



¿Por qué los peores se colocan a la cabeza?¹

Friedrich A. Hayek (1899-1992)²

Todo poder corrompe,
y el poder absoluto
corrompe absolutamente.

Lord Acton

Tenemos que examinar ahora una creencia de la que obtienen consuelo muchos que consideran inevitable el advenimiento del totalitarismo y que debilita seriamente la resistencia de otros muchos que se opondrían a él con toda su fuerza si aprehendieran plenamente su naturaleza. Es el creer que los rasgos más repulsivos de los regímenes totalitarios se deben al accidente histórico de haberles establecido grupos de guardias negras y criminales. Seguramente, se arguye, si la creación del régimen totalitario en Alemania elevó al poder a los Streichers y Killingers, los Leys y Heines, los Himmlers y Heydrichs, ello puede probar la depravación del carácter alemán, pero no que la subida de estas gentes sea la necesaria consecuencia de un sistema totalitario. ¿Es que el mismo tipo de sistema, si fuera necesario para lograr fines importantes, no podrían instaurarlo gentes decentes, para bien de la comunidad general?

No vamos a engañarnos a nosotros mismos creyendo que todas las personas honradas tienen que ser demócratas o es forzoso aspiren a una participación en el gobierno. Muchos preferirían sin duda, confiarla a alguien a quien tienen por más com-

¹ Friedrich A. Hayek, *Camino de servidumbre*, Asociación Libro Libre, San José, Costa Rica, 1989, págs. 149-166.

² Filósofo y economista, nobel de economía en 1974.



petente. Aunque pueda ser una imprudencia, no hay nada malo ni deshonesto en aprobar una dictadura de los buenos. El totalitarismo, podemos ya oír, es un poderoso sistema lo mismo para el bien que para el mal, y el propósito que guíe su uso depende enteramente de los dictadores. Y quienes piensan que no es el sistema lo que debemos temer, sino el peligro de que caiga en manos de gente perversa, pueden incluso verse tentados a conjurar este peligro procurando que un hombre honrado se adelante a establecerlo.

Sin duda, un sistema “fascista” inglés diferiría muchísimo de los modelos italiano o alemán; sin duda, si la transición se efectuara sin violencia, podríamos esperar que surgiese un tipo mejor de dirigente. Y si yo tuviera que vivir bajo un sistema fascista, sin ninguna duda preferiría vivir bajo uno instaurado por ingleses que bajo el establecido por otros hombres cualesquiera. Sin embargo, todo esto no significa que, juzgado por nuestros criterios actuales, un sistema fascista británico resultase, en definitiva, ser muy diferente o mucho menos intolerable que sus prototipos. Hay fuertes razones para creer que los que nos parecen los rasgos peores de los sistemas totalitarios existentes no son subproductos accidentales, sino fenómenos que el totalitarismo tiene que producir por fuerza, más temprano o más tarde. De la misma manera que el gobernante democrático que se dispone a planificar la vida económica, tendrá pronto que enfrentarse con la alternativa de asumir poderes dictatoriales o abandonar sus planes, así el dictador totalitario pronto tendrá que elegir, entre prescindir de la moral ordinaria o fracasar. Esa es la razón de que los faltos de escrúpulos y los aventureros tengan más probabilidades de éxito, en una sociedad que tiende hacia el totalitarismo. Quien no vea esto no ha advertido aún toda la anchura de la sima que separa al totalitarismo de un régimen liberal, la tremenda diferencia entre la atmósfera moral



que domina bajo el colectivismo y la naturaleza esencialmente individualista de la civilización occidental.

Las “bases morales del colectivismo” se han discutido mucho en el pasado, naturalmente; pero lo que nos importa aquí no son sus bases, sino sus resultados morales. Las discusiones corrientes sobre los aspectos éticos del colectivismo, o bien se refieren a si el colectivismo es reclamado por las convicciones morales del presente, o bien analizan qué convicciones morales se requerirían para que el colectivismo produjese los resultados esperados. Nuestra cuestión, empero, estriba en saber qué criterios morales producirá una organización colectivista de la sociedad, o qué criterios imperarán probablemente en ella. La interacción de moral social e instituciones puede muy bien tener por efecto que la ética producida por el colectivismo sea por completo diferente de los ideales morales que condujeron a reclamar un sistema colectivista. Aunque estemos dispuestos a pensar que, cuando la aspiración a un sistema colectivista surge de elevados motivos morales, este sistema tiene que ser la cuna de las más altas virtudes, la verdad es que no hay razón para que un sistema realce necesariamente aquellas cualidades que sirven al propósito para el que fue creado. Los criterios morales dominantes dependerán, en parte, de las características que conducirán a los individuos al éxito en un sistema colectivista o totalitario, y en parte, de las exigencias de la máquina totalitaria.

