

# ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 44

PRIMAVERA

1991

---

---

**Beltrán Villegas ss. cc.**  
*Una dignidad vulnerable*

**David Martin**  
*El protestantismo radical en  
América Latina*

**Roger Scruton**  
*La actitud conservadora*

**Renato Cristi**  
*El pensamiento conservador de  
Alberto Edwards*

**Alfredo J. Rehren**  
*El impacto de las políticas  
autoritarias a nivel local*

**Roberto Matta, Félix Guattari**  
*El "Oestrus"*

**Patricio Astorquiza**  
*La encíclica Centesimus Annus*

**Arturo Fontaine Talavera,  
Harald Beyer**  
*Retrato del movimiento evangélico a la  
luz de las encuestas de opinión pública*

**Jaime Vatter,  
Rodrigo Fuentes**  
*Inversión en capital humano  
e investigación y desarrollo*

**Alfonso Gómez-Lobo**  
*El diálogo de Melos y la visión  
histórica de Tucídides*

**Jaime Valdivieso**  
*Enrico Mario Santí, Pablo Neruda:  
The Poetics of Prophecy*

---

---

## DOCUMENTO

**Carlos Miranda**

*Selección de escritos políticos de John Locke*

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

## CONFERENCIA

### **UNADIGNIDAD VULNERABLE\*** La dignidad humana según la Biblia

**Beltrán Villegas, ss. cc.\*\***

El rasgo más original de la visión bíblica de la dignidad del hombre -sostiene el autor- es que ella es vulnerable. Por eso debe ser afirmada, aun en medio del dolor y la injusticia.

En el Antiguo Testamento el hombre ha sido creado "semejante" a Dios, pero esta condición no lo libera de su propia miseria, ni de los atropellos de los injustos, ni de los designios inescrutables de Dios. Somos así, "un puro sople", "humillados y ofendidos" y la vida misma es "pura vanidad, porque una misma suerte toca a todos". Esto despierta una profunda "indignación". En el libro de Job la conciencia de esta dignidad atropellada linda con el enfrentamiento y la blasfemia. Sólo la experiencia de la revelación de un Dios que está más allá de toda conceptualización hace al hombre comprender y "dejar que Dios sea Dios".

En el Nuevo Testamento el horizonte de esta dignidad se ensancha. Todo hombre es ahora prójimo: el enemigo, el pecador, el pobre. Este no tiene nada, no posee nada fuera de su dignidad de hombre. Cristo se identifica con la porción doliente de la humanidad: gracias al perdón y a la "ternura" de Dios, todo hombre tiene la capacidad de darle a su vida un curso diferente. En esta capacidad de libertad estriba su dignidad. La defensa de esta dignidad es la de aquellos que la tienen vulnerada.

\* Texto de la conferencia pronunciada el 30 de abril en el ciclo de conferencias "Sobre la dignidad del hombre", organizado por el Centro de Estudios Públicos.

\*\* Doctor en Teología y Licenciado en Sagradas Escrituras. Hizo sus estudios en Chile, Roma y Jerusalén. Ex Decano de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Actualmente es profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Universidad Gregoriana de Roma.

Voy a tratar de mostrarles que la característica preponderante y más original que tiene la visión bíblica de la dignidad humana consiste en la conciencia de su vulnerabilidad. Como es natural, trataremos por separado los puntos de vista del Antiguo y Nuevo Testamentos. Y, por razones que se harán visibles en el curso de la exposición, le dedicaremos mayor espacio al Antiguo Testamento.

### I. El Antiguo Testamento

Lo más nuclear que el Antiguo Testamento contiene sobre el ser humano y su dignidad se encuentra, sin duda alguna, en los relatos sobre los orígenes, situados al comienzo del libro del Génesis. Ustedes quizá saben que los primeros capítulos de este libro bíblico incluyen dos relatos sobre la formación del hombre, muy diferentes por su estilo literario y su fecha de composición: uno, atribuible a la fuente "sacerdotal" (P) del Pentateuco y datable, por consiguiente, del s. VI-V a. C., es muy sobrio y escueto; el otro, atribuible a la fuente "yahvista" (J) y datable del s. X a. C., es muy pintoresco e imaginativo. El más reciente es el que se encuentra en el cap. I, mientras que el más arcaico aparece en el cap. II. Este le atribuye la formación del hombre a Dios actuando como un alfarero, que a la "estatua" modelada por él le sopló en seguida el soplo de vida en las narices (Gen 2, 7). Aquél, en cambio, sólo dice que "cuando Dios creó al hombre, lo creó a su imagen y semejanza" (Gen 1, 27). Ambos relatos acentúan la presencia en el hombre de algo divino: para uno, el "soplo de vida"; para el otro, simplemente, la "imagen y semejanza" de Dios.

Ahora lo interesante es ver cómo cada uno de los dos relatos concibe de manera concreta lo específico del ser humano; en otros términos, en qué se traduce para ellos el hecho de poseer el hombre algo divino en su ser. Para el relato sacerdotal (P), lo más significativo está en que el hombre participa en el "señorío" de Dios, por cuanto está llamado a "dominar" a todos los otros seres vivos (Gen 1,26<sup>b</sup>.28<sup>b</sup>); para el relato yahvista (J), en cambio, el privilegio del hombre formado por Dios consiste en su capacidad de comunión, convivencia y diálogo con Dios mismo, expresada "mífticamente" a través de la asignación del "Jardín de Dios" como lugar de residencia y trabajo para el hombre (Gen 2, 8.15; y cf. 3, 8).

Tenemos, pues, en síntesis, que el Génesis nos presenta al hombre como dotado de una dignidad que lo emparenta con Dios y que tiene dos dimensiones: la de estar por encima de todas las cosas y poder ponerlas a su

servicio, y la de estar él mismo abierto a la trascendencia de Dios y poder entrar en relación personal con él.

Pero cabe preguntarse cómo se vivió en Israel esta dignidad, o, si se quiere, frente a qué situaciones reales percibió la conciencia de Israel que esa dignidad estaba en juego.

Quizá valga la pena comenzar citando un salmo que expresa el asombro maravillado ante la paradoja de una dignidad tan enorme conferida a un ser tan pequeño e insignificante en comparación con la grandeza inconmensurable del Universo:

¡Oh Yahveh, Señor nuestro,  
qué grandioso es tu Nombre por toda la tierra!  
Al ver tu cielo, obra de tus dedos,  
la luna y las estrellas que fijaste,  
¿qué es el hombre, que te acuerdas de él,  
el hijo de hombre, que tanto lo cuidas?  
Poco menos que un dios lo formaste,  
lo coronaste de gloria y esplendor.  
Lo hiciste dueño de las obras de tus manos,  
bajo sus pies lo sometiste todo:  
los rebaños de bueyes y de ovejas,  
e incluso las bestias de los campos,  
las aves del cielo y los peces del mar,  
cuanto surca los senderos de las aguas.

¡Oh Yahveh, Señor nuestro,  
qué grandioso es tu Nombre por toda la tierra!

(Salmo 8, 2ab.4-10)

Más profunda es la admiración de otro salmista frente al hecho de que la fragilidad misma del hombre suscite en su Creador una actitud de ternura entrañable:

Como un padre se enternece con sus hijos,  
se enternece Yahveh con quien lo teme.  
El bien sabe cómo fuimos formados,  
y recuerda que no somos más que polvo.  
¡El hombre! Son sus días como hierba,

y florece como flor de los campos;  
 pasa el viento sobre ella, y se acabó:  
 ni el lugar en que estaba la recuerda.

(Salmo 103, 13-16)

Pero, sin duda alguna, lo que más merece destacarse es la percepción de que la dignidad del hombre se encuentra a menudo degradada y envilecida por situaciones de diversa índole. Esto despierta una profunda "indignación", que se traduce en protestas y denuncias. En esta línea hay que mencionar en primer lugar la actitud de los profetas frente a las situaciones de injusta desigualdad creadas en el seno de Israel. Es cierto que la igualdad defendida por ellos era en primer término la de la común e idéntica dignidad de todos los israelitas por ser miembros del mismo "Pueblo de Dios". Pero es importante subrayar que, para los profetas, la igualdad de dignidad y de derechos al interior del pueblo era una exigencia cuyo fundamento último se situaba en el "carácter" de Dios, en quien no cabía, según la clásica expresión bíblica, ninguna forma de "acepción de personas". Por lo demás, los profetas, pese a ser los grandes campeones de la "teología de la Alianza", estaban lejos de dejarse encerrar en los límites de un nacionalismo estrecho. Para atenernos sólo al más antiguo de los "profetas escritores", Amós (cuyo ministerio se sitúa hacia el año 750 A. C.), encontramos en su breve libro una serie de indicios que muestran esta apertura. Así, por ejemplo, hace hablar a Dios: "¿No sois para mí, israelitas, como los etíopes? Si saqué a Israel de Egipto, saqué asimismo a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir" (Am 9,7). Y también: "A vosotros solos os escogí entre todas las tribus de la tierra, por eso os tomaré cuentas de todos vuestros pecados" (Am 3,2). Finalmente -y es el caso de decir "last, but no least"- el libro comienza con una serie de oráculos contra los países vecinos, motivados en actos de crueldad inhumana contra otros pueblos aledaños: contra Damasco (Siria), "porque trilló a Galaad con trillos de hierro"; contra Gaza (Filistea), "porque hicieron prisioneros en masa y los vendieron a Edom (Idumea)"; contra Tiro (Fenicia), "porque vendió innumerables prisioneros a Edom y no respetó la alianza contraída"; contra Edom, "porque persiguió con la espada a su hermano ahogando la compasión"; contra Amón, "porque abrieron en canal a las mujeres encintas para ensanchar su territorio"; contra Moab, "porque consumió con cal los huesos del rey de Edom" (Am 1,3 - 2,1).

Si así defiende Amós en nombre de Dios los derechos inviolables de gente perteneciente a pueblos extraños y habitualmente enemigos, su denun-

cia de los delitos análogos cometidos en Israel se vuelve más acerada e incisiva. Los israelitas, dice, "venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias; revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente" (Am 2, 6-7); y dice que las mujeres israelitas (calificadas de "vacas de Basan") "oprimen a los indigentes, maltratan a los pobres y piden a sus maridos: 'trae de beber'" (Am 4,1). Y estos atropellos tienen lugar en la misma administración de la justicia; por eso nuestro profeta, después de una exclamación de términos impersonales: "¡Ay de los que convierten la justicia en acíbar y arrastran por el suelo el derecho, odian a los fiscales del tribunal y detestan al que depone exactamente!" (Am 5, 7.10), increpa directamente a los responsables: "Estrujáis al inocente, aceptáis sobornos, atropelláis a los pobres en el tribunal (por eso se calla entonces el prudente, porque es un momento peligroso)"; "convertís en veneno el derecho, la justicia en acíbar" (Am 5, 12; 6, 12). Y para Amós nada de esto se arregla con espléndidas ceremonias religiosas: "Detesto y rehuso vuestras fiestas" -hace decir a Dios-, "no me aplacan vuestras reuniones culturales; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no las aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas. Retirad de mi presencia el son de los cantos, no quiero oír la música de la cítara: ¡que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo perenne!" (Am 5, 21-24). Un eco de estas denuncias de Amós encontramos pocos años después en labios de Isaías: "¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio y vivir ellos solos en medio del país! ... ¡Ay de los que decretan decretos inicuos, de los notarios que registran vejaciones, que dejan sin defensa al desvalido y niegan sus derechos a los pobres de mi pueblo, que hacen su presa de las viudas y saquean a los huérfanos!" (Is 5, 8; 10, 1-2).

La misma conciencia de la dignidad de los miembros del pueblo de Dios vulnerada y envilecida por la injusticia y la opresión se encuentra en muchas plegarias contenidas en el libro de los Salmos. La situación es descrita crudamente en las siguientes palabras de un salmo:

Veo violencia y discordia en la ciudad:  
 Día y noche hacen ronda por sus muros;  
 en su seno, injusticia y opresión,  
 en su seno, acechanzas;  
 jamás se alejan de sus calles  
 la violencia y el engaño.

(Salmo 55, 10-12)

Tal situación motiva vehementes invocaciones a Dios (como la del Salmo 10, 12: "¡Levántate, Yahveh! ¡Extiende la mano! ¡No te olvides para siempre de los pobres!"), y también imprecaciones a los jueces responsables: imprecaciones puestas a veces en labios del salmista (v. gr., Salmo 58, 2-3: "¿Es verdad, ¡oh dioses!, que dictáis justicia, que juzgáis según derecho a los hijos de los hombres? Por el contrario, a sabiendas cometéis injusticias, imponen vuestras manos la violencia en la tierra"), y otras en los labios del mismo Dios (v.gr., Salmo 82, 2-4: "¿Hasta cuándo juzgaréis inicua y mostrando benevolencia a los impíos? Proteged al desvalido y al huérfano, haced justicia al humilde y al mendigo; librad al desvalido y al pobre, arrancadlos del poder de los impíos"). Junto a estas quejas y denuncias, se expresa la esperanza de que Dios va a actuar en favor de los "humillados y ofendidos"; así el Salmo 10, luego de afirmar su certeza de que Dios implantará su reinado definitivo, exclama: "Escucharás, Yahveh, el deseo de los pobres, alentarás su corazón, les prestarás oído, para darles su derecho al oprimido y al huérfano, ¡y nunca más un mortal impondrá su terror!" (Sal 10, 16-18).

Pero en Israel se dio también la percepción de que la dignidad humana podía verse degradada por situaciones no imputables a culpas sociales o de terceros. La caducidad y vanidad de la vida se fue imponiendo como algo incompatible con la conciencia que el hombre tenía de sí mismo. Esta distancia entre lo que el hombre era de hecho y lo que sentía que podría y debería ser pasó a ser un enigma doloroso, al que había que encontrarle explicación o solución. El pensamiento israelita al respecto se desarrolló en torno a dos posibles factores explicativos: el pecado humano, y Dios: factores que no forzosamente se excluían y que podían combinarse de muy diversas maneras. Ya el autor yahvista (s. X a. C.) expone en Gen 2 - 3, en la forma de un relato mítico, su punto de vista sobre este tema. Para él, la muerte, la frustración, el sentimiento de vergüenza y la tendencia a "escondarse" de Dios constituían una condición que no corresponde a las exigencias de la dignidad humana querida y creada por Dios, y esa condición era el fruto y la expresión del pecado en cuanto voluntad de autonomía que se niega a mantener la relación con Dios, dejando que Dios sea Dios, es decir, reconociéndolo como norma incondicionable de su existencia. Entre el hombre querido en primera instancia por Dios y el hombre real se sitúa, pues, según el yahvista, una sentencia condenatoria del Dios irritado por el pecado del hombre. El hombre sería, por consiguiente, el responsable último de la degradación de su dignidad creacional.

Sin el rigor que tiene en el yahvista esta visión de las cosas, la percepción de que la condición humana depende en alguna forma del pecado

humano y de la "cólera" de Dios, aparece como telón de fondo de la melancolía con que algunos salmistas miran la existencia humana. Citemos un par de textos particularmente significativos. Comencemos con el Salmo 39:

Haz, Yahveh, que conozca mi fin,  
y cuál es la medida de mis días,  
para que sepa cuán efímero soy yo.  
De sólo un palmo hiciste mis días,  
y mi existencia es como nada ante ti.  
Un puro soplo es todo hombre viviente:  
como sombra, nada más, pasa el hombre;  
se afana por un soplo, nada más,  
amontona, y no sabe para quién.  
Así, Señor, ¿qué puedo esperar?  
Mi esperanza la tengo puesta en ti.  
Líbrame de todos mis delitos,  
no me entregues a la burla de los necios.  
Callé, y no abro más la boca,  
porque eres tú quien ha actuado.  
Aparta tus golpes de mí:  
por el ataque de tu mano yo sucumbo.  
Cuando en pena del pecado castigas al hombre,  
consumes, como tina, sus deseos:  
un soplo, nada más, es todo hombre.  
Escucha mi plegaria, Yahveh,  
tiende tu oído a mi clamor,  
a mis plegarias no seas insensible,  
porque soy un forastero en tu casa,  
un extranjero, como todos mis padres.  
Deja ya de mirarme, que pueda respirar,  
antes de que parta y ya no exista.

(Salmo 39, 5-14)

Escuchemos ahora el Salmo 90:

Al hombre lo devuelves al polvo,  
diciéndole: "¡Volved, hijos de Adán!"  
Los arrebatas: eran un sueño;  
son como hierba que brota en la mañana:



de mañana germina y florece,  
 por la tarde se seca y se marchita.  
 En verdad, por tu furor nos acabamos,  
 y por tu cólera nos vemos aterrados:  
 ante tu rostro pusiste nuestras culpas,  
 nuestros secretos, a la luz de tu semblante.  
 En tu furia se extinguen nuestros días,  
 y acabamos nuestros años como un sopro.  
 Nuestros años de vida son setenta,  
 y los más fuertes llegan hasta ochenta:  
 y hay mucho en ellos de fatiga y vanidad,  
 pues pasan presto, y nos vamos volando.  
 ¿Quién sabe de la fuerza de tu ira,  
 y quién conoce a fondo tu furor?  
 Haz que sepamos contar nuestros días,  
 para tener un corazón juicioso.

(Salmo 90, 3-12)

Claramente, estos salmos están influidos por la tradición sapiencial de Israel, cuya máxima expresión literaria se encuentra en los libros de los Proverbios de Job y de Qohélet (o "Eclesiastés"), y cuya peculiaridad consiste en que al "hombre" como tal se le reconoce la posibilidad -y la tarea- de descubrir mediante su experiencia y su reflexión el "orden" oculto que rige los acontecimientos, a fin de poder vivir de la mejor manera posible el corto tiempo de vida que se le ha dado. Uno de los problemas más frecuentemente abordados en este ambiente era el de la relación entre el "mal padecido" por el hombre y el "mal obrado" por el mismo hombre. La experiencia y la reflexión no tardaron en señalar las insuficiencias de la postura tradicionalmente aceptada. El libro de Qohélet nos da a conocer las cavilaciones amargas y escépticas de un pensador exigente que no logra descubrir el sentido global de la existencia, o -en sus propias palabras- "abarcar de principio a fin las obras que Dios ha hecho" (Qoh 3, 11), por lo que la condición humana le parece decepcionante para sus irrenunciables aspiraciones a trascender la suerte de los demás seres. A Qohélet le resulta indigno -e indignante- que el orden del Universo no se muestre visiblemente centrado en tomo al hombre y su destino, por lo que exclama: "Y así aborrecí la vida, pues encontré malo todo lo que se hace bajo el sol; que todo es vanidad y caza de viento. Y aborrecí lo que hice con tanta fatiga bajo el sol" (Qoh 2, 17-18). En la impenetrabilidad de los designios que rigen el gobierno

divino de las cosas ve Qohélet la total frustración de lo que él siente como debido a su calidad de hombre: "He reflexionado sobre todo esto y he llegado a esta conclusión: aunque los justos y los sabios están en manos de Dios, el hombre no sabe si Dios lo ama o lo odia. Todo lo que tiene el hombre delante es vanidad, porque una misma suerte toca a todos: al inocente y al culpable, al puro y al impuro, ... al justo y al pecador... Esto es lo malo de todo lo que sucede bajo el sol: que una misma suerte toca a todos" (Qoh 9, 1-3).

