante, juicioso.

Así, desplaza su sentido del ser hacia abajo, por así decirlo, desde su razón, que es el elemento activo, motivador del hombre, a sus emociones, que son el elemento pasivo, reactivo. Movidado por sentimientos cuya fuente no comprende y por contradicciones de cuya existencia no acusa recibo, sufre un sentido progresivo de auto-desconocimiento, de alienación. Las emociones de un hombre son el producto de sus premisas y valores, del pensamiento que ha realizado o ha fracasado en realizar. Pero el hombre que es dirigido por sus emociones, tratando de hacerlas un sustituto del juicio racional, las experimenta como fuerzas ajenas. La paradoja de su posición es ésta: sus emociones se convierten en su única fuente de identidad personal, pero por su experiencia de identidad se vuelve: un ser regido por los demonios.

Es importante observar que la experiencia de auto-alienación y el sentimiento de estar alienado de la realidad, del mundo que lo rodea, proviene de la misma causa: que uno cesó en la responsabilidad de pensar. La suspensión del contacto cognitivo correcto con la realidad y la suspensión del

propio ego, son una acción única. Fugarse de la realidad es fugarse del ser.

Una de las consecuencias es un sentimiento de alienación de los otros hombres, el sentido de que uno no es parte de la raza humana, que uno es, en efecto, un espécimen anormal. Al traicionar el estatus de uno como ser humano, uno queda como un paria metafísico.

Esto no es alterado por el conocimiento de que muchos otros seres humanos han cometido la misma traición. Uno se siente solo y separado, desconectado por la irrealidad de la propia existencia, por un desolado sentido interior de empobrecimiento espiritual.

La misma falla de racionalidad e independencia por la cual los hombres se roban a sí mismos la identidad personal que los guía, más comúnmente: la política autodestructiva de buscar un sustituto de la identidad o, para ser más exacto, de buscar una identidad de segunda mano a través de la conformidad irreflexiva con los valores de los otros. Éste es el fenómeno psicológico que he denominado metafísica social. En mi artículo “Rogues Gallery”³¹ refiriéndome a los diferentes tipos de metafísicos sociales, comenté sobre el tipo más pertinente para el contexto actual, el metafísico social “convencional”:

“Es la persona que acepta el mundo y sus valores predominantes como hechos de antemano; lo suyo no es razonar por qué.

¿Qué es cierto? Lo que los demás dicen que es cierto.

¿Qué es lo correcto? Lo que los otros creen que es correcto.

¿Cómo debería vivir uno? Como viven los otros... [Ésta es] la persona cuyo sentido de identidad y valor personal está explícitamente en función de su habilidad para satisfacer los valores, términos y expectativas de esos ‘otros’ omniscientes y omnipresentes... en una cultura como la actual, con sus valores disgregantes, su caos intelectual, su bancarrota moral, donde los hitos familiares y las reglas desaparecen, donde los espejos autoritarios que reflejan la ‘realidad’ se fracturan en mil sub-cultos incomprensibles, donde ‘el ajuste’ se está volviendo cada vez

más severo y difícil; el metafísico social convencional es el primero en correr a un psiquiatra, llorando porque ha perdido su identidad, porque ya no sabe inequívocamente qué se supone que él debe hacer y ser”.

Nunca se le ocurriría a una persona de autoestima y juicio independiente que la “identidad” de uno es una cosa a ser obtenida o determinada por otros. Para una persona no afectada por la desconfianza en sí misma, los gemidos que se oyen hoy acerca de la angustia del hombre moderno cuando se enfrenta a la pregunta “¿quién soy yo?” es incomprensible. Pero a la luz de lo antedicho, el aullido se vuelve más comprensible. Es el grito de los metafísicos sociales que ya no saben a qué autoridades obedecer y hay quien arguye que es deber de alguien arrearlos hacia un sentido del ser, que “el Sistema” los debe proveer de autoestima.

Ésta es la raíz psicológica de los modernos místicos intelectuales medievalistas, del anhelo deslumbrado por ese estilo de vida y de la evasión masiva concerniente a las condiciones reales de la existencia durante ese período. La Edad Media representa el sueño no confesado del metafísico social: Un sistema en el cual su temor a la independencia y la responsabilidad personal es proclamado como una virtud y es considerado un imperativo social.

Cuando en cualquier era, un hombre trata de evadir la responsabilidad de la independencia intelectual y de derivar su sentido de identidad de la “pertenencia”, paga en lo sucesivo un precio mortal en términos del boicoteo de sus procesos mentales. El grado por el cual un hombre substituye el juicio de otros por el suyo, sin mirar la realidad en forma directa, es el grado por el cual sus procesos mentales son separados de la realidad. Él no funciona por medio de conceptos, sino por medio de memorizadas palabras clave, es decir, sonidos aprendidos que están asociados a ciertos contextos y ciertas situaciones, pero carentes de contenido cognitivo auténtico para su usuario. Éste es el fenómeno no identificado, no reconocido que apremia a las personas irreflexivas del presente a conceder validez a la acusación de que el hombre moderno vive “demasiado abstractamente”, “demasiado intelectualmente” y que necesita “regresar a la

naturaleza”. Sienten tenuemente que están desconectados de la realidad, que algo está mal en su comprensión del mundo que los rodea. Pero aceptan una decodificación enteramente falaz de su problema. La verdad no es que se pierden entre “abstracciones”, sino que se han olvidado cómo descubrir la naturaleza y el uso correcto de las abstracciones; no se pierden entre conceptos, se pierden entre palabras clave. Están separados de la realidad, no porque intenten captarla demasiado intelectualmente, sino porque tratan de captarla sólo como la ven los demás; tratan de captarla como parásitos mentales. Y se mueven a través de un mundo irreal de rituales verbales, pronunciando eslóganes y locuciones que escuchan repetir a otros, imaginando falsamente que esas palabras vacías son conceptos y sin comprender jamás el uso correcto de su facultad conceptual, sin aprender jamás de primera mano, en qué consiste el conocimiento conceptual. Luego están listos para el Budista zen que les dice que la solución a su alienación de la realidad es vaciar su mente de todo pensamiento y se sientan por una hora, cruzando las piernas, contemplando el patrón de las venas de una hoja.

Es un hecho psicológico conocido que cuando los hombres están neuróticamente ansiosos, cuando padecen sentimientos de temor que no pueden explicar, a menudo tratan de hacer más tolerable su difícil condición apuntando su miedo sobre algún objeto externo: buscan persuadirse a sí mismos de que su miedo es una respuesta racional ante la amenaza de gérmenes, o la posible emergencia de ladrones, o el peligro de los relámpagos, o de las radiaciones marcianas que controlan el cerebro.

El proceso por el cual los hombres deciden que la causa de su alienación es el capitalismo, no es algo diferente.

Sin embargo, hay razones por las cuales el capitalismo es el objetivo de su proyección y racionalización.

El hombre alienado está huyendo de la responsabilidad de utilizar su conciencia volitiva (es decir, auto-direccionada): la libertad de pensar o no pensar, de iniciar un proceso de razonamiento o evadirlo, es una carga de la que él desea escapar. Pero dado que esta libertad es inherente a su naturaleza como hombre, no hay escape; por consiguiente aparecen su culpa y su ansiedad cuando abandona la razón y mira en favor de

sus sentimientos y su ceguera. Pero hay otro nivel en el cual el hombre enfrenta la cuestión de la libertad: el nivel existencial o social y aquí el escape es posible. La libertad política no es dada metafísicamente: debe ser lograda, por lo tanto puede ser rechazada. La raíz psicológica de la rebelión contra la libertad en la existencia de uno, es la rebelión contra la libertad en la conciencia de uno. La raíz de la rebelión contra la responsabilidad personal en la acción es la rebelión contra el direccionamiento personal del pensamiento. El hombre que no quiere pensar, no quiere cargar con la responsabilidad por las consecuencias de sus acciones ni de su propia vida.

Resulta apropiado, respecto a esto, citar un pasaje de *¿Quién es Ayn Rand?* en el cual discuto la similitud de los ataques contra el capitalismo emprendidos por socialistas y medievalistas del siglo XIX:

“En las obras de ambos, medievalistas y socialistas, uno puede observar el inconfundible anhelo por una sociedad en la cual la existencia del hombre le estaría automáticamente garantizada a él, es decir, en la cual el hombre no tendría que cargar con la responsabilidad de su supervivencia. Ambos bandos proyectan su sociedad ideal como una caracterizada por eso que llaman ‘armonía’, por ser libres del cambio rápido, de los desafíos o de las exigentes demandas de la competencia; una sociedad en la cual cada uno debe cumplir con su parte prescrita para contribuir al bienestar de todos, pero en la cual nadie afrontará la necesidad de hacer elecciones y decisiones que afectarán crucialmente su vida y su futuro; en la cual no aparecerá la pregunta de qué es lo que uno ha o no ha ganado, merece o no merece; en la cual las recompensas no estarán atadas al logro y en la cual la benevolencia de alguien garantizará que una necesidad nunca cargue con las consecuencias de los errores de uno.

El fracaso del capitalismo por conformar lo que puede llamarse una visión pastoral de la existencia, es esencial para la acusación de los medievalistas y los socialistas contra una sociedad libre. No es un paraíso terrenal lo que el capitalismo ofrece a los hombres”.³²

Hoy, por supuesto, el capitalismo en gran medida ha sido abandonado a favor de una economía mixta, es decir, una mezcla de libertad y estatismo moviéndose firmemente en dirección a un creciente estatismo. Hoy, nosotros estamos por lejos más cercanos a la “sociedad ideal” de los socialistas que cuando Marx escribió por primera vez sobre la “alienación” del trabajador. Empero, con cada avance del colectivismo, los aullidos acerca de la alienación del hombre se vuelven más fuertes. El problema, se nos dice, empeora. En los países comunistas, cuando se permite la expresión de tales críticas, algunos comentaristas comienzan a quejarse diciendo que la solución marxista acerca de la alienación del trabajador ha fracasado, que el hombre bajo el comunismo sigue alienado, que la “armonía nueva” con la naturaleza y el prójimo no ha llegado.

Tampoco le llegó al siervo o al agremiado-medieval, más allá de la propaganda de comentaristas como Erich Fromm.

El hombre no puede escapar de su naturaleza, si establece un sistema social que es incompatible con los requerimientos de su naturaleza, un sistema que le prohíba funcionar como un ser racional, independiente, el resultado es el desastre psicológico y físico.

Una sociedad libre, por supuesto, no puede garantizar el bienestar mental de todos sus miembros en forma automática. La libertad no es una condición suficiente para asegurar el logro apropiado del hombre, pero es una condición necesaria. Y el capitalismo (el capitalismo de *laissez faire*) es el único sistema que provee esa condición.

El problema de la alienación no es metafísico; no es el destino natural de hombre, del cual nunca se podrá escapar, como una suerte de Pecado Original; es una enfermedad. No es consecuencia del capitalismo, del industrialismo o del tamaño y no puede ser legislada anulando su existencia por la abolición de los derechos de propiedad. El problema de la alienación es psico-epistemológico: pertenece a cómo elige el hombre usar su conciencia. Es el producto de la rebelión del hombre contra el pensamiento, lo cual significa: contra la realidad.

Si un hombre cesa en su responsabilidad de buscar el conocimiento, escoger valores y establecer metas, si ésta es la

esfera que cede a la autoridad de otros, *¿cómo va a librarse del sentimiento de que el Universo está cerrado para él?* Lo está. Por su propia elección.

La respuesta correcta a la pregunta

¿Y cómo voy a afrontar las probabilidades de posesión diabólica del hombre y de Dios?

Yo, un desconocido y asustado en un mundo que nunca hice.

es: *¿Por qué no lo hizo?*

Referencias:

1. Nueva York: The New American Library (Mentor), 1965, p. 15.
2. Nueva York: George Braziller, 1964, Vol. I, p. XIII.
3. Ludwig Von Mises, *Socialismo*, New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1951, p. 527.
4. Erich Fromm, *El hombre para sí mismo*, Nueva York: Rinehart y Co., 1947, pp. 39-40.
5. Erich Fromm, *El arte de amar*, Nueva York: Harper & Brothers, 1956, p. 7.
6. *El hombre para sí mismo*, p. 40.
7. *Ibid.*, p. 42.
8. *Ibid.*, p. 43.
9. *El arte de amar*, p. 8.
10. *Ibid.*, pp. 8-9.
11. Erich Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, p. 25.
12. *El hombre para sí mismo*, p. 97.
13. *El arte de amar*, p. 77.
14. *Ibid.*, p. 18.
15. *Ibid.*, p. 133.
16. Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Nueva York: Rinehart y Co., 1941, p. 63.
17. *Ibid.*, pp. 41-42.
18. *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea. Hacia una sociedad sana*, p. 138.

19. Ibid.
20. Ibid., p. 86.
21. Ibid., p. 114.
22. Ibid., p. 139.
23. El arte de amar, p. 131.
24. Ibid., p. 129.
25. Ibid., p. 55.
26. Ibid., p. 42.
27. Ibid., p. 128.
28. Ibid., p. 130-31.
29. Nathaniel Branden, ¿Quién es Ayn Rand? Nueva York: Random House, 1962, pp. 38-39; Paperback Library, 1964.
30. Para una presentación más detallada de estas doctrinas, ver Fromm, La sociedad sana.
31. The Objectivist Newsletter, febrero 1965.

24. RÉQUIEM POR EL HOMBRE

Ayn Rand

The Objectivist, julio, agosto y septiembre de 1967.

Al abogar por el capitalismo, he dicho y enfatizado por años que el capitalismo es incompatible con el altruismo y el misticismo. Aquellos que eligieron dudar de que el tema sea “o uno u otro”, ahora lo oyen de la máxima autoridad del lado opuesto: del Papa Pablo VI.

La encíclica “*Populorum Progressio*” (“Sobre el Desarrollo de los Pueblos”) es un documento inusual: se lee como si una emoción por mucho tiempo reprimida saliera a la luz, cruzando la barrera de lo cuidadosamente medido, las frases cautelosamente calculadas, con la presión burlona de siglos de silencio. Las frases están llenas de contradicciones; el sentimiento es consistente.

La encíclica es el manifiesto de un odio apasionado hacia el capitalismo; pero su maldad es bastante más profunda, su blanco es más que mera política. Está escrito en términos de un “sentido de la vida” altruista y místico. Un sentido de la vida es el equivalente subconsciente de la metafísica: una estimación pre-conceptual, una apreciación emotivamente integrada de la naturaleza del hombre y de su relación con la existencia. Para un sentido de la vida místico-altruista, las palabras son meras aproximaciones; de aquí el tono de evasión de la encíclica. Pero lo que es elocuentemente revelador es la naturaleza de aquello que está siendo evadido.