Tenemos que retornar por un momento a la etapa que precede a la supresión de las instituciones democráticas y a la creación de un régimen totalitario. En este punto, la general demanda de acción resuelta y diligente por parte del Estado es el elemento dominante en la situación, y el disgusto por la lenta y embarazosa marcha del procedimiento democrático convierte la acción por la acción en objetivo. Entonces, el hombre o el par-



tido que parece lo bastante fuerte y resuelto para “hacer marchar las cosas” es quien ejerce la mayor atracción. “Fuerte”, en este sentido, no significa sólo una mayoría numérica; es la ineficacia de las mayorías parlamentarias lo que tiene disgustada a la gente. Lo que ésta buscará es alguien con tan sólido apoyo que inspire confianza en que podrá lograr todo lo que desee. Entonces surge el nuevo tipo de partido, organizado sobre líneas militares.

En los países de Europa central, los partidos socialistas habían familiarizado a las masas con las organizaciones políticas de carácter paramilitar, encaminadas a absorber lo más posible de la vida privada de sus miembros. Todo lo que se necesitaba para dar a un grupo un poder abrumador era llevar algo más lejos el mismo principio, buscar la fuerza, no en los votos seguros de masas ingentes, en ocasionales elecciones, sino en el apoyo absoluto y sin reservas de un cuerpo menor, pero perfectamente organizado. La probabilidad de imponer un régimen totalitario a un pueblo entero, recae en el líder que primero reúna en derredor suyo un grupo dispuesto voluntariamente a someterse a aquella disciplina totalitaria que luego impondrá por la fuerza al resto.

Aunque los partidos socialistas tenían poder para lograrlo todo, si hubieran querido hacer uso de la fuerza, se resistieron a hacerlo. Se habían impuesto a sí mismos, sin saberlo, una tarea que sólo el cruel, dispuesto a desprestigiar las barreras de la moral admitida, puede ejecutar.

Por lo demás, muchos reformadores sociales del pasado, sabían por experiencia que el socialismo sólo puede llevarse a la práctica por métodos que desapruaban la mayor parte de los socialistas. Los viejos partidos socialistas se vieron detenidos por sus ideales democráticos; no poseían la falta de escrúpulos necesaria para llevar a cabo la tarea elegida. Es característico



que, tanto en Alemania como en Italia, al éxito del fascismo precedió la negativa de los partidos socialistas a asumir las responsabilidades del gobierno. Les fue imposible poner entusiasmo en el empleo de los métodos para los que habían abierto el camino. Confiaban todavía en el milagro de una mayoría concorde sobre un plan particular para la organización de la sociedad entera. Pero otros habían aprendido ya la lección, y sabían que en una sociedad planificada, la cuestión no podía seguir consistiendo en determinar qué aprobaría una mayoría, sino en hallar el mayor grupo, cuyos miembros concordasen suficientemente para permitir, una dirección unificada de todos los asuntos; o, de no existir un grupo lo bastante amplio para imponer sus criterios, en cómo crearlo y quién lo lograría.

Hay tres razones principales para que semejante grupo, numeroso y fuerte, con opiniones bastante homogéneas, no lo formen, probablemente, los mejores, sino los peores elementos de cualquier sociedad. Con relación a nuestros criterios, los principios sobre los que podrá seleccionarse un grupo tal, serán casi enteramente negativos.

En primer lugar, es probablemente cierto que, en general, cuanto más se eleva la educación y la inteligencia de los individuos, más se diferencian sus opiniones y sus gustos y menos probable es que lleguen a un acuerdo sobre una particular jerarquía de valores. Corolario de esto es que si deseamos un alto grado de uniformidad y semejanza de puntos de vista, tenemos que descender a las regiones de principios morales e intelectuales más bajos, donde prevalecen los más primitivos y “comunes” instintos y gustos. Esto no significa que la mayoría de la gente tenga un bajo nivel moral; significa simplemente que el grupo más amplio, cuyos valores son muy semejantes, es el que forman las gentes de nivel bajo. Es, como si dijéramos, el mínimo común denominador lo que reúne el



mayor número de personas. Si se necesita un grupo numeroso lo bastante fuerte para imponer a todos los demás sus criterios sobre los valores de la vida, no lo formarán jamás los de gustos altamente diferenciados y desarrollados; sólo quienes constituyen la “masa”, en el sentido peyorativo de este término, los menos originales e independientes, podrán arrojar el peso de su número en favor de sus ideales particulares.