Esto equivale, prácticamente, a ver en Dios al anulador de la dignidad del hombre creado por él. Esta percepción aparece en labios de Job como una vehemente acusación contra el Dios que injustamente lo agrede y que humilla su dignidad: actitud divina que Job, por lo demás, generaliza. Leamos un par de textos. Dice el primero:

Si se trata de fuerza, él puede más;  
 si es en un juicio, ¿quién lo hará comparecer?  
 Aunque fuera yo inocente, su boca me condenaría;  
 aunque fuera justo, me declararía perverso.  
 Soy inocente; no me importa la vida, desprecio la existencia;  
 pero es lo mismo -os lo aseguro-:  
 Dios acaba con inocentes y culpables;  
 si una calamidad siembra muerte repentina,  
 él se burla de la desgracia del inocente;  
 deja la tierra en poder de los malvados  
 y venda los ojos a los gobernantes:  
 ¿quién sino él lo hace?

(Job 9, 19-24)

Y veamos cómo se expresa en otro texto:

El posee fuerza y eficacia,  
 suyos son el engañado y el que engaña;  
 conduce desnudos a los consejeros  
 y hace enloquecer a los gobernantes,  
 despoja a los reyes de sus insignias  
 y les ata una sogá a la cintura;  
 conduce desnudos a los sacerdotes  
 y trastorna a los nobles;  
 quita la palabra a los confidentes  
 y priva de sensatez a los ancianos;

arroja desprecio sobre los señores  
 y afloja el cinturón de los robustos;  
 revela lo más hondo de la tiniebla  
 y saca a la luz las sombras;  
 levanta pueblos y los arruina,  
 dilata naciones y las destierra;  
 quita el talento a los jefes  
 y los extravía por una inmensidad sin caminos,  
 por donde van en lóbrega oscuridad  
 tropezando como borrachos.

(Job 12, 16-25)

De esta flagrante injusticia, Job está dispuesto a apelar judicialmente ante el mismo Dios. Pocos textos hay en la literatura universal que muestren una conciencia de la dignidad humana tan poderosa como la que campea en las siguientes expresiones de Job: "Guardad silencio, que voy a hablar yo: venga lo que viniere, me lo jugaré todo, llevando en la palma mi vida; y aunque intente matarme, lo aguardaré, con tal de defenderme en su presencia" (Job 13, 13-15). "¡Ojalá hubiera quien me escuchara! ¡Aquí está mi firma!, que responda al Todopoderoso, que mi rival escriba su alegato: lo llevaría al hombro o me lo ceñiría como una diadema. Le daría cuenta de mis pasos y avanzaría hacia él como un príncipe" (Job 31, 35-37).

Es muy cierto que el autor del libro de Job pone en sus labios todas estas acusaciones, rayanas en la blasfemia, antes de la experiencia en que Dios se le reveló como más grande que las conceptualizaciones teológicas de su tiempo que él había compartido; y también es cierto que después de esa "revelación" Job aparece diciéndole a Dios: "Sólo de oídas te conocía, pero ahora que mis ojos te han visto me retracto y me arrepiento en el polvo y la ceniza" (Job 42, 5-6). Pero no es menos cierto que el autor muestra una evidente simpatía por la apasionada defensa que Job hace de su dignidad lesionada: defensa que el autor considera legítima mientras "Dios" sea el Dios de una teología de mezquina envergadura.

Es imposible dejar el ámbito del Antiguo Testamento sin destacar lo significativo que es el mero hecho de que a obras tan audaces como Qohélet y Job se les haya dado cabida entre los "libros sagrados" de Israel. Es una manera de expresar que se reconoce como parte inextirpable de la dignidad humana la de pensar su propia condición con lucidez, coraje y osadía, incluso si sus conclusiones son discutibles e insuficientes.

## II. El Nuevo Testamento

Si ahora nos asomamos al Nuevo Testamento nos encontramos, ante todo, con el hecho macizo de la neta y definitiva superación del "nacionalismo" que con frecuencia había limitado o ensombrecido tanto la valoración del hombre en cuanto hombre como la posibilidad universal de la relación Dios-hombre. Esa superación se lleva a cabo en virtud de una comprensión profunda de la unicidad de Dios: "¿Acaso Dios" -se pregunta San Pablo- "lo es únicamente de los judíos y no también de los gentiles? ¡Sí, por cierto!, también de los gentiles porque no hay más que un solo Dios" (Rom 3, 29-30). Esto hace que el "prójimo", al que ya el Antiguo Testamento mandaba amar y respetar como uno mismo se ama y quiere ser respetado (cf. Lev 19, 18), pase a ser todo hombre, incluso el que pertenece a un pueblo enemigo (el romano ocupante o el samaritano herético) o a un grupo socialmente descalificado (el publicano o la prostituta).

Dentro de este contexto, la defensa de la dignidad de los marginados protagonizada en el A. T. por los profetas alcanza una dimensión nueva e ilimitada. Los "pobres, afligidos y hambrientos", sin acotaciones de ninguna especie, son proclamados los destinatarios primeros de ese "reinado de Dios" al que Jesús quiere darles una presencia anticipada en el curso de la historia (cf. Le 4, 16-21; 6, 20-21; 7, 22). La notoria preocupación por la situación de los "pobres" reales, que se manifiestan en todo el N. T. (Nuevo Testamento), obedece a la convicción de que el "pobre" es el que no tiene nada, excepto su dignidad de hombre. Es en el respeto de la dignidad y los derechos del pobre y oprimido donde se revela que el interés que a uno lo mueve es el de la dignidad y de los derechos del hombre por el simple hecho de "ser" hombre, y no por algo "-añadido"- que él pueda "tener". Parte inextirpable del mensaje del N. T. es la revelación de la "ternura" que experimenta Dios por aquellos de sus hijos en los que la dignidad de ser hombres e hijos de Dios se encuentra vejada y envilecida. En ningún texto neotestamentario se encuentra tan fuertemente inculcada -y defendida- esa ternura de Dios como en la parábola llamada habitualmente del "Hijo pródigo" y que habría que llamar mejor del "Padre misericordioso". Es el contenido de esta parábola el que lleva a Juan Pablo II, en las páginas que ustedes recibieron (Enc. *Dives in Misericordia*, IV N<sup>o</sup>s 5 y 6), a su afirmación de que la "misericordia", como reacción visceral frente a la dignidad humana reducida a una condición indigna, es la raíz y el fundamento de una "justicia" que no "le quede chica" al hombre.

Otro rasgo característico del N. T. es la revelación, en la conducta de Jesús, del amor de Dios por los pecadores manifestado como actitud de

perdón. Frente a comprensiones superficiales -cuando no mágicas- de este perdón divino (que exige ser activamente compartido por quienes lo reciben: cf. Mt 6, 12-14-15; 18, 21-35), es importante subrayar que su raíz y fundamento está en el reconocimiento de la capacidad que todo hombre siempre tiene de darle a su vida un futuro diferente. *Estamos aquí ante el supremo derecho inherente a una dignidad que estriba íntegra en la libertad.* La descalificación definitiva de alguien es la mayor violación de su dignidad de persona libre.

Toda esta valoración del ser humano: de todo ser humano, pero sobre todo de quien se encuentra en una situación degradada, halla su expresión máxima en la doctrina de la Encarnación, según la cual el Hijo de Dios asumió la realidad humana justamente en cuanto caída (cf. Rom 8, 3; Flp 2, 7). El cuadro del Juicio definitivo sobre los hombres muestra que para siempre Jesucristo se ha identificado con la porción doliente de la humanidad, de tal modo que es a él a quien se debe reconocer en todos los necesitados y afligidos. En los que padecen hambre, sed, falta de techo, desnudez, enfermedad o prisión está íntegra la dignidad humana asumida por el Hijo de Dios (cf. Mt 25, 31-45). Una vez más para los cristianos la causa de la dignidad humana se juega en la causa de los que la tienen vulnerada. □

## ENSAYO

# LA ENCÍCLICA *CENTESIMUS ANNUS*

**Patricio Astorquiza\***

El presente ensayo contiene un análisis de la Encíclica *Centesimus annus* en torno a cinco aspectos centrales de la misma. El primero se refiere a la importancia de *Rerum novarum* en su tiempo y su proyección en la actualidad, observándose que esta última afirmó de un modo explícito y sistemático el pensamiento de la Iglesia Católica, tanto sobre la dignidad del trabajador y las condiciones adecuadas de un trabajo digno, como también respecto del derecho a la libre asociación y la importancia de la propiedad privada. El segundo concierne a la reiteración que allí se hace de la condenación al socialismo colectivista (que ya había hecho León XII) y a los errores de los sistemas marxistas, con referencia a la reciente historia europea. A continuación, sobre el tema "Iglesia y economía social de mercado", el autor precisa las innovaciones que la Encíclica entrega en esta materia, examinándose, asimismo, los conceptos que ésta contiene respecto de la naturaleza y evolución de la propiedad privada; la distinción que se hace entre economía de mercado libre y capitalismo; el papel del Estado en la economía y el principio de subsidiariedad. Finalmente, respecto del problema de las alienaciones en el mundo de hoy, se subrayan aquí los recordatorios que hace

\*Ingeniero Comercial de la Universidad de Chile. Doctor en Filosofía de la Universidad Laterana. Ordenado sacerdote en 1962, actualmente se dedica principalmente a la atención espiritual de estudiantes y profesionales.

Juan Pablo II acerca de las exigencias que plantea la existencia de pueblos enteros sumidos en condiciones de marginalidad e indigencia y, por otra parte, la especial grandeza moral que se requiere para superar el egoísmo, el consumismo y la amenaza de una vida vacía en la sociedad contemporánea.

## 1. Introducción

Con fecha 1º de mayo de 1991 el Papa Juan Pablo II publicó su tercera Encíclica sobre asuntos socioeconómicos, titulada *Centesimus annus*. Las dos anteriores fueron *Laborem exercens* (14-IX-1981) y *Sollicitudo rei socialis* (30-XII-1984). De las tres, por la actualidad y amplitud de su temática, la *Centesimus annus* ha atraído más la atención y los comentarios de empresarios y estudiosos del pensamiento económico, católicos y no católicos.

El título mismo de la Encíclica recuerda el centenario de la publicación de la primera declaración extensa y sistemática de la Iglesia Católica sobre estas materias. Se trata de la Encíclica *Rerum novarum* (15-V-1891), promulgada por el Papa León XIII para salir al paso de los grandes problemas de fondo producidos por la revolución política e industrial del siglo XIX. Desde entonces, la Iglesia ha emitido una abundante serie de pronunciamientos similares. Los hitos más relevantes parecieran ser la Encíclica *Quadragesimo anno* (Pío XI, 15-V-1931), *Radiomensaje* de Pío XII (1-VI-1941), Encíclica *Mater et magistra* (Juan XXIII, 15-V-1961) y la Encíclica *Populorum progressio* (Pablo VI, 26-III-1967), además de las tres ya citadas del Papa Juan Pablo II. A estas debemos añadir la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (6-XII-1965), del Concilio Vaticano II, en especial los N.ºs 11 a 2

*Centesimus annus* está dirigida a los católicos en primera instancia, pero también y explícitamente a los creyentes en general, y a todos los hombres de buena voluntad, y no se trata sólo de una frase cortés: es fácil apreciar un enfoque intencionalmente amplio al leer el documento con calma. Para quien ha leído y meditado sobre estos temas, es posible notar, por el enfoque y la temática, que el Papa o sus asesores se han informado sobre los puntos de vista o los escritos de varios autores relevantes en el mundo secular.

Por cierto, ante un amplio público quedaría por dilucidar la razón de ser de un pronunciamiento papal en un campo que pareciera pertenecer en buena parte al quehacer científico secular. La postura de los lectores variará, desde los que consideran un documento de este tipo como intromisión (probablemente, Von Mises), o como una instancia más de una conveniente autoridad moral por encima del proceso económico (Von Hayek), o como un

documento del magisterio auténtico pero con el cual se puede en parte discrepar (probablemente, Michael Novak), o simplemente como una declaración de la Santa Sede, que los católicos deben aceptar según la intención con que es emitida.

Pero aun en el caso de los fieles católicos, es evidente que en toda realidad socioeconómica hay muchos elementos dinámicos, acerca de los cuales nadie se atrevería a afirmar que permanecerán como los conocemos hoy, ni siquiera en una predicción a diez años plazo. Además la Encíclica *Centesimus annus*, al pasear al lector por muchos temas, comenta estructuras y ocurrencias históricas acerca de las cuales es difícil hacer juicios definitivos. El Papa mismo se percata de este problema: en el N° 3 escribe:

La presente Encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido además hacia proponer el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio.

En realidad, son muchas las personas que aceptan la existencia de ciertos principios de fondo permanentes en el acontecer económico y social (por ejemplo, la libertad humana, la propiedad privada, la subsidiariedad, etc.). El problema surge en la aplicación de esos principios a realidades a veces bastante complejas, que requieren un buen conocimiento técnico de los múltiples factores involucrados. En líneas generales, se podría decir que el actual Papa ha sabido ganarse la confianza progresiva de muchos estudiosos, al matizar mayormente los pronunciamientos. Con fecha 22-III-1986 la Santa Sede publicó la Instrucción Libertad Cristiana y Liberación, en la que se distinguen tres niveles de declaraciones sociales de la Iglesia: "Principios de reflexión, criterios de juicio, y directrices de acción". Representan diferentes grados de permanencia: los principios básicos permanentes, basados en la naturaleza del hombre y de la sociedad y en la revelación cristiana, sobre los cuales el Magisterio se pronuncia de un modo definitivo; los juicios sobre situaciones y estructuras históricas, que duran lo que prevalezcan esas realidades; y directrices prácticas para encauzar la acción social de los fieles cristianos en un momento determinado, que por su índole misma no preten-



den ser declaraciones doctrinales. La Encíclica *Centesimus annus* contiene, en realidad, los tres tipos de pronunciamientos.

Otro detalle interesante de la presente Encíclica: es bastante más fácil de leer que los otros dos documentos sociales de Juan Pablo II. El estilo es más directo. Para quien conozca los conceptos técnicos involucrados en realidades económicas, van a sorprender la precisión, el esfuerzo por distinguir matices y evitar la ambigüedad.

Y una última observación introductoria, que se refiere a la gran cautela con que enfocan los problemas socioeconómicos las autoridades centrales competentes de la Iglesia Católica. Quien lea principalmente los medios de difusión o declaraciones pasajeras de alguna autoridad eclesial podría perderse este importante síntoma de rigor intelectual. Valgan dos instancias: una de ellas es el Concilio Vaticano II, que trató de estos temas en la Constitución Apostólica *Gaudium et spes*.<sup>1</sup> Aparte de que los textos originales sufrieron sucesivas depuraciones antes de ser aprobados, es interesante notar que sólo se tocan asuntos económicos y sociales en un contexto más amplio de todo el acontecer humano. El esquema del Concilio en estas materias podría resumirse en la siguiente concatenación: Persona, sociedad, bien común; Trabajo, familia, cultura. Desarrollo, desequilibrios, liberalismo y colectivismo; Empresa, inversión, estabilidad monetaria; Propiedad privada y su contexto social. No se hacen, en otras palabras, declaraciones aisladas que podrían tomarse fácilmente por intrusiones. No hay que olvidar que el actual Papa tomó parte muy activa en ese Concilio, en su calidad de Arzobispo de Cracovia. La presente Encíclica se mueve en ese contexto. Por eso, al abordar varios temas socioeconómicos de actualidad, Juan Pablo II se sitúa en un contexto más amplio de acontecimientos históricos. Su documento sigue el siguiente esquema: Introducción; Capítulo I: Rasgos característicos de la *Rerum novarum*; Cap. II: Hacia las 'cosas nuevas' de hoy; Cap. III: El año 1989; Cap. IV: La propiedad privada y el destino universal de los bienes; Cap. V: Estado y cultura; Cap. VI: El hombre es el camino de la Iglesia.

Agruparemos las materias de un modo distinto, ya que la finalidad de este estudio no es en todo la misma de un Pastor escribiendo para sus fieles. Se intentará, en todo caso, ser fiel al texto pontificio.

## 2. Apología de la *Rerum novarum*

La primera intención de la Encíclica es poner de relieve la importancia de *Rerum novarum* en su tiempo, y su proyección hacia la actualidad. El texto

<sup>1</sup> Concilio Vat. II. *Gaudium et spes*, N°s 11-72.

papal podría haber caído en dos fáciles y comunes faltas: la elegía generalizadora con que se evocan grandes eventos del pasado, y la adaptación de textos pasados de moda para hacerlos parecer decir cosas nuevas. Cien años, después de todo, es mucho tiempo, especialmente en el vertiginoso ritmo de los cambios económicos.

La verdad es que los últimos años del siglo XIX presentaban la culminación de un proceso histórico quizás más revolucionario que el de este siglo, porque los cambios políticos y socioeconómicos rompían moldes multiseculares. Probablemente, el ritmo externo de los cambios estructurales ha sido más acelerado en nuestro siglo, pero sin grandes rompimientos con el pasado. El precedente presenció, antes que nada, una gran revolución de la concepción de la sociedad, del Estado y de la autoridad. Y en el campo económico se masificó una nueva forma de trabajo asalariado. El resto de la historia todos lo conocemos. Por mucho que mitiguen las exageraciones, hay suficiente evidencia estadística de que el trabajo se convirtió en un primer período en una mercancía sujeta sin más a la oferta y demanda, sin el contexto de las protecciones sociales que existen en la actualidad. No parece exagerado decir, con León XIII, que se produjo "la división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo".<sup>2</sup> El Papa se enfrenta con una serie de situaciones de miseria humana, por un lado, y por otro con la amenaza de las ideologías colectivistas que aprovechando la desesperación de la masa obrera ofrecían una solución peor que la enfermedad. Hacía falta una intervención de todas las personas influyentes en la civilización occidental para salvar una situación bastante difícil. Le pareció a León XIII que no podía callar, y que le correspondía formular en conciencia las condiciones fundamentales que sirven de marco sustentador a las relaciones humanas en el campo socioeconómico.

Vista a un siglo de distancia, sugiere el Papa Juan Pablo II, la decisión de León XIII parece obvia, además de oportuna. Pero entonces rompía esquemas, tanto dentro de la Iglesia (contra la religiosidad puramente ultraterrena) como fuera de ella, donde existía el prejuicio de que la Iglesia Católica interfería constantemente contra la libertad en todos los terrenos.

Antes de seguir adelante, y para no reducir el pensamiento papal a una mera iniciativa humanitaria, se debe recordar que la Iglesia no sólo plantea principios naturales de convivencia digna, sino que postula algo bastante más radical. En palabras de Juan Pablo II, que sigue también en esto a León XIII,

<sup>2</sup>León XIII, Enc. *Rerum novarum*, N° 132.

"no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del Evangelio".<sup>3</sup> Este punto lo volveremos a tocar más adelante; baste por ahora decir que es igualmente posible concordar con algunos otros aspectos de la enseñanza pontificia, aun cuando no se profese la fe católica implicada en esta afirmación.