Sobre la cuestión del capitalismo, la postura de la encíclica es explícita e inequívoca. En lo referente a la revolución industrial, la encíclica declara:

“Con las nuevas condiciones creadas a la sociedad, en mala hora se ha estructurado un sistema en el que el provecho se consideraba como el motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema en la economía, la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites y obligaciones sociales que le correspondieran... Mas si es verdad que cierto capitalismo ha sido la fuente de tantos sufrimientos, de tantas injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos aún perduran, injusto sería el atribuir a la industrialización misma males que son más bien debidos al nefasto sistema que la acompañaba”. (Párrafo 26)

El Vaticano no es la sala de redacción de un tabloide marxista de tercera categoría. Es una institución orientada hacia una perspectiva de siglos, a la escolaridad y la deliberación filosófica atemporal. La ignorancia, por consiguiente, no puede ser la explicación de lo antedicho. Aun los izquierdistas saben que el advenimiento del capitalismo y la industrialización no fueron una “desgraciada” coincidencia y que lo primero hizo posible lo segundo.

¿Cuáles son los “tantos sufrimientos, tantas injusticias y luchas fratricidas” causados por el capitalismo? La encíclica no da respuesta. ¿Qué sistema social, pasado o presente, tiene un mejor registro al respecto hacia cualquier mal social que alguien podría elegir atribuir al capitalismo? ¿Lo tiene el feudalismo de la Edad Media? ¿Lo tiene la monarquía absolutista? ¿Lo tienen el socialismo o el fascismo? Ninguna respuesta. Si uno debe considerar los “tantos sufrimientos, tantas injusticias y luchas fratricidas”, ¿qué aspecto del capitalismo puede ser colocado en la misma categoría que el terror y la matanza masiva de la Alemania nazi o de la Rusia soviética? Ninguna respuesta. Si no hay conexión causal entre el capitalismo, el progreso, el bienestar y el nivel de vida de las personas, ¿por qué éstos son más elevados en los países cuyos sistemas tienen mayores componentes de libertad económica capitalista? Ninguna respuesta.

Dado que la encíclica se ocupa de la historia y de principios políticos fundamentales, pero no discute ni condena ningún sistema social aparte del capitalismo, uno debe concluir que todos los demás sistemas son compatibles con la filosofía política de la encíclica. Esto se sostiene en el hecho de que condena al capitalismo, no por algunas características menores, sino por sus componentes esenciales, que no componen la base de ningún otro sistema: el afán de lucro, la competencia y la propiedad privada de los medios de la producción.

¿Por qué estándar moral juzga la encíclica a un sistema social? Su acusación más específica dirigida al capitalismo reza como sigue:

“Es legítimo el deseo de lo necesario y trabajar para conseguirlo es un deber: el que no quiera trabajar, no come. Pero la adquisición de bienes temporales puede convertirse en codicia, en deseo de tener cada vez más y llegar a la tentación de acrecentar el propio poder. La avaricia de las personas, de las familias y de las naciones puede alcanzar tanto a los más pobres como a los más ricos, suscitando, en unos y en otros, un materialismo que los ahoga”. (18)

Desde tiempos inmemoriales y preindustriales, “la codicia” ha sido la acusación arrojada a los ricos por los analfabetos que fueron incapaces de concebir la fuente de la riqueza o la motivación de aquellos que producen. Pero lo antedicho no lo escribió un analfabeto.

Términos tales como “codicia” y “avaricia” connotan la imagen de la caricatura de dos individuos, uno gordo, el otro delgado, uno permitiéndose la glotonería irreflexiva, el otro muriendo de hambre sobre baúles de oro acaparado, ambos símbolos de la adquisición de riquezas por el solo hecho de la riqueza. ¿Es ésta la fuerza motriz del capitalismo?

Si toda la riqueza gastada en el consumo personal por todos los ricos de Estados Unidos fuera expropiada y distribuida entre nuestra población, eso representaría menos de un dólar por persona (intente imaginar la cantidad que sería, si se distribuyera entre toda la población del globo). El resto de la riqueza estadounidense está invertida en la producción

y es esta inversión constantemente creciente la que eleva el estándar de vida de Estados Unidos al aumentar la productividad de su trabajo. Esto es economía básica que el Papa Pablo VI no puede dejar de saber.

Para observar la técnica de manipulación epistemológica, lea de nuevo el párrafo citado y mire más allá de las imágenes invocadas por la cortina de la “codicia” y la “avaricia”. Verá que el mal que se denuncia es: el “deseo de tener cada vez más”. ¿De qué? De “acrecentar el propio poder”. ¿Qué clase de poder? Ninguna respuesta directa le es dada en ese párrafo, pero la encíclica entera provee la respuesta por medio de una omisión significativa: no hay diferencias entre el poder económico y el poder político (entre la producción y la fuerza), ambos son usados de forma intercambiable en algunos pasajes, e igualados explícitamente en otros. Si usted considera los hechos de la realidad, observará que el “acrecentar el propio poder” que los hombres de riqueza buscan a través del capitalismo es el poder de la producción independiente, el poder de una ambición “insaciable” por expandir su capacidad productiva y esto es lo que la encíclica maldice. La maldición no es al trabajo, sino al trabajo ambicioso.

Estas implicancias son sostenidas y amablemente enfatizadas en un párrafo subsiguiente que enumera lo que la encíclica considera las condiciones “menos humanas” de la existencia social: “la penuria material de quienes están privados de un mínimo vital y la penuria moral de quienes por el egoísmo están mutilados... las estructuras opresoras ya provengan del abuso del tener ya del abuso del poder...” y, como condiciones “más humanas”: “lograr ascender desde la miseria a la posesión de lo necesario...”. (21)

¿Qué “necesidades” son “el mínimo esencial para la vida”? ¿Para qué clase de vida? ¿Es para la mera supervivencia física? Si es así, ¿por cuánto tiempo esa supervivencia? No se da ninguna respuesta. Pero el principio de la encíclica es claro: sólo aquellos que no superan el mínimo más bajo de la subsistencia, tienen derecho a posesiones materiales y este derecho supera todos los derechos de todos los demás hombres, incluyendo su derecho a la vida. Esto es declarado explícitamente:

“Desde sus primeras páginas la Biblia nos enseña que la creación entera es para el hombre, al que se le exige que aplique todo su esfuerzo inteligente para valorizarla y, mediante su trabajo, perfeccionarla, por decirlo así, poniéndola a su servicio. Mas si la tierra está así hecha para que a cada uno le proporcione medios de subsistencia e instrumentos para su progreso, todo hombre tiene derecho a encontrar en ella cuanto necesita. Lo ha recordado el reciente Concilio: ‘Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene, para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados, en forma equitativa, deben alcanzar a todos bajo la dirección de la justicia acompañada por la caridad’. Y todos los demás derechos, cualesquiera sean, aun comprendidos en ellos los de propiedad y libre comercio, a ello están subordinados: no deben estorbar, antes al contrario, deben facilitar su realización y es un deber social grave y urgente hacerlos volver a su finalidad primaria”. (22)

Observe qué elemento está faltando en esta visión del mundo, qué facultad humana es considerada como no esencial o inexistente. Debatiré este aspecto en más detalle más adelante. Por el momento, simplemente llamaré su atención sobre el uso de la palabra “hombre” en el párrafo citado anteriormente (¿qué hombre?) y sobre el término “bienes creados”. ¿Creados, por quién? Silencio.

Ese elemento perdido se vuelve evidente en el siguiente párrafo de la encíclica:

“Bien conocida es la firmeza con que los Padres de la Iglesia precisaban cuál debe ser la actitud de los que poseen con relación a los que en necesidad se encontraren: ‘No te pertenece, dice San Ambrosio, la parte de bienes que das al pobre; le pertenece lo que tú le das. Porque lo que para uso de los demás ha sido dado, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo, no tan solo para los ricos’. Lo cual es tanto como decir que la propiedad privada para nadie constituye un derecho incondicional y absoluto. Nadie puede reservarse para uso exclusivo suyo lo que de la propia necesidad le sobra, en tanto que a los demás les falta lo necesario”. (23)

San Ambrosio vivió en el siglo IV, cuando tales visiones sobre la propiedad concebiblemente pudieron haber sido explicables, si bien no justificables. Desde el siglo XIX en adelante, no puede ser ninguna de las dos.

¿Qué solución ofrece la encíclica a los problemas del mundo de hoy?

“Las iniciativas personales y los afanes de imitar, tan solo de por sí, no conducirán al desarrollo a donde debe éste felizmente llegar. No se ha de proceder de forma tal que las riquezas y el poderío de los ricos se aumenten mientras se agravan las miserias de los pobres y la esclavitud de los oprimidos.

Necesarios, pues, son los programas para animar, estimular, coordinar, suplir e integrar las actuaciones individuales y las de los cuerpos intermedios. A los poderes públicos les corresponde determinar e imponer los objetivos que se han de conseguir, las metas que se han de fijar, los medios para llegar a todo ello; también les corresponde el estimular la actuación de todos los obligados a esta mancomunada acción”. (33)

Una sociedad en la cual el gobierno (“los poderes públicos”) escoge e impone los objetivos a ser perseguidos, los fines a ser logrados y la manera de lograrlos, es un estado totalitario. Es, por consiguiente, moralmente estremecedor leer la siguiente frase:

“Mas tengan buen cuidado de asociar a la obra común las iniciativas de los particulares y de los cuerpos intermedios. Únicamente así se evitarán la colectivización integral y la planificación arbitraria, que, como opuestas a la libertad, suprimirían el ejercicio de los derechos primarios de la persona humana”. (33)

¿Cuáles son “los derechos primarios de la persona humana” (los cuales nunca son definidos en la encíclica) en un estado donde “todos los demás derechos... a ello están subordinados [el “derecho” al sustento mínimo]”? (22) ¿Qué es “la libertad” o “la iniciativa privada” en un estado donde el gobierno impone los fines e incauta los medios? ¿Qué es la colectivización incompleta?

Es difícil de creer que los transigentes modernos, a quienes está dirigido ese párrafo, pudieran ampliar su capaci-

dad de evasión lo suficiente como para no tomarlo como un medio de defensa de una economía mixta. Una economía mixta es una mezcla de capitalismo y estatismo; cuando los principios y las prácticas del capitalismo son condenados y aniquilados de raíz, ¿qué ha de impedir que la colectivización estatista se torne total?

(El shock moral proviene de la comprensión de que la encíclica considera la capacidad de evasión de algunos hombres como infinitamente elástica. A juzgar por las reacciones que provocó, la encíclica no se equivocó en sus cálculos).

Siempre he sostenido que cada teoría política se basa en algún código de ética. Aquí nuevamente, la encíclica confirma mi declaración, sin embargo desde la perspectiva de un código moral que es el opuesto al mío.

“El deber de solidaridad, que está vigente entre las personas, vale también para los pueblos: ‘Deber gravísimo de los pueblos ya desarrollados es el de ayudar a los pueblos que aún se desarrollan’. Hay, pues, que llevar a la práctica esta enseñanza del Concilio. Si es normal que una población sea la primera en beneficiarse con los dones que le ha hecho la Providencia como frutos de su trabajo, ningún pueblo puede, sin embargo, pretender la reserva, para exclusivo uso suyo, de sus riquezas”. (48)

Esto parece lo suficientemente claro, pero la encíclica se esmera para no ser mal comprendida.

“Claro, pues, aparece que la llamada ley del libre cambio no puede, ella sola, seguir rigiendo las relaciones públicas internacionales... Ha de reconocerse, por lo tanto, que el principio fundamental del liberalismo, como norma de los intercambios comerciales, se halla aquí en una posición no recta”. (58)

“Una cosa se ha de repetir con firmeza: lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla, valedera en un tiempo, en favor de los más próximos, ahora debe aplicarse a la totalidad de los necesitados del mundo”. (49)

Si la necesidad, la necesidad global, es el criterio de moral, si la subsistencia mínima (el estándar de vida de los

salvajes menos desarrollados) es el criterio de los derechos de propiedad, entonces cada camisa o vestido nuevos, cada cono de helado, cada automóvil, refrigerador, o televisor se convierte en “riqueza superflua”.

Recuerde que “rico” es un concepto relativo y que los cosechadores de Estados Unidos son fabulosamente ricos en comparación a los obreros de Asia o África. Sin embargo, la encíclica denuncia como “injusto” el libre comercio entre países que no se han desarrollado en la misma magnitud, sobre la base de que “las naciones altamente industrializadas, en número y en productividad, exportan principalmente sus manufacturas, mientras las economías poco desarrolladas no pueden vender sino productos agrícolas o materias primas”. (57)

Alegando que esto perpetúa la pobreza de los países subdesarrollados, la encíclica demanda que el comercio internacional sea reglamentado, no por las leyes del libre mercado, sino por la necesidad de sus participantes más necesitados.

Cómo funcionaría esto en la práctica queda explícitamente claro:

“Ello exige a estos últimos mucha generosidad, numerosos sufrimientos espontáneamente tolerados y un esfuerzo siempre continuado. Cada uno examine su conciencia, que tiene una voz nueva para nuestra época... ¿Está cada uno dispuesto a soportar mayores impuestos, para que los poderes públicos puedan intensificar su esfuerzo en pro del desarrollo? ¿A pagar más caros los productos importados, para así otorgar una remuneración más justa al productor?”. (47)

No es sólo el rico quien paga impuestos; la mayor parte de la carga tributaria en Estados Unidos la soportan las clases de ingresos intermedios e inferiores. No es para el exclusivo consumo personal de los ricos que se importan los productos extranjeros o las materias primas. El precio de la comida no es una preocupación principal para los ricos; es una preocupación crucial para los pobres. Y dado que la comida está listada como uno de los productos principales de los países subdesarrollados, proyecte lo que la propuesta de la encíclica significaría: significaría que un ama de casa

estadounidense tendría que comprar comida producida por hombres que arañan su tierra con las manos desnudas o con arados de mano y pagaría precios que, si se pagaran a los agricultores mecanizados de Estados Unidos, le hubieran dado a ella unas cien o mil veces más de productos. ¿Qué artículos de su presupuesto familiar tendría que sacrificar a fin de que esos productores subdesarrollados reciban “una remuneración más justa” ¿Sacrificaría algunas compras de ropa? Pero su presupuesto de ropa se habría contraído de la misma manera y proporción, ya que ella tendría que proveer las “remuneraciones justas” a los productores de “fibras y otras materias primas”. Y así. ¿Qué le pasaría, entonces, a su nivel de vida? ¿Y qué le ocurriría a los agricultores y productores estadounidenses de materias primas? Forzados a competir, no en términos de competencia productiva, sino de necesidad, tendrían que paralizar su “desarrollo” y volver a los métodos del arado de mano. ¿Qué le ocurriría, entonces, al nivel de vida de todo el mundo?