Sin embargo, si un dictador potencial tiene que confiar enteramente sobre aquellos que, por sus instintos sencillos y primitivos, resultan ser muy semejantes, su número difícilmente podrá dar suficiente empuje a sus esfuerzos. Tendrá que aumentar el número, convirtiendo más gentes al mismo credo sencillo.

Entra aquí el segundo principio negativo de selección: será capaz de obtener el apoyo de todos los dóciles y crédulos, que no tienen firmes convicciones propias, sino que están dispuestos a aceptar un sistema de valores confeccionado, si se machaca en sus orejas con suficiente fuerza y frecuencia. Serán los de ideas vagas e imperfectamente formadas, los fácilmente moldeables, los de pasiones y emociones prontas a levantarse, quienes engrosarán las filas del partido totalitario.

Con el esfuerzo deliberado del demagogo hábil, entra el tercero y quizá más importante elemento negativo de selección para la forja de un cuerpo de seguidores estrechamente coherente y homogéneo. Parece casi una ley de la naturaleza humana que le es más fácil a la gente ponerse de acuerdo sobre un programa negativo, sobre el odio a un enemigo, sobre la envidia a los que viven mejor, que sobre una tarea positiva. La contraposición del “nosotros” y el “ellos” la lucha contra los ajenos al grupo, parece ser un ingrediente esencial de todo credo que enlace sólidamente a un grupo para la acción común. Por consecuencia, lo han empleado siempre aquellos



que buscan no sólo el apoyo para una política, sino la ciega confianza de ingentes masas. Desde su punto de vista, tiene la gran ventaja de concederles mayor libertad de acción que casi ningún programa positivo. El enemigo, sea interior, como el “judío” o el “kulak”, o exterior, parece ser una pieza indispensable en el arsenal de un dirigente totalitario.

Que el judío viniera a ser en Alemania el enemigo, hasta que las “plutocracias” ocuparon su sitio, fue, lo mismo que la selección del kulak en Rusia, el resultado del resentimiento anticapitalista sobre el que se basa el movimiento entero. En Alemania y Austria llegó a considerarse al judío como representativo del capitalismo, porque un tradicional despego de amplios sectores de la población hacia las ocupaciones comerciales hizo más accesibles éstas a un grupo que había sido prácticamente excluido de las ocupaciones tenidas en más estima. Es la vieja historia de la raza extranjera, sólo admitida para los oficios menos respetados, y más odiada aún por el hecho de practicarlos. Que el antisemitismo y el anticapitalismo alemanes surgiesen de la misma raíz, es un hecho de gran importancia para comprender lo que sucedió allí; pero rara vez lo han comprendido los observadores extranjeros.

Considerar la tendencia universal de la política colectivista a volverse nacionalista como debida por entero a la necesidad de asegurarse un resuelto apoyo, sería despreciar otro y no menos importante factor. Incluso cabe dudar que se pueda concebir con realismo un programa colectivista como no sea al servicio de un grupo limitado, que el colectivismo pueda existir en otra forma que como alguna especie de particularismo, sea nacionalismo, racismo o clasismo. La creencia en la comunidad de fines e intereses entre camaradas parece presuponer un mayor grado de semejanza de ideas y creencias que el que existe entre los hombres es cuanto simples seres



humanos. Aunque sea imposible conocer personalmente a todos los miembros de nuestro grupo, por lo menos han de ser del mismo tipo que los que nos rodean y han de hablar y pensar de la misma manera y sobre las mismas cosas, para que podamos identificarnos con ellos. El colectivismo a escala mundial parece ser inimaginable, si no es al servicio de una pequeña élite. Daría lugar, ciertamente, no sólo a problemas técnicos, sino, sobre todo, a problemas morales que ninguno de nuestros socialistas desea afrontar. Si el proletariado inglés tiene derecho a una participación igualitaria sobre la renta obtenida actualmente de los recursos en capital de Inglaterra y sobre la intervención de su uso, porque es el resultado de una explotación, por el mismo principio todos los indios tendrían derecho, no sólo a la renta, sino también al uso de una parte proporcional del capital británico. Pero, ¿cuáles son los socialistas que se proponen seriamente una división igualitaria entre la población del mundo entero de los recursos en capital existentes? Todos consideran el capital como perteneciente no a la humanidad, sino a la nación; y, aun dentro de la nación, pocos se arriesgarían a defender que debe privarse de “su” equipo de capital a las regiones ricas para ayudar a las regiones más pobres. Lo que los socialistas proclaman que se les debe a los camaradas en cualquier país, no están dispuestos a concedérselo al extranjero. Desde un punto de vista colectivista, si se es consecuente, las pretensiones de las naciones “desheredadas”, acerca de una nueva división del mundo, están enteramente justificadas; pero si se fuese también consecuente en su aplicación, las que la demandan con más estrépito perderían con ello casi tanto como las más ricas naciones. Por lo mismo, tienen buen cuidado en no basar sus pretensiones en principios igualitarios, sino en su pretendida superioridad para organizar a otros pueblos.