La Encíclica *Rerum novarum*, en esencia, llama la atención sobre unos pocos puntos fundamentales. El primero es la dignidad del trabajador y de su trabajo. Por el hecho de ser una persona. El segundo es la importancia fundamental de la propiedad privada, debidamente ordenada al bien común. Luego destaca también el derecho humano a crear asociaciones profesionales de empresarios o trabajadores. En cuarto y quinto lugar están las condiciones adecuadas de trabajo -horarios, salud, etc.- y el salario ligado al digno sustento del operario y su familia. El Papa añade también que las estructuras laborales no perjudiquen las relaciones con Dios, y permitan cumplir debidamente los deberes religiosos.

Estamos siguiendo en líneas generales el resumen de *Rerum novarum* que hace Juan Pablo II, con un propósito implícito pero bastante aparente: remover la impresión muy extendida de que la Iglesia, desde el comienzo, ha dirigido su doctrina social contra los empresarios y la libre iniciativa, favoreciendo diversas formas de intervencionismo. De hecho, el Papa actual hace notar que León XIII rechaza expresamente el socialismo, mientras que sólo presenta objeciones contra los extremos en que caía entonces (y podría caer también ahora, añade Juan Pablo II) un liberalismo que no admitiera la acción reguladora de un Estado, que tutela las reglas básicas del juego. Añade el Papa que por razones obvias, cuando se habla de tutelar derechos fundamentales, quienes se benefician más inmediatamente de esta protección suelen ser los sectores más débiles de la sociedad.

Todo lo dicho no quita que *Rerum novarum* fuera una Encíclica en defensa de los pobres, apelando a lo que entonces llamaba "amistad", que une a todos los seres humanos en un destino común, y que hoy en día suele denominarse "solidaridad". A la vez -recuerda Juan Pablo II- no es cierto que León XIII y la Iglesia después piensen que la solución de la cuestión social deba provenir de un Estado intervencionista y omnipotente. Insiste la Encíclica, ya entonces, que el individuo, la familia y la sociedad son anteriores al Estado.<sup>4</sup> El Papa León XIII, de hecho, anticipa con gran certeza las consecuencias negativas en el campo político, social y económico de las soluciones "socialistas", entendidas como estatistas y colectivistas.

<sup>3</sup>Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, N° 5.

<sup>4</sup>Cfr. León XIII, Enc. *Rerum novarum* N°s 101, 104, 130.

### 3. El fracaso del socialismo

Juan Pablo II es bastante explícito acerca del ocaso de las soluciones socializantes al analizar la materia en los capítulos I y II de *Centesimus annus*. La verdad es que se requeriría una tergiversación de sus palabras para que el socialismo pretendiera encontrar en estos conceptos un apoyo a sus planteamientos. Nótese, a la vez, que el Papa no hace juicios acerca de los socialistas como personas, que en cuanto tales merecen todo su respeto y oraciones, sino a la ilusión de que el Estado siempre sabe mejor que los individuos y cuerpos intermedios lo que ellos más desean o les conviene y cómo conseguirlo. Por otra parte, el Papa combina los principios generales con la referencia empírica actual a las soluciones socialistas a ultranza, y a los resultados que han producido. Intentaremos resumir lo más posible estas consideraciones, haciendo notar de paso que los Pontífices tienen presente antes que nada el socialismo colectivista y, muy en particular, el socialismo marxista.

Este socialismo a ultranza, dice Juan Pablo II, comete antes que nada un gran error antropológico: mira en menos el valor de las decisiones autónomas de los individuos, al considerarlos más bien como moléculas del organismo social. De aquí se sigue la oposición o sospecha de la propiedad privada. También conlleva esta posición un explícito o implícito ateísmo, de raíces iluministas y mecanicistas, porque en el fondo la grandeza del hombre y el poder de su libertad son divinos. Este modo de pensar, prosigue el Papa, no ve inconveniente en propugnar una violenta lucha de clases, muy distinta de la lucha razonable y dialogada por la justicia.

Tampoco se justifica la pretensión colectivista de que no existen otras soluciones viables. Continúa el Papa recordando que León XIII encontró eco entre los cristianos y hombres de buena voluntad, y que muchas de sus sugerencias sobre condiciones de trabajo, libre asociación, seguridad social, capacitación, etc., son hoy realidad, al menos en las economías más desarrolladas. Estas mejoras fueron consecuencia en parte del movimiento obrero, que desencadenó lo que el Papa llama "un libre proceso de auto-organización de la sociedad".<sup>5</sup>

Al repasar el Romano Pontífice la historia de estos años, recuerda que los males de la humanidad no son producto sólo de estructuras colectivistas, sino de errores más profundos, que también se pueden dar con estructuras socioeconómicas más abiertas. El fondo último de todos los errores está en el corazón mismo de los hombres. Cuando se aparta la libertad humana de la sujeción a la verdad, se transforma fácilmente en amor propio y atropello de

<sup>5</sup>Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, N° 16.

los demás. Testigo de ello, piensa el Papa, son las dos terribles guerras mundiales de este siglo, la carrera armamentista, los grupos extremistas, etc.

El capítulo II de la Encíclica termina en una nota cautamente optimista, moderada, como se verá más adelante, pero ligeramente más positiva que la anterior Encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

El capítulo III sigue con un análisis del año 1989, que evidentemente llena de esperanza a Juan Pablo II. Recalca el papel que ha tocado jugar a la Iglesia en la caída de los regímenes comunistas, al mantener permanentemente "que todo hombre -sean cuales sean sus convicciones personales- lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto".<sup>6</sup> La defensa de estos principios costó muchos actos heroicos a las autoridades eclesiásticas, individuos y comunidades cristianas, pero dio por fin su fruto.

¿Puede extraerse una lección humana más amplia del año 1989, o puede todo achacarse a la prevalencia del sistema de mercado sobre las economías centralizadas? Juan Pablo II considera que el derrumbe comunista se debe a varios factores, y él se atreve a señalar los que le parecen más relevantes. El factor decisivo que puso en marcha los cambios (hace referencia a Polonia) fue la violación de los derechos del trabajador, en nombre de una dictadura del proletariado. Es de notar además que el derrumbe se obtuvo por medio de una lucha pacífica. El segundo factor, la influencia económica, "es consecuencia de la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía".<sup>7</sup> Añade a continuación que es un error tratar de comprender al hombre considerándolo sólo desde el lado económico o clase social; los hombres viven en culturas, que plasman las actitudes que asumen ante las grandes realidades como el nacer, amar, trabajar, morir. Por último, dice el Pontífice, los regímenes comunistas provocaron un gran vacío espiritual que también hizo crisis: "El marxismo había prometido desenraizar del corazón humano la necesidad de Dios; pero los resultados han demostrado que no es posible lograrlos sin trastocar ese mismo corazón".<sup>8</sup>

#### 4. La Iglesia y la economía social de mercado

El tema es una de las grandes claves de la Encíclica -no la única, en todo caso- y pareciera requerir una serie de matizaciones, que hace en parte

<sup>6</sup>Juan Pablo II, *ibídem* N° 23.

<sup>7</sup>*Ibídem* N° 24.

<sup>8</sup>*Ibídem*.

la Encíclica, y que por otra parte se dan a veces por conocidas dentro de la doctrina social de la Iglesia, o de anteriores documentos de este mismo Papa. Intentaremos catalogar y resumir algunos de estos planteamientos.

a) Juan Pablo II, innovador

El pensamiento social dentro de la Iglesia avanza por dos cauces principales: el crecimiento homogéneo de su propio razonamiento, que explicita cada vez mejor los contenidos, y el encuentro de realidades socioeconómicas constantemente renovadas. A una persona de la estatura intelectual del actual Papa ambos cauces le han dado pie para introducir o incorporar novedades. Mencionaremos las que parecen más relevantes:

i) *Empresario directo y empresario indirecto*. Con esta terminología el Papa quiere indicar que las decisiones de las empresas están condicionadas no sólo por quienes las gestan directamente, sino por una serie de otras decisiones también humanas, generalmente de instancia superior, como serían la política laboral y otras políticas económicas, las relaciones comerciales internacionales, etc., a las que da el nombre de "empresario indirecto", porque requieren también definiciones éticas de responsabilidad.<sup>9</sup>

ii) *Imperativo moral del desarrollo económico*. El Papa, al hablar del desarrollo, rompe la asociación simplista entre bienestar y materialismo, haciendo notar que no son consecuencia necesaria el uno del otro. Llega a afirmar que el desarrollo económico es connatural a la existencia humana, como imperativo divino, que compromete a una conciencia cristiana bien formada.<sup>10</sup>

iii) *Subdesarrollo y superdesarrollo*. Así como el término "subdesarrollo" connota un cierto desmedro de la condición humana, Juan Pablo II analiza las condiciones de un "superdesarrollo", que en ciertas situaciones podría deformar el carácter de una sociedad, desintegrándola, consumiendo recursos innecesariamente, produciendo desequilibrios mentales y dañando la ecología, a pesar de obtener cifras altísimas de producción y consumo.<sup>11</sup>

iv) *Límites éticos de la acción sindical*. Aunque el actual Papa se muestra partidario de las agrupaciones laborales, como factor representativo

<sup>9</sup>Cfr. Juan Pablo II, Ene. *Laborem exercens*, N° 14

<sup>10</sup>Cfr. Juan Pablo II, Ene. *Sollicitudo rei socialis*, N° 36

<sup>11</sup>Ibídem.

en la estructuración social, ha sido más explícito que sus antecesores en demarcar los ámbitos de legitimidad sindical. Por ejemplo, hace hincapié en la despolitización de los sindicatos, en la limitación del derecho a huelga cara a servicios esenciales, en la necesidad de correlacionar las reclamaciones salariales al nivel general de productividad de la industria y a la supervivencia e inversión dentro de cada empresa, etc.<sup>12</sup>

v) *El trabajo no es un castigo para la raza humana*. Quizás para quien está inserto en el mundo empresarial esta afirmación parezca de perogrullo, pero al nivel general de nuestra cultura la idea de castigo está muy extendida. El Papa le ha salido al paso, recordando que Dios invita al hombre a dominar y desarrollar la creación, como una tarea maravillosa, antes del pecado original. Trabajar es una íntima vocación del ser humano, que lo ennoblece, ennoblece a cuanto lo rodea, y como cristiano, lo santifica.<sup>13</sup>

vi) *Protección de la dignidad individual contra el "pecado social"*. Ha estado de moda en los últimos decenios acusar a los demás de "pecado social", sobre todo en ambientes ligados a la teología de la liberación. Juan Pablo II ha hecho notar que en toda época existen males sociales, que entre todos debemos superar, y de los cuales una sociedad podría sentirse culpable. Pero el pecado "es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no de un grupo o comunidad".<sup>14</sup> La Iglesia acepta que se deban mejorar las estructuras socioeconómicas perjudiciales o injustas, y que en la raíz de los males sociales están los pecados personales. Pero no se hace eco de odiosas acusaciones indiscriminadas, que pretenden la desaparición de los actos libres deficientes por arte de magia con un mero cambio de estructuras.

vii) *Nuevos enfoques de la Centesimus annus*. Estos enfoques se verán por separado, y basta aquí mencionar la clara comprensión de los mecanismos de mercado; la interpretación en términos culturales de la oferta y la demanda; una nueva versión positiva de la lucha social y la alienación por el consumo, que reemplaza a la ya anticuada y falsa versión marxista de la lucha de clases y de la alienación por la propiedad privada; la nueva preponderancia del hombre sobre la técnica y el capital en las empresas más avanzadas, etc.

<sup>12</sup>Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, N° 20.

<sup>13</sup>Ibidem N°s 24, 26, 27, etc.

<sup>14</sup>Exhortación apostólica *Reconciliatio et paenitentia*, N° 16.

## b) Naturaleza y evolución de la propiedad privada

La Iglesia ha considerado siempre la propiedad privada como un derecho humano fundamental. Este derecho es primero que nada a la apropiación, y secundariamente al uso de los bienes de producción y consumo. Además, por ser "humano" se mueve necesariamente dentro de ciertos límites, como todo lo humano. El Concilio Vaticano II, citado por Juan Pablo II, dice textualmente:

La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria de autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como una ampliación de la libertad humana (...). La propiedad privada, por su misma naturaleza, tiene una índole social, cuyo fundamento reside en el destino común de los bienes.<sup>15</sup>

No es ilegítimo fundamentar la propiedad privada sobre la observación pragmática de que los hombres tienden a hacer rendir más lo propio y a despilfarrar más fácilmente lo colectivo. Las autoridades eclesíásticas lo emplean como argumento secundario. Tiene, sin embargo, más fuerza su fundamentación en el ejercicio de la libertad. Lo mismo sucede con la dimensión social de este derecho: es posible justificarlo como una protección de los derechos de los demás, para que no se vean a su vez lesionados, o para que puedan ser más plenamente ejercidos. Siendo éste un argumento válido, no agota el tema. El actual Papa considera que el mundo, visto globalmente, como quien dijera desde otro planeta, hace pensar que toda la tierra está destinada al sustento de todos sus habitantes, sin excluir a ninguno: ésta sería la primera intención de Dios, que creó además al hombre para trabajar los recursos naturales. La propiedad de los recursos se conquista, pues, primariamente por necesidades de trabajo. Para hacer rendir cada vez mejor estos recursos, el trabajo adquiere formas más elaboradas de integración humana, de modo que normalmente se trabaja con otros y para otros, constituyendo el trabajo humano uno de los vínculos más poderosos para unir a los hombres y dar cohesión a las sociedades.

Recuerda el Papa que en las etapas más elementales de organización laboral prima la importancia de los recursos naturales (la "tierra" de la terminología tradicional). Con el avance económico pasó a primar, al menos en ciertos sectores de la economía, el factor capital y su concomitante

<sup>15</sup> Concilio Vaticano II, Cons. ap. *Gaudium et spes*, N°s 69, 71.



técnica. Pero a medida que se acelera el crecimiento económico internacional aflora hacia la primera plana un conocimiento, que en lenguaje corriente llamaríamos capacidad empresarial, y que se sitúa por encima, incluso, de la relativamente fácil difusión actual de los adelantos técnicos. Refiriéndose a escritos anteriores suyos, el Pontífice dice: "Así se hace cada vez más determinante el papel del trabajo humano, disciplinado y creativo, y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor, como parte esencial del mismo trabajo".<sup>16</sup> Se refiere el texto a esa capacidad de detectar las necesidades de los mercados, organizar los factores de producción, programar la acción productiva y asumir los riesgos necesarios.

Todo lo dicho pareciera no añadir mucho a lo que se pueda leer en un manual de administración de empresas. El Papa está intentando, sin embargo, un vuelco conceptual en el terreno definitorio de la moderna economía de empresa. Por eso incluye a renglón seguido dos ideas: esta evolución es buena no tan sólo porque genera riqueza, sino primero porque produce virtudes; no tanto porque la mueva primariamente el lucro, sino porque requiere un dominio del servicio, que luego conlleva un lucro. Vale la pena hacer dos citas pertinentes: "En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna".<sup>17</sup> Y la otra: "(...) hoy día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás".<sup>18</sup>

El avance económico, continúa la Encíclica, pone también un nuevo toque a la doctrina tradicional sobre la propiedad privada y su función social. El razonamiento tradicional sigue dos vertientes principales: primero, si la propiedad privada está tan relacionada con la dignidad y libertad humanas, mientras más tengan acceso a ella, mejor; segundo, que la sociedad necesita regular de algún modo el uso de la propiedad privada para que se cumpla mejor su fin global. Aquí el Papa hace notar que la riqueza más importante de una nación es la propiedad del conocimiento, de la técnica y del saber, y

<sup>16</sup> Enc. *Centesimus annus*, N° 32.

<sup>17</sup> *Ibidem* N° 32.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

que en consecuencia ha aparecido una nueva forma de pobreza, quizás la principal, que es la incapacidad para integrarse en una economía moderna. Queda por delante la gran tarea de capacitar a esas áreas del mundo, o a esos segmentos de la sociedad, que padecen de esta incapacidad relativa. Se trata de personas marginadas del proceso de desarrollo, o que aún trabajan bajo el peso de un sistema de capitalismo primitivo, con el consiguiente dominio de las cosas sobre los hombres. Estima el Santo Padre que, "por desgracia, la gran mayoría de los habitantes del Tercer Mundo vive aún en esas condiciones".<sup>19</sup>

### c) La economía de mercado

En los números 34 y 35 de *Centesimus annus* se trata de una materia prevalentemente técnica, como es el libre mercado, la empresa y los beneficios. Pareciera que el documento se estuviese comprometiendo en terreno que no le compete. Al seguir con la lectura del N° 36 y siguientes cambia, sin embargo, el tema y se traslada una vez más al campo de los principios, dejando de lado esta repentina incursión en los mecanismos de la economía libre. Más adelante, en los N°s 42 y 43, como si alguien hubiese solicitado con posterioridad una aclaración, se explica toda la materia bajo un ángulo moral. Vamos a considerar, entonces, estos cuatro números, como una sola unidad.

Dice textualmente la Encíclica: "Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades".<sup>20</sup> Otra cita relevante: "La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios, como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades han sido satisfechas debidamente".<sup>21</sup> Ambas citas son lo suficientemente explícitas. El Papa recuerda que no todas las realidades humanas son transables, y por tanto objeto de un precio o sujetas al mercado; las cosas más valiosas, como la vida misma, el amor, la propia dignidad, la espiritualidad, no lo son, al menos directamente. No se le puede pedir al mercado que lo cubra todo y lo provea todo. Comenta también que los beneficios no pueden ser tomados como el

<sup>19</sup>Ibídem N° 33.

<sup>20</sup>Ibídem N° 34.

<sup>21</sup>Ibídem N° 35.

único índice del buen funcionamiento de la empresa, ya que a largo plazo la mayor incidencia va a provenir probablemente del elemento humano, su capacitación y motivación, su integración y participación en la empresa como una "comunidad de hombres".

Esta línea de pensamiento hace surgir, dentro y fuera de la Iglesia Católica, una pregunta obvia: ¿Está el Santo Padre proponiendo el capitalismo como modelo económico de progreso? Recuérdese que muchos asocian la doctrina social de la Iglesia con una u otra forma de benigna intervención desde arriba. Vamos a citar, porque se trata de una sección clave de todo el documento, la respuesta textual: "La respuesta es obviamente compleja. Si por 'capitalismo' se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de 'economía de empresa', 'economía de mercado', o simplemente de 'economía libre' ",<sup>22</sup>

No es una cuestión puramente semántica esta distinción entre capitalismo y economía de mercado. Adam Smith probablemente se hubiese extrañado de que se le llamara el "Padre del capitalismo". Karl Marx, el más grande denigrador de las estructuras y mentalidad "capitalistas", no parece haber empleado la palabra capitalismo como sustantivo, que fue más bien popularizada por las obras de Max Weber y de J. A. Schumpeter. Y la doctrina social de la Iglesia ha empleado usualmente la palabra capitalismo con connotaciones negativas.