No, no es posible que el Papa Pablo VI fuera tan ignorante en economía y tan carente de capacidad para concretar las teorías ofrecidas en nombre del “humanismo” sin darse cuenta de la crueldad indeciblemente inhumana que acarrearán.

Parece inexplicable. Pero hay una premisa básica que lo explicaría. Integraría los elementos conflictivos de la encíclica, las contradicciones, los subterfugios, las omisiones, las preguntas sin respuesta, en un patrón consistente. Para descubrirlo, uno debe preguntar: ¿cuál es la visión de la encíclica acerca de la naturaleza del hombre?

Esa visión particular es rara vez admitida o totalmente identificada por aquellos que la sostienen. Es menos una cuestión de filosofía deliberada que de un sentimiento dictado por un sentido de vida. La filosofía deliberada de aquellos que la sostienen, consiste predominantemente en intentos de racionalizarla. Para identificar esa visión, vayamos a sus raíces, al tipo de fenómenos que le dan lugar, en términos del sentido de la vida.

Le pido que proyecte la mirada en la cara de un niño cuando capta la respuesta a algún problema que ha estado esforzándose por comprender. Es una mirada de radiante fe-

licidad, de liberación, casi de triunfo, que no es premeditada, pero sí auto-afirmativa y su brillo parece propagarse en dos direcciones: hacia afuera, como una iluminación del mundo, hacia adentro, como la primera chispa de lo que se convertirá en el fuego de un orgullo ganado. Si ha visto esta mirada, o la ha experimentado, sabe que si hay tal concepto como “sagrado”, en el sentido de lo mejor, lo más alto posible para el hombre, esta mirada es lo sagrado, lo que no será traicionado, lo que no será sacrificado por nada ni nadie.

Esta mirada no está confinada a los niños. Los artistas de tiras cómicas tienen la costumbre de representarla por medio de una bombilla de luz que brilla intermitentemente por encima de la cabeza de un personaje que de forma repentina ha captado una idea. En términos simples, primitivos, éste es un símbolo apropiado: una idea es una luz que se enciende en el alma de un hombre.

Es el reflejo estable, confiado de esa luz lo que usted busca en las caras de los adultos, en particular de aquellos a quienes usted consigna sus valores más preciosos. Usted lo busca en los ojos de un cirujano que realiza una operación sobre el cuerpo de un ser querido; lo busca en la cara de un piloto al mando del avión en el cual usted vuela; y, si usted es consistente, lo busca en la persona con quien usted se casa.

Esa mirada de bombilla de luz es el destello de una inteligencia humana en actividad; es la manifestación exterior de la facultad racional del hombre; es la señal y el símbolo de la mente del hombre. Y, en la medida de su humanidad, está involucrada en todo lo que usted ambiciona, disfruta, valora, o ama.

Pero suponga que la admiración no es su respuesta a esa mirada en la cara de un niño, o de un adulto. Suponga que su respuesta es un temor sin nombre. Entonces usted agotará su vida y su capacidad filosófica luchando para que nunca se mencione su temor. Encontrará racionalizaciones para esconderlo y llamará a la mirada de ese niño una mirada de “egoísmo” o “arrogancia” o “intransigencia” u “orgullo”, todo lo cual será cierto, pero no en la forma en la que usted se afanará por sugerir. Usted considerará que esa mirada en los ojos del hombre es su enemiga máxima, más peligrosa y el deseo por vencer esa mirada se convertirá en su única prioridad absoluta, por encima

de la razón, la lógica, la consistencia, la existencia, la realidad. El deseo por vencer esa mirada es el deseo por quebrantar el espíritu del hombre.

Así usted adquirirá la clase de sentido de la vida que produjo la encíclica “*Populorum Progressio*”. No fue producida por el sentido de vida de alguna persona, sino por el sentido de la vida de una institución.

El acorde dominante del sentido de vida de la encíclica es el odio por la mente del hombre, por lo tanto el odio por el hombre, el odio por la vida y por esta tierra, el odio por el disfrute de la vida del hombre en la tierra y por lo tanto, como una última consecuencia, el odio por el único sistema social que hace posible todos estos valores en la práctica: el capitalismo.

Yo podría sostener esto en base a un ejemplo. Considere la propuesta de condenar a los estadounidenses a toda una vida de trabajo sin recompensas, al trabajo forzado, haciéndoles trabajar tan duro como puedan o más, sin nada que ganar excepto la subsistencia más escueta, mientras los salvajes acopian los productos de su esfuerzo. Cuando usted escucha una propuesta de este tipo, ¿qué imagen emite su mente? Lo que yo veo es a la gente joven que comienza la vida con entusiasmo, seguros de sí mismos, que inician su camino yendo al colegio, con sus ojos fijos hacia el futuro con una dedicación jovial, sin protestar y lo que significa para ellos un abrigo nuevo, una alfombra nueva, un coche viejo comprado de segunda mano, o el valor que una entrada de cine tiene en sus vidas, como el combustible de su coraje. Cualquiera que ignore esa imagen en tanto planea disponer del “fruto del trabajo de la gente” y declara que el esfuerzo humano no es suficiente razón para que un hombre se quede con su producto, puede declarar cualquier motivo excepto el amor a la humanidad.

Podría asentar mi caso sobre esto solo, pero no lo haré. La encíclica ofrece más que un sentido de la vida: contiene una corroboración específica, consciente, filosófica.

Observe que no está encaminada a destruir la mente del hombre, sino a un equivalente más lento, más atormentador: a esclavizarlo.

La clave para comprender las teorías sociales de la encíclica están en una declaración de John Galt:

“Yo soy el hombre cuya existencia tu amnesia apuntaba a ignorar. Yo soy el hombre que tú no querías que viviera ni que muriera. No querías que viviera, porque temías saber que yo cargaba con la responsabilidad que evadiste y que tu vida dependía de mí; no querías que muriera, porque lo sabías”. (*La rebelión de Atlas*)

La encíclica ni niega ni admite la existencia de la inteligencia humana: meramente la trata como un insignificante atributo humano que no requiere consideración. La principal y casi única referencia al rol de la inteligencia en las lecturas de la encíclica sobre la existencia del hombre es la siguiente:

“La industrialización, tan necesaria para el crecimiento económico como para el progreso humano, es a un mismo tiempo señal y factor del desarrollo. El hombre, al aplicar tenazmente su inteligencia y su trabajo, paulatinamente arranca sus secretos a la naturaleza y utiliza mejor sus riquezas. Simultáneamente, mientras imprime nueva disciplina a sus costumbres, se siente atraído cada vez más por nuevas investigaciones e inventos, acepta las variantes del riesgo calculado, se siente audaz para encarar nuevas empresas, para iniciativas generosas y para intensificar su propia responsabilidad”. (25)

Observe que el poder creativo de la mente del hombre (de su medio básico de supervivencia, de la facultad que le distingue de los animales) es descrito como una “atracción” adquirida, como una atracción por las aceitunas o por la moda femenina. Observe que ni siquiera se acepta que esta admisión insignificante perdure por sí sola: no sea que “las investigaciones e inventos” sean tomados como un valor, son entrampadas en irrelevancias tales como “la generosidad”.

Se repite lo mismo al discutir el tema del trabajo. La encíclica advierte que “[al trabajo] algunas veces se le asigna exagerada importancia”, pero admite que el trabajo es un proceso creativo, luego agrega que:

“cuando el trabajo es hecho en común, cuando la esperanza, los sufrimientos, ambiciones y alegrías son compar-

tidos... los hombres se reconocen como hermanos” (27). Y luego: “El trabajo, sin duda, puede tener efectos en contrario porque promete dinero, alegría, poder, e invita a unos al egoísmo y a otros a la revuelta”. (28)

Esto significa que el placer (el tipo de placer obtenido mediante el trabajo productivo) es malo, el poder (el poder económico, del tipo que se gana por el trabajo productivo) es malo y el dinero (la cosa por la cual se ruega apasionadamente durante toda la encíclica) es malo si es dejado en las manos de aquellos que lo ganaron.

¿Se imagina a John Galt haciendo trabajo “en común”, compartiendo “esperanzas, sufrimientos, ambiciones y alegrías” con James Taggart, Wesley Mouch y el Dr. Floyd Ferris? Pero éstos son sólo personajes de ficción, dirá usted. De acuerdo. ¿Se imagina a Pasteur? ¿a Colón? ¿a Galileo y lo que le sucedió cuando intentó compartir sus “esperanzas, sufrimientos, ambiciones y alegrías” con la Iglesia Católica?

No, la encíclica no niega la existencia de los hombres de genio; si lo hiciese no tendría que implorar tan duro por compartir los bienes en forma global. Si todos los hombres fuesen intercambiables, si los grados de habilidad no tuviesen ninguna consecuencia, cada uno produciría igual cantidad y no habría para nadie beneficios derivados del compartir. La encíclica asume que las fuentes no identificadas, desconocidas, ignoradas de riqueza en cierta forma continuarían funcionando y procede a establecer condiciones de existencia que imposibilitarían su funcionamiento.

Recuerde que la inteligencia no es un monopolio exclusivo de los genios; es un atributo de todos los hombres y la diferencia es sólo una cuestión de grado. Si las condiciones de la existencia son destructivas para el genio, son destructivas para todo hombre, para cada uno en proporción a su inteligencia. Si se penaliza al genio, así también a la facultad de inteligencia en todos los demás hombres. Sólo existe esta diferencia: el hombre promedio no posee el poder del genio de resistir seguro de sí mismo y se quebrará mucho más rápidamente; renunciará a su mente, en un desesperado aturdimiento, conforme al primer ligero ataque de tensión.

En el mundo propuesto por la encíclica, no hay lugar para la mente y ningún lugar para el hombre. Las entidades que la pueblan son robots inanimados destinados a realizar tareas prescritas en una máquina tribal gigantesca, robots privados de elección, juicio, valores, convicciones y autoestima; sobre todo, de autoestima.

“No te pertenece la parte de bienes que das al pobre; le pertenece lo que tú le das”. (23)

¿La riqueza creada por Thomas A. Edison le pertenece a los bosquimanos que no la crearon? ¿El salario que usted ganó esta semana le pertenece a los hippies vecinos que no lo ganaron? Un hombre no aceptaría esa idea; un robot sí. Un hombre se enorgullecería de su logro; es el orgullo del logro lo que tiene que ser incinerado en los autómatas del futuro.

“Porque lo que para uso de los demás ha sido dado, tú te lo apropias”. (23) “Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene, para uso de todos los hombres y de todos los pueblos, de modo que los bienes creados, en forma equitativa, deben alcanzar a todos bajo la dirección de la justicia acompañada por la caridad”. (22)

Usted es una de las cosas que la tierra contiene; ¿fue usted, por consiguiente, pensado para ser considerado “para uso de todos los hombres y de todos los pueblos”? Aparentemente la respuesta de la encíclica es “sí”, ya que el mundo que propone está basado en esa premisa en cada consideración esencial.

Un hombre no aceptaría esa premisa. Un hombre como John Galt, diría: “No has descubierto la era industrial y te aferras a la moral de las eras bárbaras en las que una forma miserable de subsistencia era producida por el trabajo físico de los esclavos. Todo místico siempre ha añorado que los esclavos lo protejan de la realidad material a la que temen. Pero tú, tú grotesco y místico amigo de lo atávico, fijas ciegamente tu vista en los rascacielos y las chimeneas que hay a tu alrededor y sueñas con esclavizar a tus proveedores materiales: los científicos, los inventores y los

industriales. Cuando clamas por la propiedad pública de los medios de producción, estás clamando por la propiedad pública de la mente. (*La rebelión de Atlas*)

Pero un robot no lo diría. Un robot estaría programado para no tener objeciones acerca de la fuente de la riqueza y nunca descubriría que la fuente de la riqueza es la mente del hombre.

Al oír tales nociones como “toda creación es para el Hombre” (22) y “el mundo es dado a todos” (23), un hombre captaría que éstos son subterfugios que evaden la pregunta de qué se necesita para hacer uso de los recursos naturales. Él sabría que nada le es dado, que la transformación de las materias primas en artículos de uso humano requiere un proceso de pensamiento y trabajo, que algunos hombres lo harán y que otros no lo harán y que, en justicia, ningún hombre puede tener un derecho primario sobre los bienes creados por el pensamiento y el trabajo de los otros. Un robot no protestaría; no vería diferencia entre él y las materias primas; tomaría sus actividades como dadas.

Un hombre que ama su trabajo y sabe qué virtud enorme, qué disciplina de pensamiento, de energía, de propósito, de devoción, requiere, se rebelaría ante la idea de tolerar servir a aquellos que lo desprecian. Y el desprecio hacia la producción material está salpicado en toda la encíclica.

“Nunca jamás estarán bastante prevenidos los pueblos pobres contra la tentación que de parte de los pueblos ricos les viene”. Esta tentación es “un modelo de actividad dirigida preferentemente a la conquista de la prosperidad material”. (41)

Abogando por un “diálogo” entre las diferentes civilizaciones con el objeto de fundar la “solidaridad mundial”, la encíclica insiste en que debe haber: “Un diálogo, centrado sobre el hombre y no sobre los productos y las técnicas...”. (73)

Lo cual significa que la habilidad técnica es una característica carente de importancia, que para adquirirla no fue necesaria ninguna virtud, que la habilidad para producir productos no es merecedora de aceptación y no es parte del concepto “hombre”.

Así, mientras toda la encíclica es una súplica por los productos de la riqueza industrial, es desdeñosamente indi-

ferente hacia sus fuentes; afirma un derecho a los efectos, pero ignora las causas; habla desde un plano moral noble, pero deja el proceso de la producción material fuera del reino de la moral, como si ese proceso fuera una actividad de un orden despreciable que no involucró ni requirió principios morales.

Cito de *La rebelión de Atlas*: “Un industrial... es nada, no existe tal persona. Una fábrica es un ‘recurso natural’, como un árbol, una piedra o un lodazal... ¿Quién resolvió el problema de la producción? La humanidad, responden. ¿Cuál fue la solución? Los bienes están aquí. ¿Cómo llegaron hasta aquí? De alguna manera. ¿Qué lo causó? Nada tiene causas” (La última frase no es aplicable; la respuesta de la encíclica sería: “La Providencia”).