Una de las contradicciones inherentes a la filosofía colectivista está en que, como descansa en la moral social humanitaria que el individualismo ha desarrollado, sólo puede practicarse dentro de un grupo relativamente pequeño. Que el socialismo sea internacionalista en tanto permanece dentro de la teoría, y que tan pronto como se lleva a la práctica, sea en Rusia o en Alemania, se torne violentamente nacionalista, es una de las razones por las que el “socialismo liberal”, que es como la mayoría del mundo occidental se imagina el socialismo, tiene que mantenerse en el plano de la teoría pura, mientras que la práctica del socialismo es totalitaria en todas partes.³ El colectivismo no tiene sitio para el amplio humanitarismo liberal, sino tan sólo para el estrecho particularismo de los totalitarios.

Si la “comunidad” o el Estado son antes que el individuo; si tienen fines propios, independientes y superiores a los individuos, sólo aquellos individuos que laboran para dichos fines pueden ser considerados como miembros de la comunidad. Consecuencia necesaria de este criterio es que a una persona sólo se la respeta en cuanto miembro del grupo; es decir, sólo si trabaja y en cuanto trabaja para los fines considerados comunes, y su plena dignidad le viene de su condición de miembro y no simplemente de ser hombre. En realidad, los conceptos mismos de humanidad y, por consiguiente, de internacionalismo, en cualquiera de sus formas, son por entero, productos de la concepción individualista del hombre, y no hay lugar para ellos en un sistema ideológico colectivista.⁴

³ Cfr. sobre esto una instructiva discusión en F. Borkenau, *¿Socialism, National or International?*, 1942.

⁴ Pertenece por entero al espíritu del colectivismo lo que Nietzsche hace decir a su Zarathustra:



Aparte del hecho fundamental de no poder extenderse la comunidad del colectivismo sino hasta donde llegue o pueda crearse la unidad de propósito de los individuos, varios factores contribuyen a reforzar la tendencia del colectivismo a hacerse particularista y cerrado. De éstos, uno de los más importantes radica en que, como la aspiración del individuo a identificarse con un grupo es muy frecuentemente el resultado de un sentimiento de inferioridad, su aspiración sólo podrá satisfacerse si la condición de miembro del grupo le confiere alguna superioridad sobre los extraños. A veces, al parecer, es un aliciente más para sumergir la personalidad en la del grupo, el hecho de que los violentos instintos que el individuo sabe ha de refrenar dentro del grupo, pueden recibir rienda suelta en la acción colectiva contra el extraño. Hay una profunda verdad en el título del libro de R. Niebuhr *Hombre moral y sociedad inmoral*, aunque apenas podamos seguir al autor en las conclusiones que extrae de su tesis. Existe, sin duda, como dice en algún lugar, “una creciente tendencia en el hombre moderno a imaginarse que su propia conducta se ajusta a una ética porque ha delegado sus vicios en grupos cada vez más amplios”.⁵ Cuando actúan en nombre de un grupo, las gentes parecen liberadas de muchas de las restricciones morales que dominan su conducta como individuos dentro del grupo.

“Mil objetivos han existido hasta aquí porque han existido mil individuos. Pero falta todavía la argolla para los mil cuellos: el objetivo único falta. La humanidad no tiene todavía un designio.

Pero decidme, por favor, hermanos: si aún falta a la humanidad el designio, ¿no es la humanidad misma lo que falta?”

⁵ De un artículo del Dr. Niebuhr, citado por E. H. Carr, en *The Twenty Years' Crisis*, 1941, pág. 203.



La clara actitud antagonista que la mayor parte de los planificadores adopta frente al internacionalismo se explica, además, por el hecho de que en el mundo actual todos los contactos exteriores de un grupo son obstáculos para que aquéllos planifiquen eficazmente la esfera en que pueden intentarlo. No es, pues, casualidad que el recopilador de uno de los más amplios estudios colectivos sobre la planificación haya descubierto con tristeza que “la mayor parte de los ‘planificadores’ son nacionalistas militantes”.⁶

Las inclinaciones nacionalista e imperialista de los planificadores socialistas, mucho más frecuentes de lo que en general se reconoce, no están siempre tan patentes como, por ejemplo, en el caso de los Webbs y algunos otros de los primeros fabianos, cuyo entusiasmo por la planificación se combina característicamente con la veneración por todas las unidades políticas grandes y poderosas y el desdén hacia los Estados pequeños. El historiador Elie Halévy, hablando de su primer encuentro con los Webbs, hace cuarenta años, refiere que:

“El socialismo de éstos era profundamente antiliberal. No odiaban a los *tories*, antes bien, eran extraordinariamente indulgentes para ellos; pero no concedían perdón al liberalismo gladstoniano. Era el tiempo de la guerra de los boers, y tanto los liberales avanzados como los hombres que comenzaban a formar el partido laborista, habían apoyado generosamente a los boers contra el imperialismo británico en nombre de la libertad y la humanidad. Pero los dos Webbs y su amigo Bernard Shaw se mantuvieron aparte. Fueron ostentadamente imperialistas. La inde-

⁶ Findlay MacKenzie (ed.), *Planned Society, Yesterday, Today, Tomorrow: A Symposium*, 1937, p. XX.



pendencia de las pequeñas naciones podía significar algo para el individualista liberal; no significaba nada para colectivistas como ellos. Puedo todavía oír a Sidney Webb explicándome que el futuro pertenecía a las grandes naciones administradoras, donde los funcionarios gobiernan y la policía conserva el orden”.

Y el mismo Halévy cita a Bernard Shaw, quien argumentaba, por la misma época, que “el mundo es por necesidad de los Estados grandes y poderosos, y que los pequeños deben abrirles sus fronteras, o serán aniquilados”.⁷

He citado por extenso estos pasajes, que no sorprenderían en una exposición de los antepasados alemanes del nacionalsocialismo, porque suministran un tan característico ejemplo de esa glorificación del poder que con facilidad conduce del socialismo al nacionalismo y que afecta profundamente a los criterios éticos de todos los colectivistas. Por lo que a los derechos de las pequeñas naciones se refiere, Marx y Engels apenas fueron mejores que la mayoría de los colectivistas consecuentes, y las opiniones que ocasionalmente expresaron sobre los checos o los polacos recuerdan las de los nacionalsocialistas actuales.⁸

Mientras a los grandes escritores políticos individualistas del siglo XIX, a Lord Acton o Jacob Burchardt, y hasta a los socialistas contemporáneos nuestros que, como Bertrand Russell, han heredado la tradición liberal, el poder en sí les ha parecido

⁷ E. Halévy, *L'Ere des Tyrannies*, París, 1938, pág. 217 e *History of the English People*, Epílogo, vol. I, págs. 105-6.

⁸ Cf. K. Marx, *Revolución y Contrarrevolución*, y la carta de Engels a Marx el 23 de mayo de 1851.



siempre el archidiablo, para el colectivista puro es por sí mismo una meta. No es sólo, como Russell lo ha descrito con tanto acierto, que el deseo de organizar la vida social conforme a un plan unitario surja automáticamente y en gran parte de un afán de poder.⁹ Es, más aún, el resultado de la necesidad en que se ven los colectivistas, para alcanzar su meta, de crear un poder – el poder de unos hombres sobre otros hombres– de magnitud jamás antes conocida, y la consecuencia de que su éxito depende de la medida en que logren este poder.

Ello es así aunque muchos socialistas liberales se guíen en sus esfuerzos por la trágica ilusión de creer que para extinguir el poder basta con privar a los individuos particulares del que poseen en un sistema individualista, y transferirlo a la sociedad. Lo que escapa a todos los que así argumentan es que, al concentrar el poder de tal modo que pueda ponerse al servicio de un único plan, no se transfiere tan sólo, sino que se aumenta infinitamente; al reunir en las manos de un organismo único el poder que antes se repartía independientemente entre muchos, se crea un poder infinitamente mayor que el que antes existía, casi tan acrecido en alcance como diferente en naturaleza. Es enteramente falaz argüir, como se hace a veces, que el gran poder ejercido por una Oficina de Planificación Central “no sería mayor que el poder colectivamente ejercido por los consejos de administración de las empresas privadas”.¹⁰ En una sociedad en régimen de competencia no hay nadie que pueda usar ni siquiera una pequeña fracción del poder que disfrutaría una oficina de planificación socialista, y si nadie puede cons-

⁹ Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, 1931, pág. 211.

¹⁰ B. E. Lippincott, en su *Introducción a O. Lange y F. M. Taylor, On the Economic Theory of Socialism*, Minneapolis, 1938, pág. 35.



cientemente ejercer este poder, es un abuso del lenguaje asegurar que aquél equivale al de todos los capitalistas sumados.¹¹ Es un simple juego de palabras hablar del “poder colectivamente ejercido por los consejos de administración de las empresas privadas”, en tanto éstas no se combinen en una acción concertada; lo que, por lo demás, significaría el final de la competencia y la creación de una economía planificada. Dividir o descentralizar el poder significa necesariamente reducir la cuantía absoluta del poder, y el sistema de la competencia es el único sistema dirigido a hacer mínimo, por descentralización, el poder que los hombres ejercen sobre los hombres.