La *Centisimus annus* provee al menos dos acepciones negativas de la palabra "capitalismo". La primera, en el N° 35, lo describe como "un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre".<sup>23</sup> El Papa rechaza esta estructuración práctica de la realidad económica, que se puede dar tanto en un régimen de propiedad privada como en un sistema socialista, que él llama sin empacho "Capitalismo de Estado". La otra acepción negativa de la palabra "capitalismo" es más ideológica, y concierne a la confianza indiscriminada y sin fundamento metafísico en una libertad humana sin cortapisas, como una fuerza que por sí soluciona automáticamente todos los problemas de la humanidad. Leemos en el N° 42: "Pero si por 'capitalismo' se entiende un sistema en el cual la

<sup>22</sup> Ibídem N° 42.

<sup>23</sup> Cfr. también Juan Pablo II, Enc. *Laborem exercens*, N° 7.

libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa".

#### d) Papel del Estado

Hay en el mundo del pensamiento socioeconómico cada vez más consenso acerca de la integración de los modelos sociales, económicos, políticos y culturales de la vida civilizada. Ya había recalcado este hecho el Papa Paulo VI,<sup>24</sup> y lo vuelve a hacer la actual Encíclica. Una doctrina socioeconómica prácticamente no puede hacer caso omiso de la función del Estado, y de los modos más convenientes de ejercer esta función.

Juan Pablo II hace una observación importante: "La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y realmente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables".<sup>25</sup> Se moverá, pues, en el terreno de los principios generales. En este contexto, el Papa sugiere una función del Estado de "proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado".<sup>26</sup> Se trata de un criterio muy amplio, que requiere ulterior precisión.

El papel del Estado en el sector de la economía está sintetizado en el N° 48 de la Encíclica, que hace un breve resumen de lo que se ha ido elaborando como pensamiento social en el último siglo. Recuerda el Papa que la economía de mercado no puede desenvolverse en un vacío institucional, jurídico y político. Resumiendo, asigna las siguientes funciones al Estado en la economía:

i) Otorgar la necesaria "seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes".

ii) "Vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico; pero en este campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad".

<sup>24</sup> Paulo VI, Enc. *Octogésima adveniens*, N°s 2-5.

<sup>25</sup> Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, N° 43.

<sup>26</sup> *Ibídem* N° 40.

iii) "El Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales, cuando sectores sociales o sistemas de empresas demasiado débiles o en vías de formación sean inadecuadas para su cometido". Añade el texto que esta suplencia debería tener lugar cuando hay razones de peso suficiente, e incluso entonces sólo por un tiempo limitado, para no distorsionar la economía o la vida civil.

iv) Aplicar con moderación lo que se ha llamado "Estado asistencial". No se opone el Papa a la necesidad de asegurar la salud, la vejez, etc. Pero sí a la solución fácil de estatizar estas prestaciones. Recuerda la experiencia, tantas veces repetida, de que el "Estado del bienestar" provoca pérdida de energías humanas, aumenta innecesariamente la burocracia, encarece los servicios y tiende a disminuir la calidad y el contacto humano de la asistencia.

v) Por último, recuerda la Encíclica que el Estado debe regirse en su acción por el "principio de subsidiariedad", ya mencionado por Pío XI en 1931.<sup>27</sup> Lo formula así: Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad, y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común.<sup>28</sup>

## 5. El peligro de las alienaciones

Hasta aquí, el esquema conceptual de la Encíclica se podría interpretar como un espadarazo a la línea de pensamiento económico neoliberal. Y en cierto modo lo es, en lo que respecta a las estructuras básicas de la economía social de mercado. Es parte de esta gran simpatía de Juan Pablo II por el resguardo y estímulo de la libertad humana, que ya se pudo apreciar en sus intervenciones en las sesiones del Concilio Vaticano II. Manifiesta también la inmensa alegría interior del Pontífice ante el desmoronamiento de las utopías marxistas que por tantos años desearon aherrojar las almas y los cuerpos de tantos millones de nuestros contemporáneos. Conviene recordar, a la vez, que el Papa se alegra también por los mismos marxistas y sus hijos, que en las nuevas condiciones cuentan con una mejor opción para alcanzar la verdadera libertad.

<sup>27</sup> Pío XI, Enc. *Quadragesimo anno*.

<sup>28</sup> Juan Pablo II, Enc. *Centesimus annus*, N° 48.

Si el Papa hubiera pretendido hacer una apología de las implicaciones económicas de la libertad, podríamos concluir aquí este artículo. Sin embargo, Juan Pablo II se hace dos grandes preguntas. La primera: suponiendo que ya se hubieran obtenido, en ciertas economías, modelos muy perfectos y eficientes, ¿qué decir de esas inmensas mayorías internacionales sumidas en diferentes grados de indigencia y de marginación? Como ya lo hiciera notar en su anterior Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), se recuerda una vez más que el triunfo de las economías avanzadas no sería plenamente humano hasta que no se logre desarrollar al resto de la humanidad. No se trata aquí de amargas recriminaciones, pero sí de hacer notar todo lo que queda por hacer sobre los términos de intercambio; la mitigación o condonación, según los casos, de la deuda externa; los programas de capacitación, la transferencia tecnológica, etc. Escribe el Pontífice:

En efecto, no se trata de dar lo superfluo, sino de ayudar a pueblos enteros -que están excluidos o marginados- a que entren en el círculo del desarrollo económico y humano. Esto será posible no sólo utilizando lo superfluo que nuestro mundo produce en abundancia, sino cambiando sobre todo los estilos de vida, los modelos de producción y de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad. No se trata tampoco de destruir instrumentos de organización social que han dado buena prueba de sí mismos, sino de orientarlos según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana. Hoy se está experimentando ya la llamada 'economía planetaria', fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar.<sup>29</sup>

Supongamos ahora, en una segunda instancia, que las economías desarrolladas consiguieran esta primera meta, de extender sus técnicas y niveles de producción y de consumo actuales a todo el planeta. Esta posibilidad plantea al Papa un ulterior cuestionamiento, el que da lugar a las páginas más profundas de esta Encíclica: ¿se puede presentar al hombre desarrollado actual como modelo digno de imitar? No es una pregunta de fácil respuesta, en todo caso.

<sup>29</sup> *Ibidem* N° 58.

La sociedad desarrollada, dice el Papa, presenta a sus miembros una gran variedad de bienes de consumo, trasladándolos de las demandas esenciales a la demanda de calidad, con el consiguiente peligro de consumismo obsesivo. Ayudadas por los grandes sistemas de publicidad, las abundantes alternativas de consumo pueden generar estilos de vida objetivamente perjudiciales. No sólo pueden hacerlo, sino que de hecho lo han conseguido en gran escala. No se trata sólo del consumo del alcohol, la droga, etc., sino de una actitud psíquica de ansiedad, que puede dopar al gran público ante los grandes significados de la vida. Por eso, añade Juan Pablo II: "Es, pues, necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas".<sup>30</sup>

Aunque todo es subsanable, la sociedad occidental desarrollada está causando serios perjuicios no sólo a la ecología ambiental, sino primariamente a su ecología humana, o sea al consumidor en cuanto hombre. No participa el Papa de esa aprensión hacia el desarrollo, propia de quienes creen que el bienestar necesariamente aleja a los hombres de Dios. Pero sí que los aleja de sí mismo, de los demás y de su Dios cuando el bienestar es mal administrado. Para ilustrar su pensamiento, el Pontífice echa mano de una palabra manipulada por Marx, de la cual también se puede recuperar su verdadero significado: "alienación".

El concepto marxista de alienación, como consecuencia de la propiedad privada, ha demostrado históricamente su falsedad. Pero la alienación en general, considerada como enajenación, ha sido siempre una amenaza para el ser humano. Lo es quizás particularmente en nuestros días, sugiere el Papa, cuando la misma eficiencia económica puede impedir al hombre experimentar su plena personalidad. Un hombre puede no sólo enajenarse de un modo ostentoso, por razones psicósomáticas, sino de modos más sutiles y homogéneos, perdiéndose en ciertos estilos de consumo, o de trabajo, o alterando sus relaciones con los demás y con Dios. Estos tres modos de alienación son en cierta manera acumulativos, produciendo un tipo de personalidad eficiente pero empobrecida, intrascendente. Porque, a la larga, "se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios".<sup>31</sup>

<sup>30</sup>Ibídem N° 36.

<sup>31</sup>Ibídem N° 41.

El desarrollo económico, insistamos, no tiene por qué conducir a la alienación humana. No existe entre ambas una relación de causalidad, ni pretende Juan Pablo II sugerirla. En la sociedad avanzada contemporánea se dan ambos fenómenos concomitantemente, pero por la coincidencia temporal de dos series de causación paralelas. El avance de la técnica, de la organización social y de la economía es querido por Dios, y de ningún modo requiere o produce una pérdida de sí mismo o de la fe. Estos últimos fenómenos tienen sus raíces en la intrínseca fragilidad humana, que es común a todas las épocas históricas, y que la Iglesia identifica como consecuencia del pecado original: "Esta doctrina [del pecado original] no sólo es parte integrante de la revelación cristiana, sino que también tiene un gran valor hermenéutico en cuanto ayuda a comprender la realidad humana".<sup>32</sup> Tiene además un historial de índole filosófica, que la Encíclica no trata en detalle, pero que es ciertamente superable con la ayuda de la gracia divina y la cooperación humana.

Pareciera haber un principio implícito de doctrina social católica que no se ha formulado oficialmente y que vale la pena cuestionar ¿Es cierto que las sociedades se envilecen en la medida en que se enriquecen? Porque si la Iglesia Católica, como creen algunos, respondiese en la afirmativa, llevaría todas las de perder. Ya lo hemos visto: la Iglesia recuerda que es mejor ser desarrollado que subdesarrollado. Pero es también mejor ser desarrollado que superdesarrollado. ¿Y es mejor ser subdesarrollado que superdesarrollado? Esta Encíclica no lo alcanza a responder. En todo caso, la experiencia multiseccular de la humanidad pareciera indicar que el éxito, cualquier tipo de éxito, también el económico, tiende a intoxicar al hombre. Podría aplicarse al éxito, analógicamente, lo que Lord Acton decía del poder: que tiende a corromper a quien lo detenta. Añádase, en el caso del éxito económico, que el dinero es además una forma de poder, y de hecho una de las más poderosas que se hayan inventado jamás. Podríamos sacar de estas informaciones una tendencia general, que formulada positivamente se leería más o menos así: "A mayor éxito mayor grandeza moral, para no corromperse". Y este pensamiento nos conduce a la conclusión de la *Centesimus annus*.

## 6. Conclusión

Es la Iglesia la que ofrece, por Providencia divina, sostiene el Papa, esa grandeza moral que requiere el desarrollo económico. Y lo hace por su origen, que es trascendente; por sus medios, que son sobrenaturales, y por sus

<sup>32</sup>Ibíd. N° 25.



fines, que encauzan los triunfos temporales hacia los triunfos eternos. No son estas sus palabras textuales, ya que sólo estamos resumiendo en grandes líneas el final de la Encíclica.

La Iglesia tampoco pretende presentarse ante el mundo moderno como una ideología más, con soluciones absolutas para las múltiples variables de la actividad humana. "Al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica".<sup>33</sup> A la vez, la Iglesia flamea, como un estandarte que se alza sobre los diferentes períodos de la historia humana, presentando a todos el hombre de siempre, creado a imagen y semejanza de Dios. Por eso debe ser necesariamente, para el bien de todos, firme en proclamar los derechos fundamentales de este hombre imperecedero: "El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre, después de haber sido concebido; el derecho a vivir en una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia libertad, a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad; el derecho a participar del trabajo para valorar los bienes de la tierra, y recabar el sustento propio y el de los seres queridos; el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona".<sup>34</sup>

Y por último, la Iglesia recuerda al hombre de hoy un gran secreto, que ella contiene y comunica: "Para conocer al hombre, el verdadero hombre, el hombre integral, hay que conocer a Dios".<sup>35</sup> Para dar un sentido pleno al desarrollo hay que emplearlo como espléndida plataforma de santificación, que permita un más pleno encuentro con Dios Creador, con Dios Redentor, con Dios Santificador. Hay que saber soñar sueños de verdad, de belleza y de virtud, y dar sentido ulterior al desarrollo haciéndolos realidad en todo el mundo. Hay que saber salvar al hombre que triunfa de las dos enfermedades: la arrogancia y la prepotencia, pero no por la vía negativa del rechazo, sino ofreciéndole en el modelo de Cristo una alternativa mejor.

A punto de terminar, dice el Papa: "Al concluir esta Encíclica doy gracias de nuevo a Dios omnipotente, porque ha dado a su Iglesia la luz y la

<sup>33</sup>Ibídem N° 46.

<sup>34</sup>Ibídem N° 47.

<sup>35</sup>Paulo VI, Discurso del 7-XII-1965.

fuerza de acompañar al hombre en el camino terreno hacia el destino eterno. También en el tercer milenio la Iglesia será fiel en asumir el camino del hombre consciente de que no peregrina sola, sino con Cristo, su Señor. Es El quien ha asumido el camino del hombre y lo guía, incluso cuando éste no se da cuenta".<sup>36</sup>

El tercer milenio. Es un pensamiento que aparece con frecuencia en Juan Pablo II. ¿Qué contenido podría tener la Encíclica *Bicentimus annus*, del año 2091? Para entonces podemos imaginar una economía social de mercado extrapolada por la revolución informática, con una movilidad y transparencia difíciles de predecir; con el posible acceso inmediato a los mercados bursátiles de todo el mundo, desde el computador personal de bolsillo o pulsera; con la estructuración de las normas generales de mercado no reguladas ya por el Estado, sino por organismos autónomos o semi-autónomos, al estilo de los nuevos Bancos Centrales; con un acceso e intercambio accionario tan agilizado, que en los grandes negocios se altere hasta el concepto mismo de propiedad; con áreas concéntricas de producción instantáneamente sincronizadas, en las cuales haya un amplio campo para la pequeña y mediana empresa y una gran parte del personal trabaje desde sus propios hogares; con nuevos sistemas de autoprotección de los consumidores contra abusos de la publicidad, etc. En cualquier caso, la *Bicentimus annus*, en substancia, deberá transmitir al hombre de siempre el amor que le guarda el Dios de siempre, un amor que lo anima, lo ayuda a rectificar y lo ennoblece. Cabría otra posibilidad, por cierto, que sin poder desear tampoco podemos excluir: que el hombre de hoy rechace de plano su propia humanidad, se aliene seriamente y se autodestruya. No sería la primera vez que cae una civilización, no por fallas en sus sistemas económicos, sino por la pérdida del sentido trascendente de la vida. □

<sup>36</sup>Juan Pablo II, *Centesimus annus*, N° 62.

## ENSAYO

# OTRO TIPO DE REVOLUCIÓN CULTURAL

## El protestantismo radical en Latinoamérica\*

**David Martin\*\***

El presente ensayo describe la expansión del protestantismo evangélico en América Latina, especialmente en Chile, Brasil y Guatemala, en los últimos treinta años. Se argumenta que el enorme crecimiento experimentado por los movimientos evangélicos en estos países no procede —como algunos han sostenido— del apoyo norteamericano (ya sea financiero o

\*El artículo resume el material analizado por el autor en *Tongues of Fire* (Blackwell, Oxford, 1990). A su vez, recoge estudios más recientes: en especial, los trabajos de Patricia Fortuny sobre la Iglesia "Luz de Mundo", de Tod Swanson sobre Ecuador, de Jorge Maldonado sobre Brasil, de James Dow sobre México y de Paul Freston sobre la política brasileña, así como información de las encuestas de opinión realizadas por el Centro de Estudios Públicos, Santiago de Chile. En la elaboración de este artículo se ha considerado también la obra de David Stoll *Is Latin America Becoming Protestant?* (Berkeley: University of California Press, 1990). En las comparaciones con las comunidades de bases tuve en consideración las caracterizaciones que Daniel Levine ha hecho de ellas (por ejemplo, en "Popular Groups, Culture and Religion", *Comparative Politics in Society and History*, Vol 32, N° 4, octubre 1990, pp. 718-764). Debo las observaciones acerca de la educación en Guatemala a materiales inéditos proporcionados por Susan Rose y Quentin Schultze. Los trabajos de Rose, Shultze, Maldonado y Swanson aparecerán en los próximos volúmenes de *Fundamentalism Project*, editado por Martin Marty y R. Scott Appleby, publicado por University of Chicago Press.

\*\*Profesor emérito de sociología en el London School of Economics y profesor visitante en el King's College, London University. Desde 1986 se ha dedicado a la investigación del protestantismo evangélico en América Latina como investigador asociado del Instituto para el Estudio de la Cultura Económica (I.S.E.C.), Boston University. Su primer libro sobre el tema, *Tongues of Fire* (Blackwell, Oxford, 1990), ofrece una visión general del tipo de investigación

político) ni tampoco puede explicarse en términos de un avance mundial del fundamentalismo.

De acuerdo al autor, las razones deben buscarse, antes bien, en las condiciones latinoamericanas, incluida la propagación del pluralismo en la región. Los evangélicos son, en su mayor parte, personas de bajos ingresos, con aspiraciones morales y económicas, que optan por "abandonar" la sociedad —tal como ésta aparece configurada actualmente— con la finalidad de crearse un espacio donde ellos sean quienes estén a cargo, donde puedan expresarse sin restricciones, ayudarse unos con otros a sobrevivir y encontrar "curación" para el alma y el cuerpo.

Los estudios realizados parecieran indicar que en algunos países —Perú, Brasil, Guatemala e incluso Colombia— los evangélicos persiguen que su presencia se perciba políticamente, pero su posición específica varía de acuerdo al contexto. En este sentido, sólo su oposición a una izquierda ideológica y violenta aparece como una constante. Los evangélicos también buscan mayor educación y una reforma tanto de la familia como de la personalidad del hombre machista.

#### A. VISION GENERAL

La expansión del protestantismo evangélico en América Latina es un fenómeno totalmente inesperado y se encuentra entre los de mayor importancia. Casi todo el mundo piensa que América Latina es una región católica, una versión de la Europa Latina en América. En Norteamérica, a excepción de Quebec, las bases sociales son inglesas, protestantes y pluralistas; en el resto de América las bases sociales son ibéricas, católicas y monopólicas. En el Norte, la Iglesia y el Estado, la comunidad y la fe están separadas y no existe el anticlericalismo; en otras partes la Iglesia y el Estado se han encontrado ya sea unidos o en una violenta oposición, y el anticlericalismo ha sido la causa de sangrientos y numerosos conflictos. La sabiduría convencional sostiene que estos dos mundos diferentes permanecerán separados irremediabilmente para siempre. La sabiduría convencional está equivocada. La lengua latina (específicamente el español) está introduciéndose en Norteamérica a través de los inmigrantes; y a su vez, las creencias religiosas de raíz inglesa se traspasan hacia América Latina,

que se sintetiza en el presente artículo. Entre los numerosos artículos y libros de los que es autor y editor puede mencionarse *A General Theory of Secularization* (Blackwell, Oxford, 1978).

rompiendo así el monopolio católico y fragmentando las unidades primordiales de religión y localidad. Los mundos del Norte y del Sur están trasladándose. Las barreras religiosas entre el Norte y el Sur que aún persisten en el antiguo mundo europeo están resquebrajándose en el nuevo mundo.