El proceso de producción está dirigido por la mente del hombre. La mente del hombre no es una facultad sin forma; requiere ciertas condiciones para funcionar y la condición cardinal entre ellas es la libertad. La encíclica carece singular, elocuentemente de consideración alguna para los requerimientos de la mente, como si esperase que el pensamiento humano continúe brotando dondequiera, bajo cualquier condición, bajo cualquier presión, o como si pretendiera que la fuente se detenga.

Si la preocupación por la pobreza humana y el sufrimiento fuera el motivo primario de uno, uno trataría de descubrir su causa. A uno no se le olvidaría preguntar: ¿Por qué se desarrollaron algunas naciones, en tanto otras no lo hicieron? ¿Por qué han logrado algunas naciones la abundancia material, mientras otras han permanecido estancadas en el sufrimiento sub-humano? La historia y, específicamente, la explosión de prosperidad sin precedentes del siglo XIX, darían una respuesta inmediata: el capitalismo es el único sistema que posibilita que el hombre produzca abundancia y la clave del capitalismo es la libertad individual.

Resulta obvio que un sistema político afecta a la economía de la sociedad, al proteger o impedir las actividades productivas del hombre. Pero esto es lo que la encíclica nunca admitirá ni permitirá. La relación entre política y economía es lo que ignora o evade o niega más enfáticamente. Declara que no existe semejante relación.

Al proyectar su mundo del futuro, donde los países civilizados asuman la carga de ayudar y desarrollar a los incivilizados, la encíclica declara: “los beneficiarios, a su vez, podrán exigir que no haya injerencia alguna en su política y que no se perturben sus estructuras sociales. Por ser Estados soberanos, sólo a ellos les corresponde dirigir con autonomía sus asuntos, precisar su política, orientarse libremente hacia el tipo de sociedad que prefirieren”. (54)

¿Qué sucede si la clase de sociedad que eligen hace que la producción, el desarrollo y el progreso sean imposibles? ¿Qué sucede si practica el comunismo, como en la Rusia soviética?, ¿o extermina a las minorías como la Alemania nazi?, ¿o establece un sistema de castas religiosas, como India?, ¿o se aferra a una existencia nómada, anti-industrial, como los países árabes?, ¿o simplemente está conformado por pandillas tribales gobernadas por la fuerza bruta, como algunos de los nuevos países de África? La respuesta tácita de la encíclica es que éstas son las prerrogativas de los estados soberanos, que debemos respetar las diferentes “culturas” y que las naciones civilizadas del mundo deben compensar este déficit, de alguna manera.

Parte de la respuesta no es tácita.

“Frente a la creciente indigencia de los países en vías de desarrollo, debe considerarse como normal que un país ya desarrollado consagre una parte de su producción a satisfacer las necesidades de aquéllos; igualmente es normal que se preocupe de formar educadores, ingenieros, técnicos, sabios que pongan su ciencia y su competencia al servicio de aquéllos”. (48)

La encíclica brinda instrucciones severamente explícitas a esos emisarios. “Han de portarse no como dominadores, sino como auxiliares y cooperadores. Toda población percibe en seguida si los que vienen en su ayuda lo hacen con o sin benevolencia... Su mensaje peligra con no ser acogido, si no va acompañado por un espíritu de amor fraternal”. (71)

Deberían estar libres de cualquier “orgullo nacionalista”; deberían saber “bien que su competencia no les con-

fiere superioridad en todos los campos”. Deberían darse cuenta de que la suya “no es la única civilización, ni disfruta de un monopolio sobre los elementos valiosos”. Deberían “preocuparse por descubrir, junto con su historia, las características y riquezas culturales del país que los acoge. Surgirá así una aproximación que resultará fecunda para ambas civilizaciones”. (72)

Esto se le dice a hombres civilizados que deben aventurarse en países donde se alimenta a las vacas sagradas, mientras se deja que los niños mueran de hambre, donde las niñas son asesinadas o abandonadas al lado del camino, donde los hombres se quedan ciegos, donde la ayuda médica está prohibida por su religión, donde las mujeres son mutiladas para garantizar su fidelidad, donde se infligen ceremonialmente torturas indecibles a los prisioneros, donde se practica el canibalismo. ¿Son éstas las “riquezas culturales” que un hombre occidental debe saludar con “amor fraternal”? ¿Son éstos los “elementos valiosos” que él debe admirar y adoptar? ¿Son éstos los “campos” en los cuales él no debe considerarse como superior? ¿Y cuando descubre poblaciones enteras pudriéndose vivas en tales condiciones, no debe apreciar, con una puñalada abrasadora de orgullo, de orgullo y gratitud, por los logros de su nación y su cultura, que los hombres que los crearon le dejaron una herencia más noble para seguir adelante?

La respuesta implícita de la encíclica es “no”. Él no debe juzgar, cuestionar, ni condenar, sólo amar; amar sin causa, indiscriminada, incondicionalmente, violando cualquier valor, estándar, o convicción propios.

(La única asistencia valiosa que los hombres de occidente podrían, de hecho, ofrecer a los países subdesarrollados es ilustrarlos sobre la naturaleza del capitalismo y ayudarlos a establecerlo. Pero esto chocaría con “las tradiciones culturales” de los nativos; la industrialización no puede ser insertada sobre la irracionalidad supersticiosa; la elección es una u otra. Además, es un conocimiento que occidente ha perdido; y es el elemento específico que la encíclica maldice).

Mientras la encíclica demanda un tipo de relativismo burdo con relación a los valores culturales e insta duramente

a respetar el derecho de las culturas primitivas por mantener algunos valores sin importar qué, no extiende esa tolerancia hacia la civilización occidental. Hablando de los empresarios de occidente que tratan con los países “recientemente abiertos a la industrialización”, la encíclica sostiene: “¿por qué retroceden a los principios inhumanos del individualismo cuando trabajan en países menos desarrollados?”. (70)

Observe que los horrores de la existencia tribal en esos países subdesarrollados no reciben condena de la encíclica; sólo el individualismo, el principio que sacó a la humanidad de los pantanos primitivos, es tildado de “inhumano”.

A la luz de esa declaración, observe el desprecio de la encíclica por la integridad conceptual, cuando apoya “la construcción de un mundo mejor, más respetuoso de los derechos y la vocación de cada uno”. (65)

¿Cuáles son los derechos de cada uno en un mundo que estima al individualismo como “inhumano”? Ninguna respuesta.

Hay otro comentario relacionado con las naciones occidentales, que es digno de notar. La encíclica afirma: “nos alegra grandemente saber que en algunas naciones el ‘servicio militar’ puede cambiarse en parte con un ‘servicio civil’, un ‘servicio puro y simple. (74)

Es interesante descubrir la fuente probable de la noción de sustituir el servicio social por el servicio militar, del reclamo que las juventudes estadounidenses adeudan a su país algunos años de servidumbre pura y simple, una noción viciosa, peor que el reclutamiento, una noción singularmente anti-estadounidense que contradice cada principio básico de Estados Unidos.

La filosofía que creó a Estados Unidos es el objetivo de la encíclica, el enemigo a quien trata de aniquilar. Una referencia casual que parece apuntada hacia Latinoamérica es un poquito de decorado, una trampa para transigentes, sobre la cual se abalanzaron ansiosamente. Esa referencia declara:

“El bien común, pues, exige algunas veces la expropiación, cuando algunos fundos, o por razón de su extensión,

o por su explotación deficiente o nula, o porque son causa de miseria para los habitantes, o por el daño considerable producido a los intereses de la región, son un obstáculo para la prosperidad colectiva”. (24)

Pero sean lo que sean los pecados de Latinoamérica, el capitalismo no es uno de ellos. El capitalismo, un sistema basado en el reconocimiento y la protección de los derechos individuales, nunca ha existido en Latinoamérica. En el pasado y ahora, América latina fue y es regida por una forma primitiva de fascismo: una autoridad no organizada, no estructurada sino por el golpe de Estado, por pandillas militaristas, es decir, por la fuerza física, que tolera una tenencia nominal de la propiedad privada sujeta a la expropiación por cualquier pandilla en el poder (que es la causa del estancamiento económico de la región).

La encíclica está preocupada por ayudar a las naciones subdesarrolladas del mundo. Latinoamérica está muy arriba en la lista de los países subdesarrollados; es incapaz de alimentar a su gente. ¿Puede imaginar alguien a Latinoamérica en el rol de proveedor global, satisfaciendo las necesidades del mundo entero? Es sólo Estados Unidos, el país creado por principios individualistas, el ejemplo más grande del capitalismo en la historia, el primer y último exponente de los derechos del Hombre, el que podría intentar tal rol y por consiguiente sería inducido a suicidarse.

Ahora observe que la encíclica no está preocupada por el hombre, por el individuo; la “unidad” de su pensamiento es la tribu: las naciones, los países, las personas y los discute como si tuvieran un poder totalitario para disponer de sus ciudadanos, como si tales entidades como individuos no tuviesen ningún otro significado. Esto es indicativo de la estrategia de la encíclica: Estados Unidos es la realización suprema de milenios de lucha de la civilización occidental hacia el individualismo y su último y precario remanente. Con la erradicación de Estados Unidos, es decir, del capitalismo, no quedará nada más sobre la faz del globo de lo cual ocuparse que no sean tribus colectivizadas. Para apurar ese día, la encíclica lo trata como un hecho consumado y se asume a sí misma para las relaciones entre las tribus.

Observe que la misma moral, el altruismo, la moral de la auto-inmolación, la cual, por siglos, se ha predicado contra el individuo, es ahora predicada contra las naciones civilizadas. Ahora se cuenta con el credo del sacrificio personal, el arma primordial utilizada para penalizar el éxito del hombre en la tierra, para menoscabar su confianza en sí mismo, para lisiar su independencia, para envenenar su disfrute de la vida, para castrar su orgullo, para impedir el crecimiento de su autoestima y paralizar su mente, para provocar la misma destrucción sobre las naciones civilizadas y sobre la civilización como tal.

Cito a John Galt: “Has llegado al callejón sin salida de la traición que cometiste al aceptar que no tienes derecho a existir. Alguna vez creíste que era ‘sólo un compromiso’: admitiste que era malo vivir para tu propio bien, pero que era moral vivir para el bien de tus hijos. Luego, concediste que era egoísta vivir para el bien de tus hijos, pero que era moral vivir para el bien de tu comunidad. A continuación, reconociste que era egoísta vivir para el bien de tu comunidad pero que era moral vivir para el bien de tu país. Ahora estás permitiendo que éste, el más grandioso de los países, sea devorado por la escoria de cualquier rincón del mundo, mientras concedes que es egoísta vivir por tu país y que tu deber moral consiste en vivir para el bien de todo el planeta. Un hombre sin derecho a la vida no tiene derecho a los valores y no los sostendrá (*La rebelión de Atlas*).

Los derechos son condiciones de la existencia requeridos por la naturaleza del hombre para su supervivencia en cuanto hombre, es decir, en cuanto ser racional. No son compatibles con el altruismo.

El alma o el espíritu del hombre es su conciencia; el dínamo de su conciencia es la razón; prívelo de libertad, lo que significa, del derecho a usar su mente y lo que queda de él es sólo un cuerpo físico, listo para ser manipulado por los cordeles de cualquier tribu.

Pregúntese si usted alguna vez ha leído un documento tan orientado a lo corporal como esa encíclica. Los habitantes del mundo que plantea establecer son autómatas programados para responder a un estímulo singular: la necesidad, la más baja, más burda, corpórea, física necesidad de algu-

nos otros autómatas dondequiera que sea: las necesidades mínimas, lo apenas suficiente para conservar a todos los autómatas en funcionamiento, comiendo, durmiendo, eliminando y procreando, para producir más autómatas para trabajar, comer, dormir, eliminar y procrear. El nivel más deshumanizante de pobreza es el nivel en el cual las necesidades animales escuetas se convierten en la única preocupación y meta; éste es el nivel que la encíclica propone institucionalizar y para lo cual propone inmovilizar a toda la humanidad para siempre, con las necesidades animales de todos como única motivación (“todos los demás derechos... están para ser subordinados a este principio”).

Si la encíclica acusa que en una sociedad capitalista los hombres caen víctimas de “un materialismo que los ahoga”, ¿cuál es la atmósfera del mundo propuesto?

El sobreviviente de un plan semejante lo describió como sigue: “No teníamos manera de saber cuáles eran sus verdaderas habilidades [las habilidades de otros], carecíamos de medios para controlar sus necesidades. Lo único que se sabía era que estábamos convertidos en bestias de carga, luchando ciegamente, en un lugar que era mitad hospital, mitad corral de ganado, un lugar montado exclusivamente para la incompetencia, el desastre y las enfermedades. Éramos bestias colocadas allí como instrumentos de aquel que quisiera satisfacer las necesidades de otro... trabajar sin posibilidades de una ración extra, hasta que los campesinos camboyanos tuvieran alimento suficiente o hasta que todos los indígenas patagónicos hubieran ido a la universidad. Trabajar, con un cheque en blanco en manos de cualquier criatura nacida, hombres que nunca verás, cuyas necesidades nunca sabrás, cuyas habilidades, holgazanería, torpeza o fraude no tienes forma de saber y ningún derecho a cuestionar, sólo trabajar, trabajar y trabajar y dejar que los Ivys y los Geraldts del mundo decidan qué estómago consumirá el esfuerzo, los sueños y los días de tu vida” (*La rebelión de Atlas*).

¿Piensa que exageraba y que nadie predica ideales de esa clase?

Pero, dice usted, ¿el ideal de la encíclica no funcionará? No se propone funcionar. No se propone aliviar el sufrimiento o abolir la pobreza; se propone inducir la culpa. No se propone para ser aceptado y practicado; se propone para

ser aceptado y violado, violado por el deseo “egoísta” del hombre a vivir, que así será transformado en una debilidad vergonzante. Los hombres que aceptan como ideal una meta irracional que no pueden lograr, nunca podrán levantar sus cabezas y nunca descubren que doblegar sus cabezas era la única meta a ser lograda.

El alivio del sufrimiento no es el motivo del altruismo, es sólo su racionalización. El autosacrificio no es el medio altruista para una finalidad más bienaventurada, es su finalidad, el autosacrificio como estado permanente del hombre, como forma de vida y trabajo sin goce en el cielo de una tierra desolada; donde nunca relampagueará ningún “¿por qué?” en los ojos velados, extintos de los niños.