Hemos visto ya por qué la separación de los fines económicos y los políticos es una garantía esencial de la libertad individual, y por qué es consecuentemente atacada por todos los colectivistas. A esto tenemos que añadir ahora que la “sustitución del poder económico por el político”, tan a menudo demandada hoy, significa necesariamente la sustitución de un poder que es siempre limitado por otro del que no hay escape. Lo que se llama poder económico, aunque es cierto que puede ser un instrumento de coerción, jamás es, en las manos de los particulares, poder exclusivo o completo, poder sobre la vida entera de una persona. Pero centralizado como un instrumento de poder político, crea un grado de dependencia que apenas se distingue de la esclavitud.

¹¹ No debemos dejarnos engañar nosotros mismos por el hecho de que la palabra *poder*, además del sentido que recibe con respecto a las personas, se usa también en un sentido impersonal (o más bien, antropomórfico) para cualquier causa determinante. Siempre habrá, por supuesto, algo que determina cualquier cosa que suceda, y en este sentido la cuantía del poder existente será siempre la misma. Pero esto no es verdad para el poder ejercido conscientemente por los seres humanos.



De los dos rasgos centrales de todo sistema colectivista, la necesidad de un conjunto de fines comúnmente aceptados por el grupo y el supremo deseo de dar al grupo el poder máximo para alcanzar estos fines, surge un sistema de moral social definido, que en algunos puntos coincide, y en otros choca violentamente con el nuestro, pero que difiere de éste en un punto por el cual es dudoso que podamos llamarlo una moral social: es el de privar a la conciencia individual de toda libertad para aplicar sus propias normas y ni siquiera dar unas normas generales que se obliga o se permite al individuo observar en todas las circunstancias. Esto hace de la moral social colectivista algo tan diferente de lo que nosotros hemos conocido con este nombre, que nos resulta difícil descubrir algún principio en ella. Y, sin embargo, lo posee.

La diferencia de principio es casi la misma que ya consideramos en relación con el Estado de Derecho. Como la ley formal, las reglas de la ética individualista, por imprecisas que puedan ser en muchos aspectos, son generales y absolutas; prescriben o prohíben un tipo general de acción, sin considerar si en cada caso particular el fin último es bueno o malo. Defraudar o robar, torturar o traicionar una confianza, se considera malo, sin atención a que en el caso particular se siga o no de ello un daño. Ni el hecho de que en un cierto caso nadie pueda resultar perjudicado por ello, ni cualquier alto propósito por el cual se hubiere cometido este acto, puede alterar el hecho de que es malo. Aunque a veces nos veamos forzados a elegir entre diferentes males, éstos siguen siendo males. El principio de que el fin justifica los medios se considera en la ética individualista, como la negación de toda moral social. En la ética colectivista se convierte necesariamente en la norma suprema; no hay, literalmente, nada que el colectivista consecuente no tenga que estar dispuesto a hacer si sirve “al bien del conjunto” porque el “bien del conjunto” es el único crite-



rio, para él, de lo que debe hacerse. La *raison d'état*, en la que ha encontrado su más explícita formulación la ética colectivista, no conoce otro límite que el fijado por la oportunidad; es decir, por la adecuación del acto particular al fin perseguido. Y lo que la *raison d'état* afirma respecto a las relaciones entre los diferentes países se aplica igualmente a las relaciones entre los diferentes individuos dentro del Estado colectivista. No puede haber límite a lo que su ciudadano debe estar dispuesto a hacer, ni acto que su conciencia pueda impedirle cometer, si es necesario para un fin que la comunidad se ha propuesto o que sus superiores le ordenan cumplir.

La ausencia de unas normas formales absolutas en la ética colectivista no significa, por lo demás, que no existan en el individuo algunos hábitos provechosos que una comunidad colectivista fomentará, y otros que combatirá. Muy al contrario, pondrá mucho más interés en los hábitos de vida del individuo que una comunidad individualista. Ser miembro útil de una sociedad colectivista exige cualidades muy definidas, que han de reforzarse mediante una práctica constante. La razón por la que designamos estas cualidades como “hábitos provechosos”, y difícilmente podemos considerarlas como virtudes morales, es que jamás se permitirá al individuo poner estas normas por encima de cualquier mandato definido o convertirlas en un obstáculo para el logro de cualquier particular objetivo de su comunidad. Sólo sirven, por así decirlo, para llenar cualquier vacío que puedan dejar las órdenes directas o la designación de objetivos particulares pero jamás pueden justificar un conflicto con la voluntad de la autoridad.