En Brasil existen hoy día más pastores que sacerdotes católicos. En una población de aproximadamente 150 millones, hay unos veinte millones de evangélicos. En Chile, casi un 20% de la población es protestante. A lo largo de América Central y el Caribe la presencia evangélica raramente baja del 10%, y en Guatemala una de cada tres personas puede perfectamente ser evangélica. Incluso en las repúblicas andinas existe una apreciable comunidad evangélica (3 a 5% de la población). El porcentaje es por lo menos más alto en México, cuando no significativamente mayor. En total, debe haber por lo menos 40 millones de creyentes evangélicos. Esto indica, por supuesto, que la gran mayoría no ha sido tocada por el protestantismo. Pero esa mayoría es menor de lo que parece ser. El catolicismo latinoamericano varía enormemente en intensidad de compromiso y regularidad de práctica. En algunas áreas de las grandes ciudades la asistencia a misa es mínima; en muchos sectores rurales sólo las mujeres y los niños son practicantes y la religión se mezcla con todo tipo de creencias y prácticas supersticiosas. En Brasil hay un gran crecimiento de los médium y del espiritismo. Esto significa que la disparidad entre católicos y creyentes evangélicos no es tan grande como parece. Hay lugares donde la fuerza efectiva de estas dos versiones del cristianismo no es muy diferente.

El mayor crecimiento se ha producido durante la última generación y ha sido principalmente pentecostal.

El modesto crecimiento de las antiguas formas de la fe evangélica fue excedido ampliamente por el crecimiento del pentecostalismo, en primer lugar las Asambleas de Dios. Las Asambleas de Dios constituyen probablemente un cuarto de la actual fuerza evangélica en América Latina. Pero la característica principal de las expansiones evangélicas ha sido su infinita variedad y rápida fisión. De esta manera, el monopolio católico se ha destruido debido a un *laissez-faire* sin restricciones, hasta el punto de que en algunas áreas existen cientos de Iglesias rivales en competencia. Los pastores son efectivamente empresarios religiosos, y aquellos que no se encuentren satisfechos con lo que se les ofrece en una Iglesia pueden cambiarse a otra. Esta infinita variedad incluye la fuerte competencia de grupos al margen del protestantismo, como son los Adventistas del Séptimo Día, los Mormones, los Testigos de Jehová y las misiones independientes, muchas de ellas carismáticas. Sin embargo, la expansión principal ha sido pentecostal.

Esta expansión es vista por algunos como un vuelco mundial hacia el fundamentalismo. Comparan el crecimiento del protestantismo bíblico en América Latina y en otras partes del mundo con el crecimiento del judaísmo conservador, y sobre todo con el crecimiento del fundamentalismo en el islam. Por supuesto, hay importantes comparaciones que pueden hacerse. El impulso evangélico es similar al impulso islámico en cuanto a tener un alcance masivo en varias regiones del mundo. Pero no me parece que el pentecostalismo sea primordialmente una versión fundamentalista. Es un cristianismo carismático de un tipo primitivo radical. Al igual que el cristianismo en sus orígenes, opera en el plano de la cultura; con esto quiero decir que re-forma la psiquis, cambia las prioridades personales, constituye redes, impone disciplinas y ofrece oportunidades para participar en forma total en el marco de una asociación puramente voluntaria. En ese sentido difiere totalmente del islam fundamentalista, el cual postula una dominación teocrática del Estado y del conjunto de la sociedad civil. El islam fundamentalista es intrínseca y activamente político. El pentecostalismo, por el contrario, es a menudo apolítico, y ésta es una de las principales críticas que le dirigen los cristianos liberales y los teólogos de la liberación.

No sólo se encasilla al pentecostalismo demasiado fácilmente dentro del fundamentalismo, sino además se le considera como una herramienta del imperialismo cultural norteamericano en América Latina. Está el supermercado en una esquina de la calle y la iglesia (*store-front church*) en el otro extremo. La C.I.A. ha desarrollado con diabólica astucia una operación subterránea para subvertir el alma hispana. Rechazo esa calumnia hecha tan a la ligera. La C.I.A. tiene a su haber bastantes logros un tanto extraños que van en su crédito o descrédito, pero no creo que la aparición de cuarenta millones de protestantes evangélicos al sur del Río Grande pueda contarse entre ellos.

Lo que está totalmente claro es el carácter autóctono de la religión evangélica en la América Latina contemporánea. La fe evangélica es actualmente sólo una de las maneras en que América Latina expresa una fe. Las críticas que hacen los cristianos norteamericanos acerca de la religión evangélica en América Latina se basan precisamente en que esta religión no se ajusta a las normas liberales norteamericanas. Por ejemplo, se la ha descrito como una recreación de las relaciones paternas y personales que se desarrollaban en la hacienda, todo esto trasladado a las condiciones de una megápolis contemporánea. A los pastores se les critica por su indisimulado ejercicio de la autoridad al estilo tradicional de América Latina. Las redes evangélicas de apoyo y ayuda mutuos son vistos como una réplica de las

redes de patronazgo de la sociedad latinoamericana. La razón de ello es bastante clara. La religión evangélica es una parte genuina de la sociedad latinoamericana.

Aun así hay dos aspectos de la religión evangélica en América Latina que la unen con el mundo de raíz inglesa. Después de todo, la religión evangélica de carácter competitivo y voluntario se originó en Gran Bretaña y los Estados Unidos. Es más, los evangélicos en América Latina rompen definitivamente con el machismo y la violencia personal y política. Repudian la cultura de la violencia del hombre contra el hombre y del hombre contra la mujer. De hecho se ha producido una feminización del estilo y lenguaje masculinos. A esto se agrega un énfasis en lo doméstico, en lo familiar, en lo hogareño. No estamos aquí hablando de los derechos de la mujer al estilo norteamericano, sino de una reforma de la familia. Más de alguna mujer encuentra en la comunidad evangélica una segunda pareja que no la golpeará, que no le dejará el peso de la familia como su responsabilidad ni gastará los escasos ingresos en alcohol o en otra mujer.

Esta feminización también repercute en una sociedad en la que se han glorificado el uniforme militar y la acción guerrillera. Los hombres domesticados no son buenos soldados, ni como conscriptos ni como guerrilleros. Esta era una de las quejas de los sandinistas respecto de los evangélicos. No calzaban con el estilo colectivo de la revolución marxista, del mismo modo que no pertenecían al universo orgánico y globalizador de la sociedad tradicional. Eran individuos que estaban desarrollando un mundo religioso propio, tanto para su autoexpresión como para su apoyo y beneficio mutuo.

Esta combinación de expresión propia y beneficio mutuo es muy importante. La Iglesia proporciona un espacio donde todos pueden expresarse y dar libre curso a un sentimiento de renovación y renacimiento a través del éxtasis de las "lenguas" y de la música, en una versión pentecostal de la "fiesta". Además, alimenta un sentido de la fuerza personal y de grupo que permite hacer frente a las presiones y dificultades de la vida diaria. Esto se logra de diversas maneras. Una de ellas es la traumática y dramática expulsión de dolencias físicas y mentales a través de órdenes autoritarias y rituales de apoyo comunitario. Cualquiera que sea la desdicha que da espacio a esta trastocada "fe" y obvia charlatanería, existe, en todo caso, una fuente colectiva de desahogo y de restablecimiento físico-psíquico para la gente que no tiene muchas otras alternativas. Otra razón es el sentimiento de pertenecer a un grupo que modifica los juicios sociales del mundo externo y es lo suficientemente grande y visible como para conformar una parte importante de la sociedad. Los pentecostales son pobres que han dejado de

ser anónimos e invisibles. Tienen un nombre e importan. Aun más, este poder personal se expresa no solamente organizando y predicando sino que en todo tipo de iniciativas. En el protestantismo existe siempre una conexión latente entre la religiosidad y la iniciativa económica. Su sentido de la virtud no se dirige hacia la recompensa terrenal, pero la perfección que ellos buscan puede recaer indirectamente en un mejoramiento de su situación económica y en una actitud de movilidad social.

El punto acerca de la movilidad es importante. Tal como en las primeras etapas de la industrialización en Inglaterra el metodismo avanzó con las masas y reunió a la gente "móvil" en multitudes emocionales, hoy el pentecostalismo en América Latina es un movimiento para la gente que está "en movimiento", especialmente hacia las grandes ciudades. Hace dos años, un taxista en México me dio una clara lección acerca de cómo se produce esto. Su padre había tenido algún contacto con una institución de educación evangélica, la cual lo había impulsado hacia el ambiente evangélico. Vio que el protestantismo le ofrecía una puerta de salida del estancamiento que los mantenía a él y a México en la servidumbre. Comenzó a viajar entre México y los Estados Unidos, adquiriendo, de esta forma, nuevos horizontes mentales y habilidad para atravesar los mundos del habla inglesa y española. Se hizo traductor, en parte por motivos religiosos, pero además con un propósito más vasto en mente, en el sentido de ampliar su cultura intelectual. Toda su numerosa familia, parientes menores e hijos, habían hecho algo por sí mismos dentro del entorno evangélico. Quizás este taxista representa una etapa más avanzada. Había dejado de asistir a la escuela bíblica en Houston y aunque seguía siendo "un buen cristiano", le gustaba leer a Baudelaire y a Byron. El protestantismo puede tener mucho éxito, e incluso puede ser una etapa en el proceso de secularización. Pero podemos ver claramente que estas mutaciones en la cultura y en la vida cotidiana diluyen las barreras existentes entre los mundos anglosajón y latino, y suavizan la oposición de estos dos mundos para cientos de miles de inmigrantes. Los puertorriqueños, a través del pasadizo evangélico, se integran más fácilmente al nuevo ambiente estadounidense.

La asociación implícita del protestantismo con el progreso puede parecer sorprendente, o por lo menos más característico del tipo de protestantismo que existía en América Latina antes del último movimiento pentecostal. Los norteamericanos hoy día suponen que los pentecostales se integran por naturaleza a los sectores de derecha. Esto puede haber sido cierto parcialmente en Guatemala, por ejemplo, pero la evidencia indica que los pentecostales ejercen su poder político de diversas maneras, dependiendo



de la situación local. Una evaluación hecha por la DIAP, una organización sindical de Brasil, demuestra que los diputados evangélicos no son tan rígidamente derechistas en sus actitudes concretas. Ni siquiera en Chile, donde una gran parte de los pastores se alió con Pinochet, hay evidencia de que los votantes evangélicos hayan sido opositores más fuertes del anterior gobierno de Allende que otros sectores de similar posición social. Antecedentes recogidos inmediatamente después del período de Pinochet señalan que los evangélicos se aglutinaban en el centro político.

En todo caso, lo que interesa no es el contenido político visible de esta erupción evangélica, sino una importante revolución en el comportamiento, la moral y las prioridades. La reforma de la familia y de la personalidad masculina, el rechazo de la violencia y la corrupción, la creación de un espacio libre para el desarrollo personal, la participación, el desahogo emocional y la expulsión de demonios y enfermedades, todo ello en conjunto representa un nuevo tipo de sociedad que se está construyendo. Convertirse a esta religión significa una manera de salir del antiguo orden, con sus compadres y sus fiestas, para desarrollar una hermandad voluntaria de hombres y mujeres. Los que salen son a menudo precisamente aquella gente alerta que es capaz de ver más allá de su situación y encontrar en el protestantismo una vía colectiva hacia una "Nueva Vida" o hacia el "Agua Viva". Por cierto, este camino de salida colectiva debe tener lugar en un ambiente protegido, impermeable en alguna medida a la corrosión desde el exterior. Las reformas y cambios monásticos funcionaron de un modo similar en cápsulas protegidas, con claras divisiones entre la "iglesia" y el "mundo". Puede usted llamar a esto pietismo dualista, pero protege los cambios dentro de una cápsula, almacenándolos para el futuro y proporcionando modelos de modificación.

Más allá de esta mutación cultural masiva se encuentra el cruce entre los mundos latino e inglés, hasta ahora opuestos y mutuamente excluyentes. Durante cuatrocientos años, desde la derrota de la Invencible Armada, en 1588, ambos mundos han vivido en contiendas intermitentes, y han ingresado en la modernidad siguiendo trayectorias radicalmente distintas. Bien puede ser que ahora ambas trayectorias estén entrecruzándose, a medida que el mundo voluntarioso y competitivo del protestantismo evangélico invade los antiguos y primordiales monopolios del catolicismo latinoamericano. Transforma a la propia Iglesia Católica en un competidor. El surgimiento del protestantismo en escala masiva no ha de juzgarse exclusivamente en términos de lo que logra por su propia actividad, sino también por el activismo que impone a la propia Iglesia Católica.

## B. ASPECTOS ESCOGIDOS

### **Política**

En el resto de este trabajo he seleccionado diversos aspectos de la expansión evangélica para comentarlos, a partir del más controvertido, que es el de su incidencia en la política. Los cristianos evangélicos, y en especial los pentecostales, suelen ser juzgados en primer lugar desde un punto de vista político. La bienvenida o la condena que les espera depende de su contribución a la actividad política y a la generación de la conciencia política.

En este sentido, en general hay toda una argumentación contraria a los cristianos evangélicos que no solamente los condena como políticamente errados, sino que los explica en gran medida como una intromisión política foránea disfrazada de religión. Así, se sostiene que el cristianismo evangélico es la cara espiritual de la dominación norteamericana y la dependencia latinoamericana. Es el complemento de la penetración del capital norteamericano, y la vastedad y celeridad de su progreso son obra del personal y el financiamiento norteamericanos, como también de la influencia política norteamericana, incluida la de la C.I.A. Hacerse cristiano evangélico significa no solamente renegar de las tradiciones culturales de un mundo históricamente católico y unificado, sino también reemplazar la liberación social con la redención individual. El evangelismo tiende a un quietismo apolítico, e incluso los pastores han ofrecido de vez en cuando una legitimación religiosa a los gobiernos militares en compensación por la pérdida del apoyo católico.

Esta es la esencia de la visión crítica que puede unir a los marxistas, a los nacionalistas culturales y a los apologistas católicos en una guerra de propaganda de considerable intensidad. Corresponde hacer varias observaciones. Una de ellas es que hay una mayor proporción de extranjeros que de latinoamericanos entre el personal de la Iglesia Católica Romana que entre el personal de diversas agrupaciones protestantes. Suele suceder que la teología de la liberación encuentre protagonistas más entusiasmados entre estos sacerdotes extranjeros que entre los latinoamericanos. (La Iglesia latinoamericana sigue siendo en gran parte conservadora, como en Argentina, y las Iglesias radicales tienen poderosas alas conservadoras.) En cuanto al apoyo financiero, es pequeño si se compara con el supuesto impacto en términos de conversiones masivas. El efecto más espectacular del financiamiento se halla en el ámbito de la televisión, que es costosa y, además, de origen norteamericano, pero los datos indican que son muchas

más las personas influidas por los contactos personales y por el ejemplo personal que por las presentaciones a través de los medios de comunicación.

Un problema interesante es el grado en que el cristianismo evangélico es inherentemente apolítico. Como sucede con otras confesiones, la politización y la orientación que tome probablemente dependerán del contexto. Una parte del impacto político del evangelismo no es directa ni abierta, sino que está simplemente implícita en su énfasis en el individuo, en la organización voluntaria y en la separación de la Iglesia y el Estado. En América Latina la ruptura de la unión orgánica entre la Iglesia y la sociedad, presagiada por el evangelismo, debe considerarse en sí una revolución. Significa que el lugar central de la Iglesia Católica Romana, simbolizada arquitecturalmente por su ubicación en la plaza principal, ha llegado a ser una fachada más que una realidad.

En todo caso, el ámbito político de América Latina ha quedado relegado, en la mente de la mayoría, a una arena en la cual las élites políticas compiten por el poder. La supervivencia importa mucho más que la actividad política, como lo indica la facilidad con que los grupos supuestamente radicales, como las comunidades de base, se apartan de los fines políticos. El punto de vista más corriente de los evangélicos respecto de los asuntos políticos es el rechazo de la politiquería por ser corrupta y egoísta. Es una convicción compartida ampliamente por los no creyentes. Esto significa que cuando los evangélicos realmente emergen políticamente, lo hacen para adquirir una voz propia y para proponer una moral antes que un programa.

A veces la presencia evangélica emergente es bastante mínima, y su importancia consiste exclusivamente en no haberse producido nunca antes. Es lo que sucede tanto en Colombia como en Perú, en donde la población evangélica alcanza, respectivamente, alrededor del 5% y el 8%. En Colombia hay actualmente dos diputados que representan los intereses evangélicos, y uno de ellos, el reverendo Héctor Prado, declara que los evangélicos "no pretenden ejercer el poder político como tal..., sino más bien... ejercer una influencia benéfica en general y lograr una verdadera libertad religiosa y derechos iguales para todos los ciudadanos". En Perú, Jeffrey Klaiber (*América*, 8-15 de septiembre, 1990) describe a los evangélicos como personas que buscan alguna manera de tener voz propia. Este intento de tener su propia voz atrajo la atención internacional y causó furor en el propio Perú, porque ayudó a disminuir las posibilidades de Mario Vargas Llosa como candidato del ala derechista libertaria. Cuando Fujimori, católico, se enfrentó a Vargas Llosa, agnóstico, el reverendo Carlos García (bautista) preguntó a Fujimori si los evangélicos podían tener algún lugar

en su campaña. De hecho, sucedió que unos 50 de los 240 candidatos de la campaña de Fujimori eran evangélicos. Klaiber describió este episodio como un caso en que los obispos católicos conservadores y la clase media alta del Perú se vieron sitiados por los diversos grupos de avanzada, entre ellos los evangélicos y los apristas.

Chile también es interesante, aun cuando en gran parte los evangélicos están socialmente confinados a los grupos de pobres respetables, y no demuestran mayor preocupación por la política. Durante sus primeros años, el régimen de Pinochet recibió el apoyo de un poderoso grupo de pastores evangélicos, provenientes en su mayoría de la más importante Iglesia evangélica: la Metodista Pentecostal. Sin embargo, el problema es complejo. Se ejerció una fuerte presión sobre los pastores, y a fin de cuentas ellos no son el tipo de persona cuya desaparición vaya a levantar el clamor internacional. Su interés primario era la supervivencia institucional, y obviamente estaban ansiosos de aceptar la inteligente oferta de Pinochet de darles algún grado de reconocimiento público. La evidencia sugiere, empero, que las actitudes de los pentecostales corrientes no reflejaba y no refleja la posición pública adoptada por estos pastores. Los datos recogidos antes y después del golpe señalan que votaron de un modo similar al de los demás ciudadanos que compartían iguales condiciones sociales. En 1991, tanto los evangélicos practicantes como los católicos practicantes aprobaron al Presidente Aylwin y a su gobierno, y dieron un masivo apoyo a la Democracia Cristiana. Aproximadamente un tercio de los evangélicos practicantes prefirieron la principal unión sindical, la C.U.T., para obtener mejores resultados en cualquier conflicto con las autoridades.