La encíclica casi admite esta perspectiva y no intenta ofrecer alguna justificación terrenal por el martirio altruista. Declara:

“Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza sino cuando asciende más allá de sí mismo” (42) (¿Más allá de la tumba?). Y: “Este camino hacia una mayor humanidad en la vida requiere esfuerzos y sacrificios; pero aun el mismo sufrimiento, aceptado por amor de los hermanos, es portador de progreso para toda la familia humana” (79). Y: “Todos nosotros estamos unidos en este avance hacia Dios” (80).

En cuanto a la actitud hacia la mente del hombre, la admisión más evidente puede encontrarse fuera de la encíclica. En un discurso de una convención nacional de obispos italianos, el 7 de abril de 1967, el Papa Pablo VI denunció el cuestionamiento de “cualquier dogma que no sea agradable y que exija el homenaje humilde de la mente a ser recibida”. Y exhortó a los obispos a combatir el “culto de la propia persona” (*The New York Times*, 8 de abril de 1967).

Sobre la cuestión de qué sistema político aboga, la encíclica es desdeñosamente indiferente: en apariencia, encontraría que cualquier sistema político es aceptable, siempre y cuando sea una versión del estatismo. Las alusiones vagas por alguna forma nominal de propiedad privada hacen probable que la encíclica propicie el fascismo. Por otra parte, el tono, estilo y vulgaridad de la argumen-

tación sugieren un marxismo deteriorado. Pero esta misma vulgaridad parece indicar una indiferencia profunda hacia el discurso intelectual, como si, desafiante de su audiencia, la encíclica escogiera cualquier cliché que con seguridad fuera considerado de moda hoy.

La encíclica insiste enfáticamente en sólo dos demandas políticas: que las naciones del futuro abracen el estatismo, con un control totalitario de las actividades económicas de sus ciudadanos y que estas naciones se unan en un estado global, con un poder totalitario sobre la planificación global.

“Esta colaboración internacional, en plano de vocación mundial, pide instituciones que la preparen, la coordinen y la rijan... ¿Quién no ve la necesidad de llegar así progresivamente a la instauración de una autoridad mundial que esté en condiciones de actuar eficazmente en el plano jurídico y político? (78)”.

¿Hay alguna diferencia entre la filosofía de la encíclica y el comunismo? Estoy perfectamente dispuesta, en esta materia, a tomar la palabra de una autoridad católica eminente. Bajo el título: “La encíclica desairó al Marxismo”, *The New York Times* del 31 de marzo de 1967, reporta: “El reverendo John Courtney Murray, prominente teólogo jesuita, describió ayer la reciente encíclica del Papa Pablo como ‘la respuesta definitiva de la iglesia al marxismo’... ‘Los marxistas han propuesto un camino y al perseguir su programa descansan sólo en el hombre’, dijo Murray. ‘Ahora el Papa Pablo VI ha lanzado un detallado plan para lograr el mismo objetivo sobre la base de un verdadero humanismo, humanismo que reconoce la naturaleza religiosa del hombre’”.

Amén.

Eso en cuanto a aquellos “conservadores” estadounidenses que afirman que la religión es la base del capitalismo y quienes creen que pueden tener el capitalismo y también se lo pueden comer, como lo exige la moral ética del canibalismo.

Y eso en cuanto a los “socialdemócratas” modernos para quienes es un orgullo ser los campeones de la razón, la ciencia y el progreso y quienes difaman a los defensores del capitalismo como representantes supersticiosos, reaccionarios de un pasado oscuro. Háganse a un lado, camaradas

y háganle lugar a sus últimos simpatizantes políticos, que siempre estuvieron de su lado, luego echen un vistazo, si se animan, al tipo de pasado que ellos representan.

Éste es el espectáculo de la religión subiéndose al carro de la banda del estatismo, en un intento desesperado por recapturar el poder que perdió en épocas del Renacimiento.

La Iglesia Católica nunca ha desistido de la esperanza por restablecer la unión medieval de la Iglesia y el Estado, con un Estado global y una teocracia global como objetivo final. Desde el Renacimiento, siempre ha sido cautelosamente la última en unirse a aquel movimiento político que podría servir a su propósito del momento. Esta vez, es muy tarde: El colectivismo está muerto intelectualmente; el vagón del grupo musical al cual la Iglesia se ha trepado es un carro fúnebre. Pero, contando con ese vehículo, la Iglesia Católica está abandonando la civilización occidental e invocando a las hordas bárbaras a devorar los logros de la mente del hombre.

Hay un elemento de tristeza en este espectáculo. El catolicismo alguna vez fue la más importante y filosófica de todas las religiones. Su larga, ilustre y filosófica historia fue iluminada por un gigante: Santo Tomás de Aquino. Él trajo una visión aristotélica de la razón (una epistemología aristotélica) a la cultura europea, e iluminó el camino para el Renacimiento. Por el breve intervalo del siglo XIX, cuando la suya fue la influencia dominante entre los filósofos católicos, la grandeza de su pensamiento casi elevó a la Iglesia al área de la razón (sin embargo al precio de una contradicción básica). Ahora, estamos en presencia del final de la línea Aquino, con la Iglesia recurriendo otra vez a su antagonista primordial, quien se ajusta mejor, a la mente del odio, San Agustín quien odia la existencia. Uno sólo podría desear que le hubieran dado a Santo Tomás un Réquiem más digno.

La encíclica es la voz de la Edad Oscura, levantándose de nuevo en el actual vacío intelectual, como un viento frío que silba a través de calles vacías de una civilización abandonada.

Occidente se rinde, incapaz de resolver una contradicción letal, el conflicto entre el individualismo y el altruismo. Cuando los hombres entregan la razón y la libertad, el vacío es llenado por la fe y la fuerza.

Ningún sistema social puede perdurar por mucho tiempo sin una base moral. Proyecta un rascacielos magnífico construido sobre arenas movedizas: mientras los hombres luchan por agregar los pisos “cien” y “doscientos”, el décimo y el vigésimo dejan de existir, absorbidos por el cieno. Ésa es la historia del capitalismo, de su bamboleante, titubeante intento por erguirse sobre los cimientos de la moral altruista.

Es uno u otro. Si apologistas confundidos, montados sobre las culpas del capitalismo no lo saben, dos representantes completamente consistentes del altruismo sí lo saben: el catolicismo y el comunismo.

Su aproximación, por consiguiente, no es asombrosa. Sus diferencias pertenecen sólo a lo sobrenatural, pero aquí, en la realidad, en la tierra, tienen en común tres elementos cardinales: la misma moral, el altruismo, el mismo objetivo, el gobierno global por la fuerza, el mismo enemigo, la mente del hombre.

Hay un precedente de su estrategia. En la elección alemana de 1933, los comunistas dieron apoyo a los nazis sobre la premisa de que podrían luego oponerse el uno al otro por el poder, pero primero debían destruir a su enemigo común, el capitalismo. Hoy, el catolicismo y el comunismo bien pueden cooperar, sobre la premisa de que se opondrán el uno al otro por el poder más tarde, pero primero deben destruir a su enemigo común, el individuo, obligando a la humanidad a unirse para tener el cuello listo para una guillotina.

La encíclica fue endosada con entusiasmo por la prensa comunista en todas partes del mundo. “El periódico del partido Comunista francés, L’Humanité, dijo que la encíclica ‘a menudo conmovía’ y era constructiva para resaltar los males del capitalismo por mucho tiempo enfatizados por los marxistas”; informa *The New York Times* (30 de marzo de 1967).

Quienes no comprenden el papel de la auto-confianza moral en los asuntos humanos no apreciarán la cualidad sarcásticamente ridícula de la siguiente cita del mismo reportaje: “Los comunistas franceses, así y todo, deploraron el fracaso del Papa para hacer una distinción entre los países comunistas ricos y los países capitalistas ricos en sus críticas generales contra el desequilibrio entre ‘los que tienen’ y ‘las naciones desposeídas’.

Así, la riqueza adquirida por la fuerza, es propiedad legítima, pero la riqueza ganada por la producción, no lo es; el pillaje es moral, pero producir no lo es. Y mientras los portavoces de los saqueadores objetan la maldición que la encíclica hace de la riqueza, los portavoces de los productores se ven arrastrados, evadiendo los cuestionamientos, aceptando los improperios, prometiendo regalar su riqueza. Si el capitalismo no sobrevive, éste es el espectáculo que lo habrá hecho indigno de supervivencia.

The New York Times (30 de marzo de 1967) declaró editorialmente que la encíclica “es notablemente avanzada en su filosofía económica. Es sofisticada, comprensiva e incisiva...”. Si, por “avanzada”, el editorialista quiso decir que la filosofía de la encíclica ha alcanzado a los “socialdemócratas” modernos, uno tendría que estar de acuerdo, excepto que el *Times* se equivoca acerca de la dirección. No es que la encíclica ha progresado hasta el siglo XX, es que los “socialdemócratas” han vuelto al IV.

The Wall Street Journal (10 de mayo de 1967) fue más allá. Declaró, efectivamente, que el Papa no quiso decir eso. La encíclica, alegó, fue simplemente un malentendido causado por alguna conspiración misteriosa de los traductores vaticanos que interpretaron mal las ideas del Papa al transferirlas del latín original al inglés. “Su Santidad puede no estar regando cumplidos sobre el sistema de libre mercado. Pero de ningún modo dice lo que la versión inglesa del Vaticano le hizo decir”.

A través de las comparaciones detalladas de párrafos en latín con sus traducciones oficiales y extraoficiales y columnas casuísticas sobre detalles mínimos, *The Wall Street Journal* llegó a la conclusión de que no fue el capitalismo lo que el Papa denunciaba, sino que sólo expresaba “algunas opiniones” oídas sobre el capitalismo. ¿Qué opiniones? Según la traducción extraoficial, el parágrafo 26 de la encíclica se lee como sigue:

“Pero fuera de estas condiciones nuevas, desconocemos cómo han ido avanzando algunas opiniones dentro de la sociedad humana según las cuales la ganancia fue estimada (en esas opiniones) como el más destacado incentivo para promover el progreso económico, la libre competencia como la regla

suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de la producción como un derecho absoluto que no aceptaría ningún límite ni un deber social relacionado a eso...”.

“En latín”, dijo el artículo, “el Papa Pablo admite las adversidades existentes... en el desarrollo de ‘ciertas clases de capitalismo’. Pero no culpa de eso ‘a todo el infortunado sistema’, o sea, a todo el sistema capitalista, sino a algunas de sus presentaciones corruptas”.

Si las presentaciones que defienden el afán de lucro, la libre competencia y la propiedad privada son “corruptas”, en verdad ¿qué es el capitalismo? Silencio. ¿Cuál es la definición de capitalismo de *The Wall Street Journal*? Silencio. ¿Qué debemos denominar como “capitalismo” una vez que todas sus características esenciales sean removidas? Silencio.

Esta última pregunta indica el significado no mencionado de ese artículo: dado que el Papa no ataca al capitalismo, sino sólo a sus principios básicos, no tenemos de qué preocuparnos.

¿Y por qué supone usted, que ese artículo encontró coraje para reprochar a la encíclica? “Lo que podría haber sido deseado de la encíclica era una admisión que el capitalismo pudiese aceptar, en Estados Unidos así como también en otros lugares: una gran cantidad de responsabilidades sociales”.

Sic transit gloria viae Wall.

Una actitud similar, con una visión de rango similar, es tomada por la revista *Time* (7 de abril de 1967). “Aunque el Papa Pablo probablemente intentó dar un mensaje cristiano pertinente a la situación económica contemporánea del mundo, su encíclica casi ignoró el hecho de que el capitalismo de *laissez faire* de estilo antiguo está casi tan muerto como *Das Kapital*. Muy claramente, la condena del Papa al capitalismo fue dirigida a la no reformulada variedad que persiste, por ejemplo, en Latinoamérica”.

Si ésta fuera una competencia, el premio iría a *Fortune*, la revista de los empresarios (mayo de 1967). Su actitud es agresivamente amoral y a-filosófica; está orgullosamente decidida a mantener la separación de la economía y la ética. “El capitalismo es sólo un sistema económico”, dice.

Primero, admitiendo el “propósito digno de alabanza” del Papa, *Fortune* declara: “Pero a pesar de su visión moderna y global, *Populorum Progressio* puede ser un documento contraproducente. Toma una visión arcaica y sospechosa de los funcionamientos de la empresa económica... El Papa ha instalado un espantapájaros que tiene a pocos defensores, si este pasaje [parágrafo 26] es tomado literalmente. El *laissez faire* sin impurezas de hecho no gobierna parte significativa del comercio del mundo... ‘La propiedad’, en los países avanzados, ha evolucionado en una forma que subsume ‘las obligaciones sociales’... Los derechos privados ‘absolutos’ son irrelevantes en las sociedades industriales avanzadas”.

Tras conceder todo eso, *Fortune* parece asombrada y herida porque el Papa no encontró necesario incluir a los hombres de negocios entre los “hombres de buena fe” a quienes él apela para combatir la pobreza global. “Al omitir cualquier referencia específica hacia el empresario, menosprecia al natural aliado necesario, quien, ciertamente está ya profundamente comprometido en muchas partes del mundo con el tipo de esfuerzo que urge Pablo. Quizá se dé por hecho al empresario, como una clase de fuerza primordial con la que se contó para proveer la potencia motora y que sólo necesitaba ser domesticada, atada y cuidadosamente vigilada. [¿Y no es esa la propia visión de los empresarios de *Fortune* en su estado “puro”?]

“El Vaticano rara vez ha parecido capaz de considerar el capitalismo de otra manera que como un mal necesario, en el mejor de los casos y *Populorum Progressio* sugiere que un mejor acuerdo se atisba difícil. Esto no es sugerir que el capitalismo es una solución total para el progreso y la iluminación social; es sólo un sistema económico que los hombres de bien podrán usar, más exitosamente que cualquier otro sistema que se haya concebido, para lograr las metas sociales que la política y la religión ayudan a definir”.

Observe la indecencia de intentar justificar el capitalismo sobre la base sostenible del servicio altruista. Observe también la ingenuidad de los cínicos: no es su riqueza ni el alivio de la pobreza lo que la encíclica persigue.

Igualando el cinismo con el “sentido práctico” en forma militantemente vinculada a lo concreto, los pragmatis-

tas modernos son incapaces de ver más allá del ámbito del momento, o asir lo que mueve al mundo y determinar su dirección. Hombres que están dispuestos a nadar con cualquier clase de corriente, a comprometerse en emprendimientos, a servir de medio para los fines de cualquiera, perdiendo la capacidad para comprender el poder de las ideas. Y mientras dos hordas de cínicos, que sí los comprenden, convergiendo sobre la civilización, se sientan en el medio, declarando que los principios son espantapájaros.