Las diferencias entre las virtudes que continuarán estimándose bajo un sistema colectivista y las que desaparecerán, se ponen bien de manifiesto por la comparación de las virtudes que incluso sus mayores enemigos admiten que los alemanes, o



quizá mejor el “prusiano típico”, poseen, y aquellas que, según la opinión común, les faltan y que el pueblo inglés, con alguna justificación, se ufana de poseer en grado sobresaliente. Pocas personas negarán que los alemanes, en general, son industriosos y disciplinados, directos y enérgicos hasta llegar a la rudeza, concienzudos y tenaces en cualquier tarea que emprendan, que poseen un fuerte sentido del orden y del deber, que muestran una estricta obediencia a la autoridad y que a menudo revelan una gran disposición para sacrificarse personalmente y un gran valor ante el peligro físico. Todo ello hace del alemán un instrumento eficiente para llevar a término una tarea asignada, y han sido cuidadosamente educados de acuerdo con ello en el viejo Estado prusiano y en el nuevo Reich dominado por Prusia. Lo que a menudo se piensa que falta al “alemán típico” son las virtudes individualistas de la tolerancia y el respeto para otros individuos y sus opiniones, de la independencia de juicio y la entereza de carácter y disposición para defender sus propias convicciones frente a un superior, que los mismos alemanes, en general conscientes de su carencia, llaman *Zivilcourage*, de la consideración hacia el débil y el enfermo y de aquel sano desprecio y desagrado del poder que sólo una vieja tradición de libertad personal puede crear. También parecen mal dotados de la mayoría de aquellas pequeñas, pero, sin embargo, tan importantes cualidades que facilitan el trato entre hombres en una sociedad libre: cortesía y sentido del humor, modestia personal, respeto a la vida privada de los demás y confianza en las buenas intenciones de su vecino.

Después de lo que ya hemos dicho, no causará sorpresa que estas virtudes individualistas sean, a la vez, virtudes sociales eminentes, virtudes que suavizan los contactos sociales y que hacen menos necesaria y, a la par, más difícil la intervención desde arriba. Son virtudes que florecen donde ha prevalecido



el tipo de sociedad individualista o comercial, y que faltan cuando predomina la sociedad militar o colectivista; una diferencia que es, o fue, tan perceptible entre las diversas regiones de Alemania como lo es ahora entre los criterios que imperan en Alemania y los característicos del Occidente. Hasta hace poco, por lo menos, en aquellas partes de Alemania que estuvieron más tiempo expuestas a las fuerzas civilizadoras del comercio, las viejas ciudades comerciales del sur y el oeste y las ciudades anseáticas, los conceptos morales generales eran, probablemente, mucho más afines a los de los pueblos occidentales que a los que ahora han dominado Alemania entera.

Sería, sin embargo, muy injusto considerar desprovistas de fervor moral a las masas de un pueblo totalitario porque prestan apoyo ilimitado a un sistema que nos parece la negación de casi todos los valores morales. Para la gran mayoría de ellas, lo opuesto es, probablemente, cierto: la intensidad de las emociones morales dentro de un movimiento como el nacional-socialismo o el comunismo sólo puede compararse, probablemente, con la de los grandes movimientos religiosos de la historia. Una vez se admita que el individuo es sólo un medio para servir a los fines de una entidad más alta, llamada sociedad o nación, síguense por necesidad la mayoría de aquellos rasgos de los regímenes totalitarios que nos espantan. Desde el punto de vista del colectivismo, la intolerancia y la brutal supresión del disenso, el completo desprecio de la vida y la felicidad del individuo, son consecuencias esenciales e inevitables de aquella premisa básica; y el colectivista puede admitirlo y, a la vez, pretender que su sistema es superior a uno en que los intereses “egoístas” del individuo pueden obstruir la plena realización de los fines que la comunidad persigue. Cuando los filósofos alemanes presentan una y otra vez como inmoral en sí el afán por la felicidad personal y únicamente como laudable el cumplimiento de un deber impuesto, son perfectamente sin-



ceros, por difícil que pueda ser comprenderlo a quienes han crecido en una tradición diferente.