En Brasil la actitud apolítica de los pentecostales, o en todo caso de los líderes pentecostales, se había atenuado claramente cuando se reinstauró la democracia en 1986. De hecho, el intento anterior, por parte de las autoridades militares, de reclutarlos como fuentes complementarias de legitimación religiosa del régimen bien puede haber desencadenado sus anhelos de participación. Ya eran lo suficientemente numerosos como para ser diligentemente reclutados e incorporados en la redes del patronazgo, ya fuera bajo el régimen militar o después del retorno de la democracia. En realidad, en 1987-1988 demostraron sus nuevas aptitudes para la política, como también algo de ingenuidad, al dejarse atrapar en prácticas financieras corruptas. En tanto que en los EE. UU. las tentaciones de los pentecostales expuestas a la vergüenza pública fueron de carácter sexual, en Brasil fueron financieras.

En las elecciones de 1986 la bancada evangélica en total aumentó de 14 a 33, y los pentecostales subieron de 2 a 18, alterando así el equilibrio frente a las denominaciones "históricas". Entre los diputados evangélicos,

seis eran de izquierda o centro-izquierda, incluida una mujer de las Asambleas de Dios, elegida por el Partido de los Trabajadores (P.T.). El resto podía considerarse partidario de Collor, en especial de su línea contra la corrupción. Los ataques contra la corrupción tienen fuerte atractivo para los votantes evangélicos, aunque también atraen en algún grado a los "no creyentes". En las elecciones parlamentarias de 1990 hubo menos diputados evangélicos elegidos, y los candidatos de izquierda tuvieron resultados especialmente adversos. Es posible formarse una idea de la volatilidad del escenario político y religioso, partiendo del hecho de que un grupo bastante controvertido, de reciente formación, conocido como la Iglesia Universal del Reino de Dios, de hecho eligió tres diputados. La izquierda evangélica ha ido organizándose y articulándose cada vez más a través de grupos tales como la Fraternidad Teológica Latinoamericana.

Esta incursión en la política brasileña es importante porque es el primer ingreso significativo en un escenario nacional, aparte de Guatemala. Para algunos, estos nuevos evangélicos constituyen una Nueva Derecha Cristiana, pero aparte de uno o dos bautistas, la definición no parece muy apropiada. Como lo ha indicado Paul Freston, no tienen mitos acerca del renacimiento de una nación protestante mesiánica, y no pueden llamar a la gente a recuperar las virtudes de épocas pasadas. Freston utilizó los puntajes asignados a cada miembro sobre temas que afectan a los trabajadores en una importante organización sindical, la DIAP, para demostrar que difieren poco del promedio. Los evangélicos en total tuvieron un puntaje ligeramente inferior al promedio, y los pentecostales, levemente superior. Su preocupación específica es llegar a ser la voz de un electorado y plantear problemas morales, especialmente en relación con la familia. El comentario general de Freston coincide con los datos antes citados de Chile, en el sentido de que las actitudes políticas de los pentecostales corrientes no difieren mayormente de las de sus vecinos del mismo medio social.

Guatemala es un caso especial y, hace aproximadamente un decenio, los seis meses de la presidencia de Ríos Montt estuvieron rodeados de muchas controversias. Montt formaba parte de la élite guatemalteca, y era miembro del "Verbo", uno de los varios grupos neopentecostales que están expandiéndose actualmente en la clase media y media alta. Su feroz campaña contra las guerrillas, ofreciéndoles los "frijoles de la muerte", y las continuas violaciones de los derechos humanos durante su período presidencial hicieron de él el blanco modelo de los comentarios hostiles a la expansión evangélica. Aun así, se le consideraba un "soldado justo", dados sus ataques contra la corrupción y la violencia aleatoria. Reflejo de ello fue un apoyo claramente mayoritario para su candidatura en las recientes

elecciones presidenciales, hasta que fue eliminado de la contienda por los tribunales. Finalmente ganó la elección otro evangélico, Jorge Serrano Ellas, educador e ingeniero, con un programa de reconstrucción y reconciliación. Un hecho bastante interesante: al parecer los evangélicos corrientes de Guatemala se inclinan a votar por el centro político.

Los casos citados anteriormente demuestran que los evangélicos corrientes, en la medida en que lleguen a tener alguna confianza en la eficacia de la política, tienden a votar por el centro y a concentrarse en los temas de la corrupción y en materias de orden moral. Cuando aparecen en la clase media, como en Brasil, pueden llegar a incluir a una minoría izquierdista, tal como ocurre con los católicos romanos y los protestantes "históricos". En su mayoría continúan siendo gente modesta, interesada en salir adelante y en la "ayuda fraternal", y su visión política gira en torno a una preferencia por la probidad y la competencia, independiente de las teorías o ideologías de izquierda o de derecha. En la medida en que los pastores y las organizaciones eclesásticas se han hecho políticamente activos, se ha producido un énfasis en la supervivencia, en el estilo habitual de los grupos de presión, lo que a veces los ha conducido al servilismo frente a los dictadores. También podría agregarse que con frecuencia los pastores actúan como intermediarios (*brokers*) en asuntos de política local e ingresan en la política del patronaje. En Brasil, los políticos locales y provinciales buscan los votos evangélicos y, por cierto, aprenden la fraseología evangélica. La única otra forma de actividad política evangélica se da cuando los evangélicos pretenden hablar en nombre de las inquietudes de una determinada comunidad indígena, por ejemplo, de los pueblos de habla quechua en Ecuador. Obviamente, toda la actividad política de los evangélicos se ve afectada por su aversión a cuanto esté relacionado con el papel y la presencia local de la Iglesia Católica Romana, que estaría simbólicamente a favor de un orden que ellos rechazan, y por la magnitud de la amenaza de la izquierda comunista, a la que se oponen firmemente. Los evangélicos sienten estar claramente interesados en el orden antes que en el caos, y son profundamente afectos a la tranquilidad personal.

### **Importaciones culturales**

Puesto que lo anterior está relacionado con la actividad política pública, es importante observar también el tipo de importaciones culturales asociadas al evangelismo. Sin duda, tales importaciones son mucho más extensas en América Central que en Sudamérica, aunque incluso en América Central es importante recordar el grado de independencia que han ganado las

denominaciones respecto de sus mentores norteamericanos, o la medida en que han alcanzado existencia real al declararse independientes. Por lo demás, las importaciones no son exclusivas de las denominaciones evangélicas. La Iglesia Católica Romana importa mucho de fuentes externas, especialmente en términos de personal.

Una forma de encapsular esta influencia cultural es decir algo acerca de los medios de comunicación, la educación y los servicios sociales evangélicos en Guatemala. En lo concerniente a los medios de comunicación, cuanto mayor capital se requiera, como en el caso de la televisión, mayor es la influencia de los Estados Unidos. El "Proyecto Luz" de Pal Robertson es un ejemplo que viene al caso, y sus primeros programas alcanzaron un sorprendente 60% de audición en los hogares guatemaltecos donde hay televisor. Los católicos romanos controlan solamente el 20% de la televisión religiosa. Hay también numerosas radios evangélicas, y su influencia tiende a ser viva y local en lugar de internacional y norteamericana.

La educación evangélica es influyente en todos los niveles educativos y sociales. Se encuentra en los seminarios, en los institutos bíblicos, en las escuelas de extensión, en los orfanatos, en las escuelas dominicales y en las escuelas diurnas cristianas. Las escuelas diurnas acogen fundamentalmente a la clase media guatemalteca, siendo la excepción las escuelas para pobres administradas por las Asambleas de Dios. Otro canal de influencia es el de una nueva generación de asistentes sociales profesionales de religión evangélica. El gobierno de Guatemala tolera de buen grado las escuelas y los servicios sociales evangélicos, porque suplen el gran déficit de su propia acción. Tolera igualmente los currículos escolares que suelen basarse en versiones baratas de los modelos evangélicos norteamericanos, y presumiblemente valora el énfasis que se pone en la disciplina, la obediencia y el autocontrol. Sin embargo, es preciso subrayar que en cualquier aspecto de la educación del que se esté hablando (personal, finanzas, currículo), la influencia norteamericana es limitada. El hecho básico es que el evangelismo tiene un amplio y profundo apoyo popular entre los pobres; es fragmentario y autóctono, y casi todos los pastores son guatemaltecos. El comentario de Joseph E. Davis, publicado en la revista jesuita *América* (19 de enero de 1991), es relevante al respecto: "Un gran desfile de iglesias instaladas en bodegas, en edificios destaralados en los barrios pobres, con el título Iglesia de Dios garrapateado sobre la puerta, humildes campesinos leyendo sus biblias a la luz mortecina del atardecer... Si bien las cruzadas masivas de los evangelistas protestantes más destacados llaman la atención de los medios de comunicación, la mayor parte del

crecimiento del protestantismo sigue las líneas del contacto personal y familiar". Ciertamente, éstas son las conclusiones a las que conduce la investigación académica.

### **Culturas no latinas**

"América Latina", por supuesto, es sólo parcialmente latina. Literalmente, incluye a miles de culturas aborígenes, algunas de las cuales constituyen minorías muy significativas en determinados países, como Perú y Guatemala. El cristianismo evangélico se ha extendido entre esos grupos, y con ello ha ingresado en las tensiones latentes entre las periferias étnicas y los centros nacionales. En la medida en que el cristianismo evangélico aparece en las culturas aborígenes junto con (y a veces, en realidad, introduciendo) elementos pertenecientes a la modernidad, ha sido acusado no sólo de colonialismo externo, sino también de colonialismo interno. Los críticos alegan que transmite impulsos tanto del mundo "anglosajón" como de los centros nacionales.

La gran mayoría de los pueblos indígenas ha estado en contacto con mundos más amplios durante largo tiempo, primero bajo la forma de administración colonial y luego bajo la forma de estados nacionales "liberales". Sin embargo, también es verdad que numerosas islas de cultura aborígen permanecieron semiaisladas hasta hace poco, y algunos grupos evangélicos los han puesto en la categoría de "pueblos no alcanzados" que necesitan recibir el evangelio antes de la llegada del Reino de Dios. Las misiones evangélicas, en especial la Misión de las Nuevas Tribus y los Traductores de la Biblia de Wycliffe han sido acusados de desgarrar el tejido de la cultura tribal y de confundir a los miembros de las tribus con una cacofonía de mensajes contradictorios.

Es casi obligatorio que haya algún elemento de verdad en las acusaciones de colonialismo interno y anglocolonialismo, en tal o cual lugar y en tal o cual época; es casi seguro que las culturas hasta ahora aisladas encontrarán no solamente la modernidad, sino también el bullado pluralismo y la fragmentación que acompañan a la modernidad. (De hecho, es la modernidad la que les ofrece conceptos tales como integridad cultural y resistencia a las prácticas foráneas.) Pero en terreno la situación es compleja. Las conversiones constituyen una respuesta a una dinámica *local* de cambio, y los agentes de ese cambio son en su mayoría nativos, ya sea latinoamericanos o de origen americano. En un mundo en que la población se expande y donde la inmigración se acelera cruzando cualquier tipo de



barrera cultural, el misionero externo, e incluso el pastor acreditado o evangelista laico nativo, es sólo uno de los elementos del vuelco de las fidelidades. La gente viaja, especialmente en busca de trabajo; las ideas viajan con la gente. "Misionero" eficaz puede ser una empleada doméstica o un vendedor que regresa a casa o que simplemente va y vuelve a un centro urbano en bus.

Por consiguiente, es el contexto lo que da forma a la manera en que ingresa el cristianismo evangélico en una cultura dada, y lo que determina sus efectos. Una parte esencial de ese contexto será el papel que históricamente cumple la Iglesia Católica Romana, especialmente su identificación con las estructuras superiores del poder y con los grupos étnicos adyacentes. Por ejemplo, si un grupo étnico en Colombia considera que el catolicismo se identifica con las tradiciones y pueblos españoles represivos, ya tiene un motivo para buscar una identidad alternativa. Si un grupo de indios mexicanos ve a los mestizos bloqueándoles el acceso directo al mercado y a los políticos locales, entonces el cristianismo evangélico puede llegar a involucrarse en su afirmación de solidaridad de grupo y de autonomía. Si los sacerdotes católicos progresistas están organizando a un sector mayoritario de los indios ecuatorianos, entonces otro sector mayoritario encontrará en el evangelismo su propia voz distintiva, y talvez interprete el papel representativo reclamado por esos sacerdotes como el regreso de una antigua hegemonía bajo una nueva máscara. Después de todo, hay un gran número de sectores territoriales, cada uno con sus propios intereses e identidades, y también hay diferentes niveles sociales y de clase, vagamente relacionados con los niveles de color y etnicidad. El cristianismo evangélico encuentra su nicho, junto con todo tipo de otras opciones ofrecidas por los cultos espiritualistas, los mormones y los testigos de Jehová, los adventistas y los menonitas, o por el catolicismo carismático y las comunidades católicas de base. Estará más alto o más bajo en la escala social, encerrado o saliendo a la calle, identificado con su sector territorial o no, según la relación local de fuerzas e intereses. Algunos grupos evangélicos son precisamente aquellos que (sin perder su identidad indígena) procuran labrarse un espacio en el mundo mestizo. Otros son perdedores económicos que se han visto empujados por debajo de los márgenes de la subsistencia por el advenimiento de una economía monetaria, y que pueden buscar un refugio protector tras las altas murallas de una comunidad evangélica. Otros, como algunos adventistas, pueden haber reconstituido exitosamente su comunidad en torno a hospitales, escuelas, servicios de bienestar y otras instalaciones técnicas pertenecientes a la denominación.

En una situación moderna las prácticas cambiarán. Aun en el pasado cambiaban según iban o venían movimientos de diferentes tipos, algunos de ellos milenarios (ya sea en una manera esperanzadora o desencantada), algunos buscando la revitalización a través de algún culto local de la Virgen, algunos expresando resignación a través de ritos de obvio sufrimiento, algunos (como en las fraternidades) manifestando un vigoroso anticlericalismo. Desde un determinado punto de vista, el cristianismo evangélico no es más que otro "jugador" que sale al escenario local, y que simplemente revisa y reordena las fuentes de la salud, las escalas del patronazgo, las jerarquías de los espíritus y las prioridades del consumo.

Sin embargo, desde otro punto de vista estas recientes revisiones y reordenamientos son bastante radicales, especialmente en cuanto afectan a las fiestas, los compadrazgos y el consumo, en particular el consumo de alcohol. Se da una situación típica, en la que el aumento de la población crea una generación joven que, en vista de la escasez de tierras, se ve motivada a buscar empleo en las ciudades. Los jóvenes se sienten resentidos respecto del sistema de las fiestas, debido a la carga que significa y a la manera en que va rotando entre los mayores. Desean usar el dinero que han ganado en mejorar su vivienda y no en costosos festines y excesos alcohólicos, y el cristianismo evangélico es parte de su protesta. Su propio mundo y su sentido de poder han crecido con la adquisición de la lecto-escritura y con su habilidad para predicar, y ahora cuentan con una amplia gama de nuevos contactos a través de conferencias y reuniones, del canto y los grupos instrumentales, e incluso de su propia radioemisora local. Abandonar el alcohol significa adquirir autocontrol y salir de las deudas.

La secuencia del cambio varía, y varía también el lugar del cristianismo evangélico en la secuencia. En algunos casos la "palabra" evangélica rompe las presiones y limitaciones impuestas por prácticas anteriores, especialmente por las fiestas; en otros casos, son los que ya antes estaban irritados por estas prácticas los que ven en el cristianismo evangélico una manera de acelerar el cambio que ya está en camino.

Por supuesto, algunos de estos cambios pueden ser promovidos por un catolicismo reformado que actúa como un canal alternativo, a veces más eficaz y más complejo, para el progreso. Pero la eficacia del catolicismo reformado suele depender de una guía dedicada por parte de los sacerdotes, que pueden ser bastante escasos, y la complejidad que ofrece puede ser demasiado avanzada. En los lugares donde el catolicismo reformado compite con el pentecostalismo suele ser este último el que se mantiene más cerca del mundo espiritualmente animado y en estado de trance de los pueblos indígenas. Después de todo, el pentecostalismo suele ser producto de las

culturas negras entrecruzadas con las culturas de los blancos pobres, y participa en visiones, exorcismos y curaciones. En Colombia, la visión evangélica de un Cristo que regresa puede fundirse con la visión de un héroe mítico que defendió a los pueblos aborígenes contra los invasores europeos, y así pasó a formar parte de la resistencia cultural. Entre los indios totonac, los curanderos mágicos pueden renacer como pastores con poderes curativos. La complejidad política y la tendencia a la abstracción racional que se encuentran en algunas versiones del catolicismo reformado pueden incluso crear un vacío que talvez lleguen a ocupar los pentecostales, aunque otras versiones se concentran en revivir las antiguas costumbres bajo una forma más aceptable. Aun las tentativas católicas más impresionantes pueden tomar el camino errado, como en Ecuador, cuando la reforma agraria creó desorientaciones que la Iglesia no fue capaz de manejar. Sus sacerdotes eran escasos, no estaban insertos en la vida local, y no hubo entre ellos suficientes personas dedicadas que hablaran la lengua del pueblo. Los pastores, por su parte, eran gente de la localidad, que compartían las experiencias de sus congregaciones. Esta situación subraya el hecho de que si bien muchas de las iglesias que actúan hoy entre los pueblos aborígenes de América Latina se originaron en el mundo "anglosajón", en su mayor parte se han indigenizado, su personal es local, capaz de expresar las identidades locales en situaciones locales. Parte de esa indigenización ha sido, por cierto, el gran esfuerzo de traducción, especialmente de las escrituras, y la extensión de la alfabetización. Sin embargo, hay en ello una ironía: a la larga, los que aprenden a leer y escribir en su propio idioma pueden adquirir precisamente las habilidades que conducen a la asimilación e incluso a la secularización.

### **La familia**

Es importante observar que la conversión evangélica incluye un intento de reformar la familia y las relaciones entre hombres y mujeres. El cristianismo evangélico en América Latina procura reemplazar al varón machista por un nuevo hombre, más sobrio, más responsable, más confiable y fiel y menos violento.

La mayoría de los cristianos evangélicos de América Latina son mujeres, muchas de las cuales buscan en la comunidad evangélica un sustituto de una familia disgregada, y muchas de las cuales encuentran a un creyente varón que les ayudará a crear un hogar estable. Sucede con frecuencia que la mujer se convierte primero, y que el hombre resiste hasta verse postrado por una enfermedad. Al depender ahora del cuidado de su

esposa, llega a ver el vicio y la enfermedad como conectados de alguna manera entre sí. Entonces asiste a la Iglesia con la frecuencia suficiente para integrarse en las normas requeridas, a menos, por supuesto, que sucumba ante las llamadas de sus amigos, que continúan bebiendo en el bar. Lo que su esposa desea de él es que esté dispuesto a dar a su familia el primer lugar en el gasto de su sueldo, y que la acompañe en la crianza de los hijos. Logrado esto, él recupera una autoridad genuina en el hogar, que es totalmente distinta del "respeto" automático exigido por el varón "machista". Se espera que el varón reformado domine la violencia de todo tipo, y se ha dicho que su modo de hablar adquiere nuevos tonos, femeninos, de educación en lugar de asertividad.