He oído la misma acusación dirigida al Objetivismo: luchamos contra un espantapájaros, dicen, nadie predica la clase de ideas a las que nos oponemos.

Pues bien, como un amigo mío observó, sólo el Vaticano, el Kremlin y el Empire State Building* conocen cuáles son los asuntos reales del mundo moderno.

Esta publicación mudó sus oficinas al Empire State Building en septiembre.

APÉNDICE: LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Ayn Rand

Quien esté en favor de una sociedad libre, es decir, del capitalismo, debe comprender que su fundamento indispensable es el principio de los derechos del individuo. Quien esté en favor de los derechos del individuo debe comprender que el capitalismo es el único sistema que los apoya y protege. Y quien desee medir la relación entre la libertad y las metas de los intelectuales del presente, podrá hacerlo observando hasta qué punto el concepto de los derechos del individuo es evadido, distorsionado, pervertido y raramente discutido por los denominados “conservadores”.

Los “derechos” son un concepto moral, el concepto que provee una transición lógica de los principios que guían las acciones de un individuo a los principios que guían sus relaciones con los demás, el concepto que preserva y protege la moralidad individual en un contexto social, el vínculo entre el código moral de un hombre y el código legal de una sociedad, entre la ética y la política. Los derechos del individuo son el medio para subordinar la sociedad a la ley moral.

Todo sistema político está basado en algún código de ética. Las éticas que predominaron en la historia de la humanidad fueron variaciones de la doctrina altruista-colectivista, que subordinó al individuo a alguna autoridad superior ya

fuese mística o social. Consecuentemente, la mayoría de los sistemas políticos fueron variaciones de la misma tiranía estatista, diferenciándose únicamente en el grado, no en el principio básico, limitados sólo por los accidentes de la tradición, del caos, de las luchas sangrientas y de los colapsos periódicos. Bajo todos esos sistemas la moralidad fue un código aplicable al individuo, pero no a la sociedad. La sociedad quedaba situada fuera de la ley moral, como su corporización o fuente o intérprete exclusivo y la inculcación de una devoción de auto-sacrificio, en favor del deber social, fue considerada como el propósito principal de la ética en la existencia terrenal del ser humano. Dado que no existe una entidad tal como la “sociedad” ya que la sociedad es solamente una cantidad de hombres individuales, esto significó en la práctica que los dirigentes de la sociedad quedaban exceptuados de la ley moral, sujetos únicamente a los rituales tradicionales, poseyendo poder total y exigiendo ciega obediencia en base al principio implícito de que “el bien es aquello que es bueno para la sociedad (o la tribu, la raza, la nación) y los edictos de los dirigentes son su voz en la Tierra”.

Esto es cierto para todos los sistemas estatizantes, bajo todas las variaciones de éticas altruistas-colectivistas, místicas o sociales.

“El derecho divino de los reyes” resume la teoría política de los primeros y “Vox populi, vox dei” (La voz del pueblo es la voz de Dios) la de los segundos. Como ejemplos: la teocracia egipcia con el Faraón como un dios corporizado, al mando ilimitado de la mayoría o la democracia ateniense, el estado asistencial administrado por los emperadores romanos, la Inquisición a finales de la Edad Media, la monarquía absoluta de Francia, el estado asistencial de la Prusia de Bismarck, las cámaras de gas de la Alemania nazi, las masacres de la Unión Soviética.

Todos estos sistemas políticos fueron expresiones de las éticas altruistas-colectivistas y su característica común es el hecho de que la sociedad se alzaba por encima de la ley moral, cual si fuese un adorador de caprichos soberanos y omnipotentes. En consecuencia, políticamente todos estos sistemas fueron variaciones de una sociedad amoral.

El logro más profundamente revolucionario de los Estados Unidos de América fue la subordinación de la sociedad a la ley moral.

El principio de los derechos individuales del hombre representó la extensión de la moral al sistema social, como una limitación al poder del Estado, como la protección del hombre contra la fuerza bruta de lo colectivo, como la subordinación de la fuerza al derecho. Los Estados Unidos, con su Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1776, fueron la primera sociedad moral en la historia.

Todos los sistemas previos habían considerado al hombre como un medio sacrificable en favor de los fines de los demás y a la sociedad como un fin en sí misma. Los Estados Unidos consideraron al hombre como un fin en sí mismo y a la sociedad como un medio para una coexistencia pacífica, ordenada y voluntaria de los individuos. Todos los sistemas previos habían sostenido que la vida del hombre pertenece a la sociedad, que la sociedad puede disponer de él de cualquier manera que le plazca y que toda libertad de la que goce le ha sido concedida únicamente por gracia, por el permiso de la sociedad, que puede ser revocado en cualquier momento. Los Estados Unidos sostuvieron que la vida del hombre es suya por derecho (lo que significa: por principio moral y por su naturaleza), que un derecho es la propiedad del individuo, que la sociedad como tal no tiene derechos y que el único propósito moral de un gobierno es la protección de los derechos del individuo.

Un “derecho” es un principio moral que define y confirma la libertad de acción de un hombre en un contexto social. Sólo existe un derecho fundamental (todos los demás son su consecuencia o corolarios): el derecho de un hombre a su propia vida.

La vida es un proceso de acción auto-generada destinada a la auto-sustentación; el derecho a la vida significa el derecho a entregarse a esa acción, lo que significa: la libertad de llevar a cabo todas aquellas acciones requeridas por la naturaleza de un ser racional para sustentar, mantener, realizar en plenitud y gozar su propia vida (tal es el significado del derecho a la vida, a la libertad y a la búsqueda de la felicidad).

El concepto de “derecho” se refiere a la acción, específicamente a la libertad de acción. Significa estar libre de

toda compulsión física, coerción o interferencia por parte de otros hombres.

En consecuencia, para cada individuo un derecho es una sanción moral positiva de su libertad para actuar de acuerdo con su propio juicio, para el logro de sus propias metas, de acuerdo con su propia elección, voluntaria y no sujeta a coerción.

En cuanto a sus conciudadanos, los derechos de un individuo no imponen a ellos obligación alguna, salvo de índole negativa: abstenerse de violar sus derechos.

El derecho a la vida es la fuente de todos los derechos y el derecho a la propiedad es la única forma de implementarlo. Sin el derecho a la propiedad ningún otro derecho es posible. Dado que un hombre debe sostener su vida por su propio esfuerzo, el hombre que no tiene derecho al producto de su esfuerzo no posee los medios para sustentar su vida. El hombre que produce mientras otros disponen del producto de su esfuerzo es un esclavo.

Recuérdese que el derecho a la propiedad es un derecho a la acción, como todos los demás: no es el derecho a un objeto sino a la acción y a las consecuencias para producir o ganar ese objeto. No es una garantía de que un hombre obtendrá una propiedad sino únicamente una garantía de que será suya si la gana. Es el derecho a ganar, conservar, usar y disponer de los valores materiales.

El concepto de los derechos del individuo es tan nuevo en la historia humana que hasta el día de hoy la mayoría de los hombres no lo han captado integralmente. De acuerdo con las dos teorías éticas, la mística y la social, algunos hombres aseveran que los derechos son un regalo de Dios... y otros que los derechos son una dádiva de la sociedad. Pero, de hecho, la fuente de los derechos es la naturaleza del hombre.

La Declaración de la Independencia especificó que los hombres “son dotados por su Creador con ciertos derechos inalienables”. Que se crea que el hombre es producto de un Creador o de la naturaleza, es decir, la cuestión del origen humano, no altera el hecho de que es una entidad de tipo específico, un ser racional, que no puede funcionar exitosamente bajo coerción y que los derechos son una condición necesaria de su forma particular de supervivencia.

La fuente de los derechos del hombre no es la ley divina o alguna ley del Congreso, sino la ley de la identidad. A es A... y el Hombre es el Hombre. Los derechos son condiciones de la existencia requeridas por la naturaleza del hombre para sobrevivir adecuadamente.

Si el hombre ha de vivir en la Tierra como hombre, está en su derecho de usar su mente; está en su derecho de actuar según su propio y libre albedrío; está en su derecho de trabajar por sus valores y retener el producto de su trabajo. Si la vida en la Tierra es su propósito, tiene el derecho de vivir como un ser racional: la naturaleza le prohíbe la irracionalidad” (*La rebelión de Atlas*).

Violar los derechos del hombre significa compelerlo a actuar en contra de su propio juicio, o hipotecar sus valores. Básicamente hay una sola forma para hacerlo: mediante el uso de la fuerza física. Existen dos violadores potenciales de los derechos del hombre: los criminales y el gobierno. El gran logro de los Estados Unidos fue trazar una distinción entre ambos, prohibiendo al gobierno disponer de una versión legalizada de las actividades del primero.

La Declaración de la Independencia fijó el principio de que “para asegurar estos derechos, los gobiernos se instituyen entre los hombres”. Esto proveyó la única justificación válida de un gobierno y definió su único propósito correcto: proteger los derechos del hombre al protegerlo de la violencia física.

En consecuencia se cambió la función del gobierno del rol del mandatario por el rol del servidor. El gobierno se instituyó para proteger a los hombres de los criminales y la Constitución se escribió para proteger a los hombres del Gobierno. La Declaración de Derechos no fue dirigida contra los ciudadanos, sino contra el gobierno, como una explícita declaración de que los derechos individuales sustituyen todo poder público o social.

El resultado fue un modelo de sociedad civilizada que por el breve período de aproximadamente ciento cincuenta años los Estados Unidos de América casi alcanzaron. Una sociedad civilizada es aquella en la cual la fuerza física queda proscrita de las relaciones humanas, en la cual el gobierno, actuando como policía, puede usar la fuerza únicamente como represalia y únicamente contra quienes iniciaron su uso.

Éste fue el significado esencial y la meta de la filosofía política norteamericana, implícita en el principio de los derechos individuales. Pero no fue formulada explícitamente ni fue aceptada plenamente ni practicada consistentemente.

La contradicción interior de los Estados Unidos fue la ética altruista-colectivista. El altruismo es incompatible con la libertad, con el capitalismo y con los derechos individuales. No se puede combinar la prosecución de la propia felicidad con la posición moral de un animal sacrificable.

Fue el concepto de los derechos individuales lo que dio nacimiento a una sociedad libre. Fue con la destrucción de esos derechos individuales que comenzó la destrucción de la libertad.

Una tiranía colectivista no se atreve a esclavizar a un país a través de la confiscación directa de sus valores, materiales o morales. Debe hacerlo a través de un proceso de corrupción interna. Tal como en el área de lo material el saqueo de la riqueza de una nación se obtiene por medio de la inflación de su moneda, así hoy en día, puede observarse el proceso de la inflación aplicado al área de los derechos. El proceso involucra algo así como el crecimiento de “derechos” recientemente promulgados, que la gente no se da cuenta del hecho de que el significado del concepto está siendo revertido. Así como el dinero malo desaloja al bueno, así estos “derechos impresos” (de índole proselitista) están negando los derechos auténticos.

Considérese el curioso hecho de que nunca ha habido en todo el mundo, tal proliferación de dos fenómenos contradictorios: aparentes “derechos” nuevos y campos de trabajo de esclavos.

El “truco” consistió en desviar el concepto de los derechos del terreno político al económico.

La plataforma de 1960 del Partido Demócrata estadounidense resumió este cambio en forma explícita y descaradamente. Declaró que, de llegar al poder, el gobierno Demócrata “reafirmaría el Acta de Derechos económicos que Franklin Roosevelt grabara en nuestra conciencia nacional dieciséis años atrás”. Recuerde con claridad el significado del concepto de “derechos” al leer la lista de lo que la plataforma demócrata ofrecía:

1. El derecho a un empleo útil y remunerativo en las industrias, negocios, granjas o minas de la Nación.
2. El derecho a ganar lo suficiente para obtener alimentación, vestimenta y recreación adecuadas.
3. El derecho de cada granjero a cultivar y vender sus productos a un precio que permita que él y su familia lleven una vida decente.
4. El derecho de cada empresario, grande o chico, a negociar en una atmósfera de libertad, sin interferencias de la competencia desleal o de dominación por parte de monopolios internos o externos.
5. El derecho de cada familia a una casa decente.
6. El derecho a una atención médica adecuada y a la oportunidad de lograr y gozar de buena salud.
7. El derecho a una protección adecuada ante el temor a los problemas económicos en la vejez, la enfermedad, los accidentes y el desempleo.
8. El derecho a una buena educación.

Una simple pregunta agregada a cada una de las ocho cláusulas que anteceden aclararía la cuestión: ¿A costa de quién?

Los empleos, los alimentos, la vestimenta, la recreación (!), las casas, el cuidado médico, la educación, etc. no brotan espontáneamente de la Naturaleza. Son valores producidos por el hombre, son bienes y servicios producidos por el hombre. ¿Quién ha de proporcionarlos?

Si algunos hombres han de tener derechos sobre lo que produce el trabajo de otros, significará que a esos otros hombres se les quitarán sus derechos y se los condenará a trabajar como esclavos.

Cualquier supuesto “derecho” de un hombre que requiere que los derechos de otro sean violados, no es ni puede ser un derecho.

Ningún hombre puede tener el derecho de imponer una obligación no elegida, un deber no recompensado o una servidumbre involuntaria sobre otro hombre. No puede haber tal cosa como “el derecho a esclavizar”.

El derecho de un hombre no incluye la materialización de ese derecho por otros hombres; sólo incluye la libertad

personal de lograr esa materialización a través del propio esfuerzo.

Obsérvese, en este contexto, la precisión intelectual de los “Padres Fundadores”: hablaban del derecho a la búsqueda de la felicidad, no del “derecho a la felicidad”. Esto significa que un hombre tiene el derecho de realizar las acciones que considere necesarias para lograr su felicidad: no significa que otros deban hacerlo feliz.

El derecho a la vida significa que un hombre tiene el derecho de sustentar su vida a través de su propio trabajo (en cualquier nivel económico, tan elevado como su habilidad le permita); no significa que los demás deben proveerle las necesidades de su vida.

El derecho a la propiedad significa que un hombre tiene el derecho de realizar las acciones económicas necesarias para poseer bienes, usarlos y disponer de ellos; no significa que los demás deban proveerlo con esos bienes.