Donde hay un fin común que todo lo domina, no hay espacio para normas o preceptos morales generales. Dentro de una limitada extensión, lo hemos experimentado nosotros mismos durante la guerra. Mas, ni la guerra ni los mayores peligros han traído, en Inglaterra, sino una muy moderada aproximación al totalitarismo, descartando muy pocos de los demás valores al concentrarse en el servicio de un propósito único. Pero donde unos cuantos fines específicos dominan la sociedad entera, es inevitable que la crueldad pueda convertirse ocasionalmente en un deber, que los actos que sublevan todos nuestros sentimientos, tales como el fusilamiento de los rehenes o la matanza de los viejos o los enfermos, sean tenidos como meras cuestiones de utilidad, que el desarraigo y el traslado forzoso de cientos de miles de personas llegue a ser un instrumento político aprobado por casi todos, excepto las víctimas, o que sugerencias como la de un “reclutamiento de mujeres para fines de procreación” puedan ser consideradas seriamente. Ante los ojos del colectivista hay siempre un objetivo superior a cuya consecución sirven estos actos y que los justifican para aquél, porque la prosecución del fin común de la sociedad no puede someterse a limitaciones por respeto a ningún derecho o valor individual.

Pero mientras la masa de los ciudadanos del Estado totalitario muestra a menudo devoción altruista hacia un ideal, aunque sea uno que nos repugne, la cual les hace aprobar e incluso realizar tales actos, no puede decirse lo mismo en defensa de quienes dirigen su política. Para ser un elemento útil en la conducción de un Estado totalitario no basta que un hombre esté dispuesto a aceptar especiosas justificaciones para viles hazañas; tiene que estar activamente dispuesto a romper con



toda norma moral que alguna vez haya conocido, si se considerase necesario para el logro del fin que se le ha encomendado. Como es únicamente el líder supremo quien determina los fines, sus instrumentos no pueden tener convicciones morales propias. Tienen, ante todo, que entregarse sin reservas a la persona del líder; pero, después de esto, la cosa más importante es que carezcan por completo de principios y sean literalmente capaces de cualquier cosa. No deben tener ideales propios a cuya realización aspiren, ni ideas acerca del bien o del mal que puedan interferir con las intenciones del líder. Así, poco atractivo pueden ofrecer los puestos de poder a quienes mantienen creencias morales de la clase que en el pasado guió a los pueblos europeos, poco que les pueda compensar la aversión hacia muchas de las particulares tareas y escasas las oportunidades para satisfacer cualquier deseo más idealista o para una recompensa por los riesgos indudables y el sacrificio de la mayoría de los placeres de la vida privada y de la independencia personal, que llevan consigo los puestos de gran responsabilidad. Los únicos gustos que se satisfacen son el del poder como tal, el placer de ser obedecido y el de formar parte de una máquina eficaz e inmensamente poderosa a la cual todo tiene que dejar paso.

Por consiguiente, así como hay poco que pueda inducir a los hombres que son justos, según nuestros criterios, a pretender posiciones directivas en la máquina totalitaria, y mucho para apartarlos, habrá especiales oportunidades para los brutales y los faltos de escrúpulos. Habrá tareas que cumplir cuya maldad, vistas en sí, nadie pondrá en duda, pero que tienen que llevarse a cabo en servicio de algún fin superior y han de ejecutarse con la misma destreza y eficacia que cualquier otra. Y como habrá necesidad de actos intrínsecamente malos, que todos los influidos por la moral social tradicional se resistirán a tomar sobre sí, la disposición para realizar actos perversos se



convierte en un camino para el ascenso y el poder. En una sociedad totalitaria, los puestos en que es necesario practicar la crueldad y la intimidación, el engaño premeditado y el espionaje, son numerosos. Ni la Gestapo, ni la administración de un campo de concentración, ni el Ministerio de Propaganda, ni las SA o las SS (o sus equivalentes italianos o rusos) son puestos apropiados para el ejercicio de los sentimientos humanitarios. Y, sin embargo, a través de puestos como éstos va el camino que conduce a las más altas posiciones en el Estado totalitario. Es singularmente cierta la conclusión a que llega, después de una breve enumeración análoga de los deberes de las autoridades de un Estado colectivista, un distinguido economista norteamericano:

“Tienen que hacer estas cosas, lo quieran o no; y la probabilidad de que quienes están en el mando sean individuos que aborrezcan la posesión y el ejercicio del poder es del mismo orden que la probabilidad de que una persona extraordinariamente bondadosa se hiciese cargo del látigo en una plantación de esclavos”.¹²

No podemos, sin embargo, agotar el tema aquí. El problema de la selección de los líderes está estrechamente unido al amplio problema de la selección con arreglo a las opiniones sostenidas, o mejor dicho, con arreglo a la facilidad con que una persona se acomoda a un conjunto de doctrinas siempre cambiante. Y esto nos lleva a uno de los más característicos rasgos morales del totalitarismo, a su relación con todas las virtudes que entran bajo la denominación general de honestidad y a sus efectos sobre

¹² El profesor P. H. Knight, en *The Journal of Political Economy*, diciembre de 1938, pág. 869.



ellas. Pero es una cuestión tan importante que requiere capítulo aparte.