En cuanto a la mujer, seguramente ha ingresado en una serie de organizaciones femeninas donde la imagen predominante es la de la limpieza y la buena comida. Tal atmósfera probablemente alentará el interés por la lectura y la educación de los hijos. Por supuesto, hay aquí una tensión entre la insistencia evangélica en materia de respetabilidad, con todo lo que ello implica en términos de disciplina públicamente visible, y la aceptación de aquellos que han caído. Algunos grupos evangélicos han llegado a un legalismo tan severo en su moral que las mujeres en dificultades o bajo presión son aisladas o se les hace ver lo problemático de su situación. Por su parte, algunos grupos, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, adoptan en las etapas iniciales de la actividad proselitista una actitud tan permisiva que ella daña su imagen pública.

John Burdick, de la City University de Nueva York, ha descrito recientemente la expansión pentecostal en el Brasil urbano, ilustrando algunos de los puntos arriba mencionados, como también los beneficios que se obtienen al retirarse de la comunidad vecinal.<sup>1</sup> Su material sugiere lo que puede ofrecer el pentecostalismo en las crisis de la vida familiar. Menciona los hogares destruidos por la pérdida del control de los padres y por la conducta libertina y los gastos desenfrenados de los varones, todo lo cual deriva de la manera en que el desempleo destruye el prestigio de los varones. Al enfrentarse a la crisis familiar resultante, el sacerdote por lo general carece de experiencia, y las comunidades de base están demasiado estrechamente ligadas a la comunidad local, con todo lo que ello significa en términos de habladurías y amenazas a la reputación. Por supuesto, tradicionalmente la mujer habría buscado el auxilio de la Santísima Virgen, pero éste lo recibe en su soledad y aislamiento. En cuanto a los tradicionales rezadores y

<sup>1</sup>John Burdick, "Gossip and Secrecy: Women's Articulation of Domestic Conflict in Three Regions of Urban Brasil", *Sociological Analysis*, Vol. 51. N°2 (verano 1990), pp. 153-170.

"benedicidores", en el catolicismo contemporáneo ellos han perdido su alto rango. De esta manera, lo que ofrece el grupo pentecostal es una oportunidad para conversar sobre las dificultades y aflicciones fuera del alcance de las habladurías del vecindario. La mujer confía en la presión ejercida por el pastor y por los fieles para persuadir a su marido. Más aún, la reconciliación doméstica se logra más fácilmente porque la fuente del mal no se localiza exclusivamente en la persona, sino en poderes demoníacos que pueden ser derrotados.

Esta ruptura con el vecindario es importante también por el simple hecho de que una comunidad evangélica sólo puede mantener lo que llama "Nueva Vida" en un círculo cerrado. La disciplina y el progreso colectivos no son posibles si los límites entre los grupos son porosos. Estos límites se mantienen teológicamente en su sitio mediante el contraste entre "el mundo" y "los redimidos" y mediante el contraste entre lo viejo y lo nuevo, el pasado sucio y el presente limpio. Es también la lógica social de tales límites lo que conduce a abandonar las fiestas y (habitualmente) los lazos del compadrazgo. Estos últimos representan los lazos centrípetos del vecindario y deben romperse. La ruptura se refuerza por las exigencias de tiempo, trabajo y dinero de los grupos evangélicos. Es muy corriente que el grupo se reúna todas las tardes de la semana, y que la reunión ocupe gran parte de la tarde. En otras palabras, las personas y las familias pueden reformarse porque el grupo es casi el único punto de referencia importante. Vista desde afuera, la vida en el interior parece repetitiva, restrictiva, incluso tediosa; para el que está dentro es segura, cálida y fraternal.

Es también una fuente de ayuda mutua, que puede volver a reforzar los lazos familiares. Cuando los jóvenes viajan a otra región para ir en busca de trabajo estacional, tendrán hermanos y hermanas que los reciban, y hermanas y hermanos que ayuden a cuidar a los niños que se quedaron en casa. Cuando están cesantes, los hermanos con mejor situación que tengan un pequeño negocio preferirán emplearlos a ellos. Después de todo, la disciplina espiritual evangélica favorece el trabajo y la puntualidad. Cuando están enfermos, no solamente hay una clínica, sino también una terapia comunitaria a su disposición. La mayor parte de los testimonios mencionan la curación como uno de los principales motivos para adherir, y hay pocas dudas acerca del tipo de relajación psíquica que ofrece el pentecostalismo. La dramática curación comunitaria es para los pentecostales lo que la invocación de los santos es para los católicos. La curación es participativa y táctil. Una vez más suelen ser las mujeres quienes actúan como curanderas, lo que es una nueva ilustración de los papeles que se ponen al alcance del sexo femenino.

## **Movilidad social**

Obviamente, mucho de lo dicho hasta ahora lleva en sí la posibilidad de la movilidad social. Una cápsula social en la que los dirigentes insisten en la disciplina y la confiabilidad puede alentar tanto la movilidad personal como la movilidad colectiva, y el apoyo proporcionado por el grupo sin duda ayudará a la supervivencia en las vicisitudes de la vida. Un concepto que podría sintetizar la aspiración evangélica es "mejoría", que une el progreso espiritual con la integridad física, la limpieza y el avance material. En su mayoría los evangélicos no centran sus aspiraciones en el progreso material, sino lo ven más bien como una "bendición" consiguiente a su nuevo modo de vida. Hay, sin embargo, grupos que sí enfatizan la prosperidad como un objetivo en sí, recibido junto con el don de la salvación. La Iglesia Universal del Reino de Dios, por ejemplo, publicita la prosperidad como uno de los "bienes" que siguen a la adherencia.

Inevitablemente, en las condiciones actuales de América Latina el margen de movilidad social es estrecho. La inflación suele destruir cualquier incentivo para el ahorro en los términos en que éste ha sido parte de la ética protestante en las culturas angloamericanas. Típicamente, los evangélicos son un sector de pobres que se encuentran en un margen de mejores condiciones que los demás, y tal vez con posibilidades de alcanzar otra mejora marginal en la siguiente generación, mediante la disciplina de la educación o los pequeños negocios. La mejoría toma tiempo. Hay una corriente de paso de los evangélicos hacia la clase media baja, que podría acelerarse si las condiciones económicas fueran más favorables. La hipótesis que puede hacerse es que una oportunidad económica encontraría a los evangélicos en mejor posición para aprovecharla. Después de todo, hay una analogía entre su espíritu empresarial competitivo en la esfera religiosa y las disciplinas de la industria capitalista, y el tipo de iniciativa y su experiencia de liderazgo y administración bien pueden derivar hacia la vida económica. De hecho, algunos grupos evangélicos son empresas en sí, por cierto que en el ámbito de las comunicaciones y de los medios de comunicación masiva.

## **Adaptabilidad e inventiva sociales**

Pero la movilidad no se reduce al progreso personal o grupal. Han emergido atractivos grupos de pentecostales y evangélicos para la clase media y los profesionales, e incluso para la clase media alta. En algunos países el tope social continúa bastante bajo, como en Chile, donde cualquier influencia carismática por encima de un nivel social humilde será

probablemente católica y tal vez anglicana. En otros países, como Brasil, Guatemala e incluso Venezuela, hay focos bastante grandes de evangelismo en la clase media.

En Golana, una ciudad de un millón de habitantes, a unas 150 millas al oeste de Brasilia, hay una "Comunidad Cristiana" que no es pentecostal ni del tipo más antiguo de protestantes "históricos", sino levemente carismática. Desde 1976, sus adherentes han aumentado de veinte mil a cuarenta mil y forma parte de una laxa red nacional que actúa en su mayor parte entre los profesionales jóvenes. Una vez más, centra su preocupación en las relaciones de familia y la dirigen solamente parejas, maridos y esposas que actúan como pastores y diáconos. Son expertos en la literatura contemporánea de orientación matrimonial, crean grupos vecinales de familias y ofrecen consejo pastoral y grupos de curación. Muchos de sus miembros poseen pequeñas empresas.

También hay casos en otros lugares donde los grupos adquieren cuadradas enteras y crean una serie de pequeños negocios para proporcionar servicios sociales, educacionales y médicos a toda la comunidad. No es excepcional que los grupos de las Asambleas de Dios se retiren de la organización oficial y se alejen suavemente sobre brisas carismáticas, creando estilos de vida religiosos y apoyo familiar y comunitario como un llamado a las crecientes clases medias de América del Sur. Inevitablemente, algunos de estos grupos entran en conflicto respecto de las formas más ascéticas del código del vestuario y de la disciplina moral que tradicionalmente se encuentra en las asambleas. Muchos grupos simplemente se forman de manera espontánea o bajo la conducción de algún dirigente talentoso y enérgico. El tipo de cosas que ofrecen varía enormemente. Algunas son casas donde grupos de profesionales jóvenes se reúnen para meditar, cantar y estudiar la Biblia; otros son grandes edificios de estilo norteamericano, con aire acondicionado, en el que se reúnen toda clase de subgrupos especializados en el canto, la administración de empresas, la educación de adultos o servicios de bienestar.

Al examinar la creciente variedad de recursos evangélicos para los nuevos sectores de empleados y profesionales de América del Sur, vale la pena subrayar la adaptabilidad de la religión evangélica. Siendo laica, física y abierta a las nuevas "visiones", simplemente puede adaptarse a cualquier nivel social. Así, la Iglesia Universal del Reino de Dios ha crecido hasta siete cifras en la ciudad y estado de Río, y tiene un estilo copiado de los negocios turísticos. Sus edificios más parecen cines que iglesias, y sus servicios incluyen programas de televisión. En diferentes tardes, los servicios se dedican a distintos propósitos: oraciones, curaciones o

exorcismos. La Iglesia posee grandes intereses en los medios de comunicaciones. Es evidente que están involucradas muchas personas de raza negra, y en el momento culminante de los servicios de exorcismo, la congregación se entrega a bailes de éxtasis. Su obispo declara que Jesús nunca fue pobre, puesto que empleaba a un contador (Judas), y los discípulos de hoy pueden esperar emular a su Maestro.

Un estilo completamente distinto de evangelismo ha evolucionado en la ciudad mexicana de Guadalajara, que es el centro de Luz del Mundo. Este grupo también declara tener adherentes en números de siete cifras, y administra todo un sector de la población nativa, con el beneplácito del gobierno local. Lo fundó durante la Guerra Civil un soldado que tuvo una visión, y ahora ofrece un amplio refugio para los creyentes, con toda clase de bienes y servicios.

Exactamente, ¿cómo es que los grupos evangélicos pueden surgir espontáneamente y adaptarse a cualquier capa social? Lo que sucede en la comuna de La Pintana, en la periferia de Santiago, constituye un caso muy ilustrativo. La Iglesia Católica Romana ha reclamado su papel tradicional construyendo una iglesia de gran tamaño y muy imponente en el centro, y proporciona algunos servicios sociales ejemplares. Pero la comuna en su totalidad está sembrada de iglesias evangélicas de todos tipos y estilos. La Pintana es un caso de espíritu empresarial y autoayuda evangélica en una escala sorprendente. Las viviendas son de bajo costo, limpias y básicas, con una red de servicios de buses y de comunicaciones proporcionados por la municipalidad. Al mismo tiempo, se dejan muchas cosas a la iniciativa de los habitantes del sector, y ello, evidentemente, incluye el proporcionarse una religión. Algunas de las mayores iglesias son Metodistas Pentecostales, pero hay docenas de edificios menores o viviendas convertidas en iglesias con nombres como "Voz en el Desierto", "Los Antiguos Caminos" o "Maestro de Galilea". Las investigaciones actuales en La Pintana, realizadas desde el Centro de Estudios Públicos, van enfocadas a las biografías de la población evangélica, que suelen incluir una experiencia inicial de curación por la fe, y al grado en que los creyentes suelen tener aspiraciones y planes concretos para crear sus propios negocios. En otras palabras, la pregunta allí es: ¿en qué medida el espíritu empresarial religioso está ligado a las tentativas de mejoría económica?

### **Temas más amplios**

Hay ciertos temas más amplios respecto de la fenomenal expansión del cristianismo evangélico en América Latina. Algunos de ellos se



relacionan con paralelos de otras regiones. Por ejemplo, es importante recordar que el sector más dinámico de la Iglesia Cristiana en el mundo ha tendido a ser evangélico y/o carismático. Sin embargo, este dinamismo se traslapa sólo parcialmente con la radiación cultural norteamericana. Si bien el cristianismo pentecostal carismático de Corea se encuentra en un área de radiación directa, no ocurre así en el del sur de la India y en África al sur del Sahara. Muchos observadores de estos fenómenos en el mundo relacionan su poder de expansión *directamente con las condiciones locales*, no con una manipulación desde el extranjero ni con la proporción de afiliados norteamericanos, ni siquiera con el personal y el dinero norteamericanos. Por ejemplo, ha habido una notable expansión del cristianismo evangélico en China, pero es un crecimiento subterráneo, separado de cualquier ayuda seria de los EE. UU. Al investigar la expansión en América Latina, el énfasis predominante debe hacerse en las condiciones locales que condujeron a tal resultado.

Otros temas se relacionan con la distribución del cristianismo evangélico en América Latina. Cualesquiera sean los orígenes históricos del cristianismo evangélico en sociedades no católicas, y sea cual sea el influjo de los misioneros después de mediados de siglo, hay pruebas avasalladoras de que el cristianismo evangélico puede expandirse, y lo hace, con o sin personal, dinero o control norteamericanos. De hecho, las numerosas misiones de fe, que envían una gran parte de los misioneros extranjeros, sólo dan cuenta de una pequeña proporción de los conversos. La dinámica de la expansión en Chile desde 1909, cuando se retiró la tutela estadounidense, ha estado casi enteramente en manos de chilenos y se ha producido en comunidades nativas, como la Iglesia Metodista Pentecostal. En cualquier caso, los portadores de la fe evangélica son latinoamericanos comunes y corrientes, no misioneros ni teleevangelistas. Una acelerada migración de ideas acompaña a la acelerada migración de personas.

Hay también paralelos que pueden trazarse entre la propia América Latina, en especial en las comunidades de base. Tal vez tanto las comunidades de base como los grupos evangélicos sean formas de movilización popular, las primeras con una referencia más externa y los últimos con una referencia más interna, aunque tal vez sólo una minoría de las comunidades de base esté totalmente politizada. Existe otra diferencia, y es que los grupos evangélicos son unas diez veces más numerosos. Pero aparte de estas diferencias obvias, ambas formas de movilización comparten muchas cosas en común. Son de los pobres, pero no de los más pobres. Constituyen una "clientela" en movimiento, que afirma su independencia contra las élites dominantes y las estructuras jerárquicas. Se interesan por las experiencias de

la vida diaria, la autoadministración y la participación personal. Se dirigen a las mujeres, especialmente a las que se encuentran en una situación doméstica aplastante; ofrecen educación; son poco inclinadas a la violencia; proporcionan una sensación de dignidad personal y de conciencia de sí.

En el caso de los grupos evangélicos, ellos están labrándose para sí un espacio social enteramente bajo su control, donde las personas comunes valen, dirigen y tratan de superarse. Es posible que estén contribuyendo a hacer realidad ese componente estándar de las democracias estables, una clase trabajadora y media baja "respetable", con ambiciones económicas y educacionales modestas pero realistas, y fuertemente interesada en un orden social y moral estable. Son prácticos y pragmáticos, más que teóricos, y tratan de reformar la sociedad cambiando las costumbres culturales. Por supuesto, este tipo de reformas tiene límites, y en todo caso los evangélicos son sólo una minoría, pero en muchas partes de la América Latina contemporánea bien puede parecer que el campo de la política está lejos de ser tan promisorio. Tal vez el ámbito religioso sea en este momento el que ofrece más esperanzas para intentar una reforma activa de las prácticas y una mutación del *ethos*. Después de todo, en América Latina la religión constituye el lenguaje más asequible y difundido para obtener consuelo y aliento. □

## **RETRATO DEL MOVIMIENTO EVANGELICO A LA LUZ DE LAS ENCUESTAS DE OPINION PUBLICA \***

**Arturo Fontaine Talavera y Harald Beyer**

El auge del evangelismo y la virtual ruptura de la unidad religiosa que ha habido en Latinoamérica desde la llegada de los españoles es hoy un tema ampliamente debatido. Este trabajo se basa en las encuestas de opinión pública CEP-Adimark realizadas en diciembre de 1990 y octubre de 1991. Representan el 47% de la población total que se concentra en las grandes ciudades del Norte, Centro y Sur del país. No incluyen población rural. Sus resultados, dado el margen de error, deben interpretarse como indicando sólo “tendencias”

Los investigadores concluyen que de cada cien chilenos, setenta y cuatro son católicos y dieciséis son evangélicos. Sólo uno de cada cuatro chilenos es observante en el sentido de que asiste al templo al menos una vez por semana. Por cada evangélico observante hay dos católicos observantes. En el estrato bajo hay un evangélico observante por cada católico observante. Uno de cada cuatro evangélicos adquirió su religión hace menos de diez años.

Los evangélicos observantes son más estrictos, en materias morales, que los católicos observantes y que el medio social al que pertenecen. En política tienden a ser más bien independientes y despolitizados.

---

\*Agradecemos los comentarios de Arturo Chacón, Carmen Galilea, Miguel González, David Martín y Roberto Méndez. Por cierto, la responsabilidad por lo escrito es sólo de los autores.

ARTURO FONTAINE TALAVERA. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile. M.A. y M. Phil. en Filosofía, Universidad de Columbia. Profesor, Instituto de Ciencia Política, Universidad Católica de Chile. Director del Centro de Estudios Públicos.

HARALD BEYER. Economista. Universidad de Chile. Investigador del Centro de Estudios Públicos y profesor de la Escuela de Economía y Administración, Universidad de Chile.

En materias de cultura económica tienden a vincular el éxito económico con la fe en Dios y atribuyen al alcohol una especial importancia a la hora de explicar las causas de la pobreza.

Esto último sugiere a los autores un tema de investigación para el futuro: el evangelismo chileno, la redefinición de la masculinidad y la reforma de la familia.

En la medida en que la *imago mundi* de los evangélicos se hace realidad (y parece que así ocurre), cabe esperar de ellos un estilo de vida ascético y severo en materias morales, una mayor movilidad relativa en términos sociales y económicos, y una actitud pacifista, democrática, independiente y apolítica en asuntos públicos que no tengan carga religiosa.

### Introducción

**E**l auge del evangelismo y la virtual ruptura de la unidad religiosa que ha habido en Latinoamérica desde la llegada de los españoles es hoy un tema ampliamente debatido. En los últimos años numerosas instituciones e investigadores se han preocupado de lo que se ha dado en llamar “el fenómeno evangélico”. Con esto se refieren al rápido crecimiento que han experimentado los cultos evangélicos en diversos lugares del mundo, en culturas tan distintas como las de Corea del Sur, Brasil, Guatemala o Haití. La literatura sociológica, especialmente la de sociología de la religión, ha dedicado muchas páginas a analizar esta situación. La Iglesia Católica tampoco ha estado ajena y son numerosos los estudios que ha realizado en la búsqueda de explicación a este hecho.