El derecho a la libertad de expresión significa que un hombre tiene el derecho de expresar sus ideas sin temor a la represión, interferencia o acción punitiva del gobierno. No significa que los demás estén obligados a proveerle una sala de conferencias, una estación de radio o una máquina impresora para poder expresar sus ideas.

Cualquier cometido que involucre a más de un hombre, requiere del consentimiento voluntario de los demás participantes. Cada uno de ellos tiene el derecho de tomar su propia decisión, pero ninguno tiene el derecho de imponer su decisión sobre los demás.

No existe tal cosa como “el derecho a un empleo”, solamente existe el derecho a la libre contratación, es decir, el derecho de un hombre a tomar un trabajo si otro hombre elige contratarlo. No existe el “derecho a una casa”, sino únicamente el derecho a trabajar en libertad para construir una casa o comprarla.

No existe el “derecho a un salario ‘justo’ o a un precio ‘justo’ si nadie está dispuesto a pagarlo, a ocupar a un hombre o a comprar su producto. No existen los “derechos de los consumidores” a la leche, el calzado, el cine o el champagne, si ningún fabricante decide producir tales bienes (solamente existe el derecho de fabricarlos uno mismo). No hay “derechos” de grupos

especiales, no hay “derechos de campesinos, de trabajadores, de empresarios, de empleados, de empleadores, de ancianos, de jóvenes o de aún no nacidos”. Solamente existen los derechos del hombre, derechos que son propiedad individual de cada hombre y de todos los hombres como individuos.

El derecho a la propiedad y el derecho al libre comercio son los únicos “derechos económicos” del hombre (que, de hecho, son derechos políticos). No puede haber algo como una “declaración de derechos económicos”, empero, obsérvese que los defensores de tales principios han destruido prácticamente aquellos derechos.

Recuérdese que los derechos son principios morales que definen y protegen la libertad de acción de un hombre, pero no imponen obligaciones sobre otros hombres. Los ciudadanos particulares no son una amenaza a los derechos o a la libertad de otros hombres. El ciudadano particular que recurre a la fuerza física y viola los derechos de los demás es un criminal y los hombres tienen protección legal contra él.

Los criminales son una pequeña minoría en toda época o país. Y el daño que ellos ocasionaron a la humanidad es infinitesimal si se compara con los horrores, las masacres, las guerras, las persecuciones, las confiscaciones, las hambrunas, la esclavización, la destrucción masiva, cometidos por los gobiernos de la humanidad.

Potencialmente, un gobierno es la más peligrosa amenaza contra los derechos del hombre, ya que tiene un monopolio legal en el uso de la fuerza física contra víctimas legalmente desarmadas. Un gobierno es el más mortal enemigo del hombre cuando no está limitado y restringido por los derechos del individuo. No es como protección contra las acciones privadas, sino contra las acciones gubernamentales que se redactó la Declaración de Derechos.

Obsérvese ahora el proceso a través del cual esa protección es destruida. El proceso consiste en atribuir a los ciudadanos particulares algunas violaciones específicas, constitucionalmente prohibidas al gobierno (y que los ciudadanos particulares no tienen poder alguno para cometer), liberando así al gobierno de toda restricción. El cambio se está volviendo progresivamente más obvio en el terreno de la libre expresión.

Durante años los colectivistas han propagado la noción de que el rechazo, por parte de un individuo particular de financiar a un adversario constituye una violación al derecho a la libre expresión del adversario y un acto de “censura”. Es censura, afirman, si un diario se niega a emplear o publicar artículos de escritores cuyas ideas son diametralmente opuestas a su política.

Afirman que es “censura” si los empresarios rehúsan publicar sus avisos en una revista que los acusa, insulta y difama.

Es “censura”, afirman, si un avisador de televisión objetiva que en el programa que él financia se comenten actos reprobables, tales como el incidente que tuvo lugar al invitarse a Alger Hiss para que acusase al ex-vicepresidente Nixon.

O todos aquellos que declaran, que “Existe censura a través del ‘rating’, a través de los avisadores, las redes de televisión, las afiliadas que rechazan programas ofrecidos a sus áreas”. Se trata de las mismas personas que amenazan revocar la licencia a toda estación que no acceda a cumplir con su punto de vista sobre programaciones y que claman que eso no es censura.

Considérense las implicancias de tal tendencia.

El término “censura” pertenece únicamente a la acción gubernamental. Ningún acto privado es censura. Ningún individuo o agencia particular puede silenciar a un hombre o suprimir una publicación: sólo el gobierno puede hacerlo. La libertad de expresión de los individuos particulares incluye el derecho a no estar de acuerdo, a no escuchar y no financiar a sus antagonistas.

Pero de acuerdo con doctrinas tales como una “declaración de derechos económicos”, un individuo no tiene derecho a disponer de sus propios medios materiales, siguiendo la guía de sus propias convicciones y debe entregar indiscriminadamente su dinero a cualquier vocero o propagandista que tenga “derechos” sobre su propiedad.

Esto significa que la capacidad para proveer las herramientas materiales para la expresión de ideas, priva a un hombre del derecho a sostener sus ideas. Significa que un editor debe publicar libros a los que considera sin valor, falsos o malvados; que un anunciador de televisión debe financiar a los comentaristas que eligen insultar sus convic-

ciones; que el dueño de un diario debe entregar sus páginas editoriales a cualquier vándalo que proponga la esclavización de la prensa. Significa que un grupo de hombres adquiere el “derecho” a la licencia ilimitada, mientras que otro grupo es reducido a tener que ceder, indefenso, sus propias responsabilidades.

Pero dado que es imposible proveer a cada solicitante con un empleo, un micrófono o una columna periodística, ¿quién determinará la “distribución” de los “derechos económicos” y seleccionará a los que reciban tales derechos, si el derecho a elegir del propietario de tales medios ha sido abolido? Bien, lo indicarán los dirigistas de turno.

Y si usted comete el error de pensar que esto se aplica únicamente a los grandes empresarios, será conveniente que se dé cuenta de que la teoría de los “derechos económicos” incluye el “derecho” de todo autor en ciernes, de todo poeta errante, de todo compositor de ruidos y de todo artista figurativo (pero que disponga de vinculaciones políticas) a tener el apoyo financiero que usted no les proveyó cada vez que optó por no visitar uno de sus espectáculos. ¿Cuál otro puede ser el propósito del proyecto para gastar el dinero de los impuestos, que usted pagó, en “arte subsidiado estatalmente”?

Y mientras la gente clama por los “derechos económicos”, va desapareciendo el concepto de los derechos políticos. Se olvida de que el derecho a la libre expresión es el derecho a defender los propios puntos de vista y soportar sus posibles consecuencias, incluyendo el desacuerdo con los demás, la oposición, la impopularidad y la falta de apoyo.

La función política del “derecho a la libre expresión” es la de proteger a quienes disienten y a las minorías impopulares de toda supresión violenta, no la de garantizarles el apoyo, las ventajas y las recompensas de una popularidad que no ganaron.

La Declaración de Derechos dice: “El Congreso no emitirá leyes... que coarten la libertad de expresión, o de prensa...”. No demanda que los ciudadanos provean un micrófono a quien pregona su destrucción, ni una llave maestra al ladrón que intenta asaltarlos, o un cuchillo al asesino que pretende cortar sus gargantas.

Tal es el estado de una de las cuestiones más cruciales de hoy en día: los derechos políticos frente a los “derechos económicos”. Es lo uno o lo otro”. Uno destruye al otro. Pero, de hecho, no hay “derechos económicos” ni “derechos colectivos” ni “derechos de interés público”. El término “derechos del individuo” es una redundancia: no existe otro tipo de derechos ni nadie más que los posea.

Aquellos que abogan por la instauración del Capitalismo de laissez faire son los únicos defensores de los derechos humanos.

Tomado de La virtud del egoísmo.

APÉNDICE: LA NATURALEZA DEL GOBIERNO

Ayn Rand

Un gobierno es una institución que posee el poder exclusivo de poner en vigor ciertas reglas de conducta social en un área geográfica dada. ¿Necesitan los hombres una institución así?... y ¿por qué?

Dado que la mente del hombre es su herramienta de supervivencia básica, el medio de que dispone para obtener el conocimiento que guíe sus acciones, la condición básica que requiere es la libertad para pensar y actuar de acuerdo con su juicio racional. Esto no significa que el ser humano deba vivir solo y que una isla desierta sea el medio ambiente más apto para sus necesidades. Los hombres pueden obtener enormes beneficios de su trato con los demás. Un entorno social es muy apropiado para ayudarlos a sobrevivir con éxito, pero solamente en ciertas condiciones.

“Los dos grandes valores a ser ganados de la vida en sociedad son: el conocimiento y el comercio. El hombre es la única especie que puede transmitir y expandir su cultura de generación en generación: el conocimiento potencialmente a disposición del ser humano es mayor al que ningún hombre pudiera comenzar por acumularlo por la duración de su vida: cada hombre obtiene un beneficio incalculable de los conocimientos descubiertos por los demás. El segundo gran

beneficio es la división del trabajo: ella capacita al hombre para dedicar sus esfuerzos a un área de trabajo en particular y comerciar con otros que se especializan en otras áreas. Esta forma de cooperación permite a todos los hombres que participan de ella obtener mayor conocimiento, mayor destreza y mayores beneficios por sus esfuerzos, que lo que podrían obtener si cada uno produjera todo lo que necesita en una isla desierta, o en una chacra autosuficiente.

Pero estos mismos beneficios indican, delimitan y definen qué tipo de hombres pueden ser valiosos entre sí y en qué tipo de sociedad lo son: solamente los hombres racionales, productivos, independientes, en una sociedad racional, productiva y libre” (*La ética objetivista*).

Una sociedad que le roba al individuo el producto de sus esfuerzos, o lo esclaviza, o intenta limitar la libertad de su mente, o lo impulsa a actuar contra su propio juicio racional, una sociedad que produce un conflicto entre sus doctrinas y los requerimientos de la naturaleza humana, no es, estrictamente hablando, una sociedad sino una masa que se mantiene unida bajo el poder de un grupo dedicado al pandillaje político institucionalizado. Una sociedad así destruye todos los valores de la coexistencia humana, no tiene justificación posible y no representa una fuente de beneficios, sino la más mortal de las amenazas: la amenaza contra la supervivencia humana.

La vida en una isla desierta es más segura e incomparablemente preferible a la existencia en la Rusia soviética o la Alemania nazi.

Si los hombres han de vivir juntos en una sociedad pacífica, productiva y racional, relacionándose en mutuo beneficio, deben aceptar el principio social básico sin el cual no puede existir una sociedad moral o civilizada: el principio de los derechos del individuo.

Reconocer los derechos del individuo significa reconocer y aceptar las condiciones requeridas por la naturaleza del hombre para su adecuada supervivencia.

Los derechos propios del hombre tan sólo pueden ser violados mediante el uso de la fuerza física. Es únicamente por medio de la fuerza física que un hombre puede quitarle a otro su vida, esclavizarlo o robarle, o impedirle que persi-

ga sus propias metas, u obligarlo a actuar contra su propio juicio racional.

La condición previa para toda sociedad civilizada es la prohibición del uso de la fuerza física en las relaciones sociales, estableciendo así el principio de que si los seres humanos desean tratar entre sí podrán hacerlo únicamente mediante el uso de la razón: mediante la discusión, la persuasión y el acuerdo voluntario y no compulsivo.

La consecuencia necesaria del derecho que tiene el hombre a la vida, es su derecho a actuar en defensa propia. En una sociedad civilizada la fuerza puede ser usada únicamente como represalia y sólo contra quienes inicien su uso. Todas aquellas razones que asignan a la iniciación de la fuerza física una señal de maldad, convierten el uso en represalia de la fuerza física un imperativo moral.

Si alguna sociedad “pacifista” renunciase al uso de la fuerza como represalia quedaría indefensa, a merced del primer salteador decidido a seguir la senda de la inmoralidad. Una sociedad así obtendría lo opuesto a su intención: en lugar de abolir la maldad la apoyaría y la recompensaría.

Si una sociedad no proveyese una protección organizada contra la fuerza obligaría a todo ciudadano a estar permanentemente armado, a convertir su hogar en una fortaleza, a disparar contra todo extraño que se acercase a su puerta o a unirse a una pandilla de protección de ciudadanos que lucharían contra otras pandillas similares, lo cual resultaría en la degeneración de esa sociedad en un caos de leyes del hampa, es decir la vigencia de la fuerza bruta, una guerra perpetua semejante a la de salvajes tribus prehistóricas.

El uso de la fuerza física, aun su uso como defensa, no puede quedar a discreción de los ciudadanos individuales. La coexistencia pacífica es imposible si un hombre ha de vivir bajo la constante amenaza de que la violencia será desatada contra él en cualquier momento, por parte de cualquiera de sus vecinos.

Ya sea que las intenciones de sus vecinos sean buenas o malas, que sus juicios sean racionales o irracionales, que sean motivados por un sentido de justicia, por ignorancia, por prejuicio o por malicia, el uso de la fuerza contra un hombre no puede quedar a la arbitraria decisión de otro.

Imagínese, por ejemplo, qué ocurriría si un hombre no encontrase su billetera y, sacando la conclusión de que se la han robado, violase cada casa del vecindario para buscarla, matando al primero que lo mirase torvamente al considerar que esa mirada es una prueba de culpabilidad.

El uso de la fuerza como represalia requiere reglas de evidencias objetivas para establecer que se ha cometido un crimen y para probar quién lo cometió, como así también reglas objetivas para definir los procedimientos de castigos y su aplicación. Los hombres que intentan castigar los crímenes sin ajustarse a tales reglas forman una cuadrilla de linchamiento. Si una sociedad dejase el uso de la fuerza como castigo en manos de los ciudadanos individuales, degeneraría en un gobierno de bandoleros, con ajusticiamientos sin juicio previo y una interminable serie de sangrientas contiendas privadas o “vendettas”.

Si ha de excluirse la violencia de las relaciones sociales, los hombres necesitan una institución que se encargue de la tarea de proteger sus derechos de acuerdo con un código de reglas objetivo.

Ésta es la misión de un gobierno (de un gobierno justo) su misión básica, su única justificación moral y la razón por la cual los hombres necesitan un gobierno.

Un gobierno es el medio para mantener el uso de la fuerza física represiva bajo un control objetivo, es decir, bajo leyes objetivamente definidas.

La diferencia fundamental entre la acción privada y la acción de gobierno, una diferencia completamente ignorada y evadida hoy en día, reside en el hecho de que un gobierno mantiene el monopolio del uso legal de la fuerza física.

Debe retener tal monopolio, ya que es el agente que ha de restringir y combatir el uso de la fuerza; y por esa misma razón deben definirse, delimitarse y circunscribir rígidamente sus acciones y no deberá permitirse que asomo alguno de antojo o capricho interfiera en su actuación; debe ser un robot impersonal, motivado únicamente por la ley. Si una sociedad ha de ser libre su gobierno debe ser controlado.

En un sistema social adecuado el individuo privado está en libertad de ejercer toda acción que desee (siempre y cuando no viole los derechos de los demás), mientras que

el funcionario gubernamental se halla restringido por la ley en todos y cada uno de sus actos oficiales. Un individuo particular podrá hacer todo lo que desee, excepto aquello que está legalmente prohibido; un funcionario gubernamental no podrá hacer nada excepto aquello que esté legalmente permitido.

Ésta es la forma de subordinar el “poder” al “derecho”. Éste es el concepto norteamericano de “un gobierno de leyes y no de hombres”.

La naturaleza de las leyes adecuadas a una sociedad libre y la fuente de la que emana la autoridad de su gobierno, deben derivar de la naturaleza y el propósito de un gobierno adecuado. El principio básico de ambos se halla indicado en la Declaración de Independencia: “para asegurar estos derechos (los del individuo) es que se instituyen los gobiernos entre los hombres, derivando sus justos poderes del consentimiento de los gobernados...”.

Dado que la protección de los derechos del individuo es el único propósito natural de un gobierno, es también la única materia natural de la legislación: todas las leyes deben basarse en los derechos del individuo y estar dirigidas a su protección. Todas las leyes deben ser objetivas (y objetivamente justificables): los hombres deben saber claramente, antes de realizar una acción, aquello que la ley les prohíbe hacer (y por qué), qué constituye un crimen y de qué penalidad se hacen pasibles si lo cometen.

El origen de la autoridad de un gobierno es “el consentimiento de los gobernados”. Esto significa que el gobierno no es el rector sino el servidor o agente de los ciudadanos; significa que el gobierno como tal no posee derechos, excepto aquellos que le fueron delegados por los ciudadanos para un propósito específico.

Existe un solo principio básico al que un individuo debe dar su consentimiento si desea vivir en una sociedad libre, civilizada: el principio de renunciar al uso de la fuerza física y delegar en el gobierno su derecho a su propia defensa física a fin de posibilitar una aplicación ordenada, objetiva y definida legalmente: o, en otras palabras, debe aceptar la separación entre fuerza y decisiones caprichosas (incluso las suyas propias).

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando surge un desacuerdo entre dos hombres en relación con una empresa en la que ambos están involucrados?

En una sociedad libre los hombres no están obligados a tratar los unos con los otros. Sólo lo hacen por acuerdo voluntario y, cuando interviene el elemento tiempo, por contrato. Si un contrato se rompe a causa de la arbitraria decisión de una de las partes, puede causar un desastroso perjuicio financiero a la otra y la víctima no tendrá otro recurso excepto tomar posesión de la propiedad del causante del daño en calidad de compensación. Pero aquí nuevamente el uso de la fuerza no puede dejarse a criterio de los individuos particulares. Y esto lleva a una de las más importantes y complejas funciones del gobierno: actuar como árbitro que decidirá en las disputas entre los hombres, de acuerdo con leyes objetivas.

Los criminales son una pequeña minoría en cualquier sociedad semi-civilizada. Pero la protección y la observancia forzosa de los contratos a través de tribunales civiles es la necesidad más crucial de toda sociedad pacífica; sin tal protección no hay civilización que pueda desarrollarse o ser mantenida.

El ser humano no puede sobrevivir si actúa como lo hacen los animales, atendiendo sólo al momento inmediato. El hombre debe proyectar sus metas y alcanzarlas a través de un tiempo dado; debe calcular sus acciones y planificar su vida a largo plazo. Cuanto mayor sea su capacidad mental y mayores sus conocimientos, tanto más larga será la medida de su planificación. Cuanto más avanzada y más compleja sea una civilización tanto más prolongado será el curso de acción que requiere y, por ello, tanto más largo deberá ser el alcance de los acuerdos contractuales entre los hombres y tanto más urgente la necesidad de protección para que tales acuerdos gocen de seguridad.

Aun una sociedad primitiva basada en el trueque no podía funcionar correctamente si un hombre acordara intercambiar un saco de papas por una canasta de huevos y, habiendo recibido los huevos, se negara a entregar las papas. Imagínese lo que esta forma caprichosa de acción significaría en una sociedad industrial, donde los hombres entregan a crédito mercaderías valuadas en millones de dólares, o

contratan la construcción de estructuras multimillonarias, o firman acuerdos a noventa y nueve años.

El rompimiento unilateral de un contrato implica el uso indirecto de la fuerza física: consiste, en esencia, en que un hombre recibe valores materiales, bienes o servicios del otro y se niega luego a pagar por ellos, reteniéndolos así por la fuerza (por mera posesión física) y no por derecho, o sea, conservándolos sin el consentimiento del propietario. El fraude implica igualmente un uso indirecto de la fuerza: consiste en obtener valores materiales sin el consentimiento del dueño, mediante falsas pretensiones o falsas promesas. La extorsión es otra variante de este uso indirecto de la fuerza: consiste en obtener valores materiales no a cambio de otros valores sino mediante la amenaza del uso de la fuerza física, la violencia o el daño.

Algunas de estas acciones son obviamente criminales. Otras, tales como el rompimiento unilateral de un contrato, pueden no tener intención criminal pero sí haber sido causadas por la irresponsabilidad e irracionalidad. Aun otras pueden ser cuestiones complejas con cierto derecho a ser consideradas justas por ambas partes. Pero cualquiera fuese el caso, todas esas cuestiones deberán estar subordinadas a leyes objetivamente definidas y deberán ser resueltas por un árbitro imparcial que administre la ley, es decir, un juez (o un jurado cuando sea procedente).

Obsérvese el principio básico que guía a la justicia en todos estos casos: es el principio de que ningún hombre puede obtener valores de otros sin el consentimiento del propietario y como corolario, que los derechos de un hombre no quedarán a la merced de la decisión unilateral, la elección arbitraria, la irracionalidad, o el capricho de otro hombre.

Tal es, en esencia, el propósito adecuado de un gobierno: posibilitar la existencia social para el ser humano, protegiendo los beneficios y combatiendo los males que los hombres pueden causarse entre sí.

Las funciones naturales de un gobierno se dividen en tres grandes categorías, todas ellas relacionadas con la violencia y la protección de los derechos del individuo: la policía para proteger a los hombres de los criminales, las fuerzas armadas, para proteger a los hombres de invasores foráneos,

los tribunales para solucionar las disputas entre los hombres de acuerdo con leyes objetivas.

Estas tres categorías incluyen muchas cuestiones derivadas y aparecidas como consecuencia derivadas y su implementación en la práctica, en la forma de una legislación específica, es enormemente compleja. Pertenece al área de una ciencia especial: la filosofía de la ley. Muchos errores y muchos desacuerdos son posibles en el campo de la implementación, pero lo esencial aquí es el principio a ser implementado: el principio de que el propósito de la ley y del gobierno es la protección de los derechos del individuo.

Hoy en día este principio se olvida, se ignora o se evade. El resultado es el estado actual del mundo, con la humanidad retrocediendo al estado de “desgobierno” existente en una tiranía absoluta y de allí al salvajismo primitivo del gobierno de la fuerza bruta.

Como irreflexiva protesta contra esta tendencia, algunas personas presentan el interrogante de si los gobiernos en sí no son malignos por naturaleza y si no sería la anarquía el sistema social ideal. La anarquía, como concepto político, es una cándida abstracción carente de sostén: por todas las razones arriba comentadas una sociedad carente de gobierno organizado quedaría a la merced del primer criminal que surgiese, el cual precipitaría a esa sociedad en un caos de guerra de pandillas. Pero la posibilidad de la inmoralidad humana no es la única objeción contra la anarquía; aun una sociedad en la cual cada uno de sus miembros fuese totalmente racional y absolutamente moral, no podría funcionar en un estado anárquico; es la necesidad de leyes objetivas y de un árbitro para resolver los desacuerdos honestos entre los hombres, lo que requiere el establecimiento de un gobierno.

Una variación reciente de la teoría anarquista, que confunde a algunos de los defensores más jóvenes de la libertad, es un fantástico desatino llamado “gobiernos en competencia”. Aceptando la premisa básica de los estatistas modernos, que no distinguen entre las funciones del gobierno y las funciones de la industria, entre la fuerza y la producción y que abogan por la pertenencia gubernamental de las empresas, los proponentes de los “gobiernos en competencia” aceptan la otra cara de esta moneda y declaran que, como

la competencia es tan beneficiosa para los negocios, debería aplicarse también a los gobiernos. En lugar de un solo gobierno monopólico, declarar, debería existir una serie de gobiernos diferentes dentro de la misma área geográfica compitiendo entre sí para obtener la adhesión de los ciudadanos individuales, quedando cada ciudadano en libertad de favorecer y adoptar los servicios del gobierno que elija.

Recuérdese que la contención de los hombres por medio de la fuerza es el único servicio que puede prestar un gobierno. Pregúntese qué significaría una competencia en la contención forzada de los hombres.

No se puede llamar a esta teoría una contradicción en términos ya que, obviamente, ignora por completo el significado de los términos “competencia” y “gobierno”. Ni se la puede llamar una abstracción carente de apoyo, ya que está desprovista de toda referencia o contacto con la realidad y no puede ser concretada de manera alguna, ni siquiera aproximadamente. Un ejemplo será suficiente: supóngase que el Sr. Smith, un cliente del Gobierno A, sospecha que su vecino, el Sr. Jones, un cliente del Gobierno B, le ha robado; una brigada de la Policía A se dirige entonces a la casa del Sr. Jones donde se enfrenta con una brigada de la Policía B, quien declara que ellos no aceptan la validez de las quejas del Sr. Smith y que no reconocen la autoridad del Gobierno A. ¿Qué sucede entonces? Dejo al lector que finalice el pensamiento.

La evolución del concepto de “gobierno” ha tenido una historia larga y tortuosa. Algún indicio de la función adecuada de un gobierno parece haber existido en toda sociedad organizada, manifestándose en hechos tales como el reconocimiento de alguna diferencia implícita (y, muchas veces, inexistente) entre un gobierno y una pandilla de ladrones, el aura de respeto y autoridad moral adjudicada al gobierno como guardián de la “ley y el orden”, el hecho de que aun los tipos más malvados de gobierno consideraron necesario mantener cierta apariencia de orden y alguna pretensión de justicia, aunque sólo fuese por rutina y tradición y alguna forma de justificación moral de su poder, fuese de naturaleza mística o social. Así como los monarcas absolutos de Francia tenían que invocar “El Derecho Divino de los Reyes”, así los dictadores modernos de la Rusia soviética tienen que

dilapidar fortunas en propaganda para justificar su mando a los ojos de sus esclavizados súbditos.

La comprensión de la función adecuada de un gobierno es un logro muy reciente en la historia de la humanidad: tiene sólo doscientos años y se inicia con los “Padres Fundadores” de la Revolución Norteamericana. No solamente identificaron ellos la naturaleza y las necesidades de una sociedad libre, sino que idearon los medios para llevarlas a la práctica. Una sociedad libre, lo mismo que cualquier otro producto humano, no puede ser alcanzado por medios fortuitos, por el mero deseo o “las buenas intenciones” de sus dirigentes. Se requiere un complejo sistema legal, basado en principios objetivamente válidos, para construir una sociedad libre y para mantenerla libre, un sistema que no dependa de los motivos, el carácter moral o las intenciones de algún funcionario, un sistema que no dé oportunidad ni excusa legal alguna para que pueda desarrollarse una tiranía.

El sistema norteamericano de “controles y equilibrios” (check and balance) fue precisamente uno de tales logros. Y si bien ciertas contradicciones en la Constitución dejaron abierta la posibilidad para el posterior crecimiento del estatismo el logro incomparable fue, concebir la idea de una constitución creada como medio para limitar y restringir el poder del gobierno.

Hoy en día, cuando se realiza un esfuerzo concertado para ignorar este punto, no puede repetirse con suficiente frecuencia que la Constitución es una limitación impuesta al gobierno y no a los individuos privados, que no prescribe la conducta de los individuos sino la conducta del gobierno, que no es una carta de privilegios para el poder del gobierno sino una carta de derechos para la protección de los ciudadanos contra el poder del gobierno.

Considérese el alcance de la inversión moral y política en el concepto actual de la naturaleza del gobierno. En lugar de ser un protector de los derechos del hombre, el gobierno se está convirtiendo en su más peligroso violador; en lugar de proteger la libertad, el gobierno está estableciendo la esclavitud; en lugar de proteger a los hombres de aquellos que inician el uso de la fuerza física, es el gobierno quien inicia el uso de la fuerza física y aplica la coerción de cualquier manera

y en cualquier cuestión que se le antoje; en lugar de servir como instrumento de objetividad en las relaciones humanas el gobierno está creando un reino subterráneo, mortal, de incertidumbre y miedo mediante leyes no objetivas cuya interpretación está supeditada a la arbitraria decisión de burócratas circunstanciales; en lugar de proteger a los hombres de daños que puedan acaecerles por acciones caprichosas, es el gobierno quien se arroga el poder de caprichos sin límites de manera tal que estamos acercándonos rápidamente a la etapa de la inversión final: la etapa donde el gobierno se halla en libertad para hacer lo que le plazca, mientras que los ciudadanos pueden actuar solamente por permiso, siendo ésta la etapa de los períodos más oscuros de la historia humana, la del gobierno de la fuerza bruta.

Se ha observado muchas veces que a pesar de su progreso material, la humanidad no ha obtenido un grado de progreso moral comparable. Esta observación es seguida, generalmente, por alguna conclusión pesimista sobre la naturaleza humana. Es verdad que el estado moral de la humanidad se halla en un nivel muy bajo. Pero si uno considera las monstruosas inversiones morales efectuadas por los gobiernos (posibilitadas por la moralidad altruista-colectivista) bajo las cuales la humanidad ha tenido que vivir a través de la mayor parte de la historia, uno comienza a preguntarse cómo han hecho los hombres para preservar aunque más no sea una semblanza de civilización y qué indestructible vestigio de respeto por sí mismos los ha mantenido caminando erguidos sobre sus dos piernas.

Uno además comienza a ver más claramente la naturaleza de los principios políticos que tienen que ser aceptados y apoyados, como parte de la batalla del hombre por su Renacimiento intelectual.

Artículo reimpresso de La virtud del egoísmo.