Chile no ha estado ajeno a este fenómeno de rápido crecimiento de las religiones evangélicas. Los antecedentes indican que en el lapso que va desde 1920 a 1970 la población evangélica creció de 1,44% a 6,18% de la población total (Véase Instituto Nacional de Estadísticas, Censos de Población, 1920 y 1970).

Lamentablemente, en el Censo de 1982 esta información no fue recogida. Sin embargo, los antecedentes disponibles a través de estudios de opinión pública indican que este porcentaje alcanza actualmente a un 16% de la población del país<sup>1</sup>. Con esta cifra Chile presenta una de las tasas más

---

<sup>1</sup> Véase Centro de Estudios Públicos, “Estudio Social y de Opinión Pública. Diciembre 1990”, *Serie Documentos de Trabajo*, 151 (febrero 1991). Este estudio es representativo de la población que habita en las ciudades de Santiago, Valparaíso, Viña del Mar, Antofagasta, Concepción y Talcahuano, las que concentran el 47% de la población del país. Véase también, Centro de Estudios Públicos, “Estudio Social y de Opinión Pública. Octubre 1991”, *Serie Documentos de Trabajo*, 170 (diciembre 1991).

altas de Latinoamérica, cuyo promedio se sitúa en torno al 10% de la población. La distribución de la población evangélica no es uniforme según estrato social; tiende a concentrarse en los estratos de menores recursos. Es así como en 1980 se estimaba que en Santiago, el porcentaje de la población de menores recursos que pertenecía a estos movimientos religiosos alcanzaba a un 15%<sup>2</sup>. En 1990 la población evangélica alcanzaría en este estrato, a un 23,8% del total<sup>3</sup>.

El movimiento evangélico en Latinoamérica no sólo ha sido materia de discusión en círculos religiosos y sociológicos, sino también políticos. A modo de ejemplo, pueden señalarse las últimas elecciones de Perú y Guatemala, en las cuales se plantea que los movimientos evangélicos fueron determinantes en las victorias de Alberto Fujimori y Jorge Serrano, respectivamente.

En Chile la probable dimensión política del movimiento evangélico no ha adquirido la significancia que en los países antes mencionados.

En general, la literatura destaca el apoliticismo del movimiento evangélico y atribuye su crecimiento a un conjunto de variables sociológicas y religiosas, y a características propias de estos movimientos. Entre éstas se señalan la anomia, producida por cambios sociales, estructurales y migraciones que lleva al individuo a una “búsqueda de comunidad”, la que sería ofrecida efectivamente por los movimientos evangélicos; su identificación con la idiosincrasia del país en el cual se desarrolla; la religiosidad popular de los países latinoamericanos, y simplicidad del mensaje<sup>4</sup>. Son muchas las causas que pueden explicar el crecimiento del protestantismo, pero “Quizás las condiciones óptimas para la expansión evangélica existen donde la Iglesia (Católica) ha sido seriamente debilitada y la cultura no ha sido secularizada...”<sup>5</sup>.

Como se señalaba anteriormente, Chile presenta una de las más altas tasas de evangélicos en Latinoamérica. Su crecimiento se acelera a partir de comienzo del presente siglo. Las primeras misiones sólo se restringieron a determinadas comunidades: los anglicanos a los anglosajones y, en menor medida, a los araucanos, mientras que los luteranos fueron activos entre los

---

<sup>2</sup> R. Poblete, C. Galilea y P. von Drop, *Imagen de la Iglesia y religiosidad de los chilenos* (Santiago: Centro Bellarmino, 1980).

<sup>3</sup> Centro de Estudios Públicos, febrero 1991, *op. cit.*

<sup>4</sup> Al respecto, véase R. Poblete y C. Galilea, *Movimiento Pentecostal e Iglesia Católica en Medios Populares*, (Santiago: Bellarmino, 1984). Acerca de la preocupación de la Iglesia Católica sobre el tema, véase P. Francisco Sampedro N., c.m. y otros, *Pentecostalismo, Sectas y Pastoral*, (Santiago: Comisión Nacional de Ecumenismo Area Eclesial; Conferencia Episcopal de Chile, 1989).

<sup>5</sup> David Martin, *Tongues of Fire*, (Oxford: Basil Blackwell, 1990), p. 24.

emigrantes alemanes. Estos movimientos predicán el Evangelio en grupos determinados.

La presencia del metodismo en Chile se inicia en 1878 a través del misionero norteamericano William Taylor, quien trabaja fundamentalmente en el Norte<sup>6</sup>. Taylor tiene interés por la educación. Funda el “Iquique English College”. Después el matrimonio La Fetra crea el “Santiago College”. Posteriormente surge el “Concepción College”. La estrategia pastoral consiste en fundar colegios para grupos medios y altos que sustentan a los pastores y les permiten ir creando congregaciones. Dan particular importancia a la educación de la mujer. Los presidentes liberales de fines de la época miran con buenos ojos el desarrollo de un movimiento protestante que ofrezca una alternativa a la formación religiosa católica.

El carácter popular del metodismo chileno se vincula estrechamente a la figura de Juan Canut de Bon, un hombre de ascendencia española y que fue hermano lego en la Compañía de Jesús. Canut de Bon, se hizo presbiteriano, luego regresó brevemente al catolicismo y finalmente se incorporó a la Iglesia Metodista. Se le conoce como médico naturista. Fue pastor en La Serena (1890) y luego en Concepción. Sus sermones fuertemente emotivos entusiasman y le abren el mundo popular al protestantismo chileno. Los templos son desbordados por los conversos. Se producen los primeros choques violentos que representan la respuesta de la intolerancia. Su espíritu misionero es el antecedente de la predicación callejera y de las procesiones que caracterizarán posteriormente el estilo de los “canutos”, término habitualmente empleado en Chile para designar a los evangélicos. Este protestantismo de carácter popular desarrolla gradualmente un estilo ritual carismático. Es así como se acuñará la expresión “samba canuta”.

Los metodistas oficiales miran estas expresiones de entusiasmo religioso con creciente distancia. En Valparaíso, el año 1909 se producirá la ruptura, siendo pastor de ese puerto Willis Hoover. Se funda así la “Iglesia Metodista Nacional”. Nellie Laidlaw, una mujer de dudosa reputación, se convierte y comienza a profetizar en asambleas poseídas por el Espíritu Santo, en servicios que causan extrañeza e incluso repudio por su carácter expansivo y tumultuoso. Ella y sus seguidores tienen un choque con la

---

<sup>6</sup> Hay mucho de la historia de los evangélicos chilenos que está por escribirse. Vale la pena consultar el libro de Ignacio Vergara, *El Protestantismo en Chile*, (Santiago: Editorial del Pacífico, 1962); W. C. Hoover, *Historia del Avivamiento Pentecostal en Chile*, (Valparaíso: Imprenta Excelsior, 1948). La breve reseña ha sido escrita a partir de la literatura sobre el tema y, principalmente, de las conversaciones sostenidas con los señores Raymond Valenzuela, Arturo Chacón y Arturo Valenzuela, a quienes agradecemos su colaboración.

policía el 12 de septiembre de 1909. Ese será el día de la separación. Esta iglesia chilena es la primera de Latinoamérica que se independiza de los metodistas norteamericanos<sup>7</sup>. Con ello se profundiza y expande el carácter autóctono y carismático de la tradición evangelista que iniciara Canut de Bon. En 1934 se produce una nueva división, esta vez entre la Iglesia Metodista Pentecostal y la Iglesia Evangélica Pentecostal. Ambas Iglesias son independientes, tanto desde un punto de vista religioso como financiero. Hay estimaciones según las cuales representarían actualmente alrededor del 90% de los evangélicos de Chile<sup>8</sup>.

El dinamismo de estos y otros grupos evangélicos análogos no deja de sorprender. Sólo en Santiago existirían alrededor de 1.150 lugares de culto evangélico, lo que se compara favorablemente con las aproximadamente 470 parroquias y capillas católicas<sup>9</sup>. Estos resultados son más impresionantes si se tiene en mente que un 74,2% de la población de Santiago se declara católica y sólo un 16% evangélica<sup>10</sup>.

Una pregunta siempre latente desde el ensayo de Max Weber sobre ética protestante y surgimiento del capitalismo moderno ha sido la que se refiere al papel que los factores culturales juegan en el desarrollo económico. En resumen, la tesis al respecto afirma que existirían ciertos patrones culturales o “grupos” culturales que harían más fácil el desempeño del capitalismo y, por consiguiente, el logro de progreso económico. El clásico al respecto es el libro de Max Weber *La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo* (1904-1905). Más recientemente, Peter Berger, en *The Capitalist Revolution* y David Martin en *Tongues of Fire*<sup>11</sup> reaniman la pregunta weberiana. Este último se ocupa de la tercera oleada protestante: el pentecostalismo.

¿Qué relevancia tiene esto para Latinoamérica? ¿Es funcional al enraizamiento del capitalismo en Latinoamérica el crecimiento experimentado por el pentecostalismo? ¿Qué impacto tiene el evangelismo en la conducta económica de las personas? ¿Cabe esperar de los pentecostales una mayor movilidad social? Al respecto la afirmación de Peter Berger “¿Max Weber goza de buena salud y vive en Ciudad de Guatemala!<sup>12</sup>” es muy provocativa.

---

<sup>7</sup> Véase David Martin, *op. cit.*, pp. 29-30.

<sup>8</sup> Juan Guillermo Prado, *El Mercurio*, noviembre 2, 1980.

<sup>9</sup> Véase Carmen Galilea, *Lugares de culto religioso en Santiago*, (Santiago: CISOC-Bellarmino, 1988).

<sup>10</sup> Centro de Estudios Públicos, *op. cit.*

<sup>11</sup> Peter Berger, *The Capitalist Revolution*, (New York: Basic Books, 1986.). David Martin, *op. cit.*

<sup>12</sup> Peter Berger, «Observaciones acerca de la cultura económica», *Estudios Públicos*, 40 (Primavera 1990), p. 26.

Weber escribió, fundamentalmente, acerca de la praxis calvinista y de su contribución (no intencional) al desarrollo del espíritu del capitalismo. Más exactamente: Weber contrasta el catolicismo y el luteranismo por un lado, y el calvinismo, el puritanismo y el metodismo por otro. La diferencia tiene que ver con la idea del perdón versus la idea de los actos como signos de gracia. En el primer caso, la posibilidad del perdón permite una recurrencia del pecado. En el segundo, la vida del cristiano expresa el favor divino y la salvación, y el pecado, el poder del demonio y la condenación. En el primer caso hay caídas y recuperaciones sucesivas, actos de vicio y de virtud, que se pesan el día del Juicio. Para Weber, aunque en el luteranismo no salvan las obras sino que la fe, siempre es posible reconquistar la gracia a través de la contrición.<sup>13</sup> En cambio, en el calvinismo se trata de lograr un estado permanente de perfección ascética que indique el sello de la gracia en ese cristiano, es decir, un estar predestinado a la salvación eterna. La pérdida de ese estado es señal de condenación. Las obras del cristiano hablan de la obra de Dios, transmiten su presencia. El calvinista, en tal sentido, crea con su conducta la convicción de su propia salvación. El status del pecador cambia y se degrada. En el primer caso puede haber, y de hecho hay muchas veces, ascetismo intramundano, conducta racional y autocontrol. En el segundo, ese mismo ascetismo adquiere un carácter sistemático y unificador de la vida entera. De allí su mayor estrictez y severidad. Para el calvinista existe “la necesidad de probar la fe propia en la actividad mundana”.<sup>14</sup> Su “conciencia de la gracia divina del elegido y del santo no iba acompañada por una actitud de simpatía y comprensión hacia el pecado del vecino, basada en la conciencia de la propia debilidad, sino que, más bien, por el odio y el desprecio hacia quien es un enemigo de Dios que lleva en sí los signos de la condenación eterna”.<sup>15</sup>

Es posible que Weber haya exagerado la importancia de la concepción teológica en la vida práctica de los cristianos. La discusión de su teoría, por cierto, no es tema de este trabajo. En todo caso, a su juicio, ese *ethos* ascético por él descrito tuvo un efecto fundamental en el desarrollo de la forma de vida que dio impulso inicial al capitalismo. Y ese efecto fue reprimir “el gozo espontáneo de la vida y todo lo que él puede ofrecer”.<sup>16</sup> En lugar de ese “gozo espontáneo” el *ethos* protestante ofreció el valor del

---

<sup>13</sup>Max Weber, *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp. 117 y 126.

<sup>14</sup>Max Weber, *op. cit.*, p. 121.

<sup>15</sup>Max Weber, *op. cit.*, p. 122.

<sup>16</sup>Max Weber, *op. cit.*, p. 166.



trabajo metódico, el orden sistemático, el autocontrol racional, la abstención de los placeres y de las diversiones, tales como el alcohol, el juego o el deporte en cuanto éste fuera un placer o una recreación. Al mismo tiempo, legitimó tanto la adquisición de la riqueza como fruto de esa vocación humana por el trabajo, como la conservación cuidadosa y atenta de la misma. Esto afectaría tanto el *ethos* del trabajador como el del empresario.

A juicio de Weber, aunque la noción de predestinación calvinista se debilita, varias denominaciones protestantes, como el metodismo, desarrollan algo equivalente en cuanto a su función. “La revitalización del metodismo creó, entonces, sólo un suplemento a la doctrina pura de las obras, una base religiosa para la conducta ascética después que la doctrina de la predestinación había sido abandonada. Los signos de la conducta que constituían los medios necesarios para aquilatar una conversión verdadera, incluso su condición, como dice Wesley ocasionalmente, fueron en verdad los mismos que los del calvinismo”.<sup>17</sup>

Elie Halévy, en su obra *Inglaterra en 1815* confiere al metodismo un papel muy importante en la configuración de la mentalidad predominante en la Inglaterra moderna. En el mundo inhumano de los mineros del carbón de la época, estima que “la sola influencia capaz de contrarrestar esa degradación debe hallarse en las repentinas explosiones de entusiasmo religioso. Fue en las minas de carbón en Bristol y Newcastle donde los sermones de Whitefield y Wesley obtuvieron sus primeras victorias. Durante los sesenta años que precedieron a nuestra fecha (1815) el metodismo fue la única fuerza realmente civilizadora que operó entre los mineros, ya fuese en Durham o en Cornwell”.<sup>18</sup> Halévy atribuyó al metodismo no sólo un efecto “civilizador” entre los más pobres y desamparados, sino que les imprimió, en su opinión, a los ingleses su característico estilo político conservador y moderado, proclive a la libertad, pero dentro del orden. El jacobinismo y el espíritu revolucionario encontraron en el metodismo su más eficaz diluyente.<sup>19</sup>

¿Vale algo de esto para el pentecostalismo latinoamericano? La tesis de David Martin es que sí. Respecto del pentecostalismo chileno, la teoría más establecida es la de Christian Lalive D’Epinay, cuyo estudio es referencia obligada sobre el tema.<sup>20</sup> Su investigación se basa en documentos pasto-

---

<sup>17</sup> Max Weber, *op. cit.*, p. 143.

<sup>18</sup> Elie Halévy, *England in 1815*, (London: Ernest Benn Limited, 1ª Edición 1913, edición citada 1949), p. 263.

<sup>19</sup> Acerca del metodismo y su relación con el pentecostalismo, véase David Martin, *op. cit.* especialmente capítulos 2 y 11.

<sup>20</sup> Christian Lalive D’Epinay, *El refugio de las masas; Estudio sociológico del protestantismo en Chile*, (Santiago: Editorial del Pacífico, S.A., 1968).

rales, periodísticos y otros, múltiples entrevistas, observaciones participantes y una encuesta por cuestionario a pastores pentecostales, pastores de otras denominaciones y estudiantes de teología (estos dos últimos como grupos de referencia). La mayoría de las preguntas quiere averiguar la actitud de los pastores *vis-à-vis* a la política. “Nos proponíamos estudiar por este medio los temas siguientes: concepción del papel y de la función pastoral, visión de la sociedad (del ‘mundo’) y percepción de las otras denominaciones cristianas”.<sup>21</sup> Los pastores encuestados correspondieron a los de las provincias de Santiago, Concepción y Cautín.

Para Lalive D’Epinay el evangelismo en Chile reproduce la estructura tradicional de la hacienda entre los trasplantados del campo a la ciudad, sustituyendo el patrón por el pastor, aparta a los pobres de la acción política haciéndolos conservadores y pasivos ante la autoridad, y no tiene efectos apreciables en cuanto a movilidad social y espíritu proclive al desarrollo del capitalismo. Se trata, por tanto, de una religiosidad popular profundamente alienante, pero expresiva, a su modo, del descontento social: “La promesa social del pueblo chileno recibe con el marxismo un contenido político y ateo, y con el pentecostalismo un contenido apolítico y religioso. Ese último anuncia un Reinado de Dios inminente, el primero trabaja por un reino de los hombres inmanente”.<sup>22</sup>

La idea de Lalive D’Epinay acerca de la supervivencia de las relaciones propias de la hacienda ha suscitado particular interés y es, quizás, uno de los aspectos más sugerentes de su obra. Según Lalive D’Epinay, “en el momento en que se desmorona uno de los bastiones de la tradición (el sistema social familista y paternalista que prospera plenamente en la gran hacienda), en ese mismo momento surge la comunidad pentecostal. Esta, sin contradicción posible, llena un vacío, permitiendo al individuo integrarse a un grupo; pero al mismo tiempo se organiza a imagen del antiguo modelo. Hace imposible a sus fieles, por este mismo hecho, participar directamente y como seres responsables en la sociedad moderna que procura emerger. En otras palabras, si el pentecostalismo desenajena al individuo en un principio, puesto que le permite superar su desarraigamiento y su soledad, ofreciéndole la entrada en un grupo organizado y protector, la comunidad pentecostal se enajena a sí misma y en un segundo paso ‘reenajena’ a sus miembros, puesto que ella quiere ser ajena al mundo y hace así a sus fieles realmente ajenos a la sociedad”.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 20.

<sup>22</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 276.

<sup>23</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 165.

El impacto político del evangelismo es nítidamente la pasividad: “El pentecostalismo enseña a sus adeptos la huelga sociopolítica pasiva, limitada por el mandamiento de la sumisión a las autoridades. En sus formas sociales, se presenta como una reconstitución especializada (puesto que es puramente religiosa) de una sociedad moribunda; como el heredero de las estructuras del pasado, más que como el precursor de la sociedad emergente. Estos componentes hacen del pentecostalismo, en último análisis, una fuerza del orden más que un elemento de progreso; un defensor del *statu quo*, y no un promotor del cambio. Ahí se encuentra uno de los elementos más sorprendentes —y, para emitir un juicio personal, más lamentable— del pentecostalismo. Este, compuesto de fieles pertenecientes a las capas populares chilenas, desarrolla en ellos una mentalidad que los lleva a alinearse al lado del conservantismo”.<sup>24</sup>

En materia económica, la tesis del autor en cuestión es que “el signo visible de la elección no es el éxito material, sino el éxito en el anuncio del mensaje y de la regeneración moral”.<sup>25</sup> “El protestantismo, acaso también por un fenómeno de simbiosis con la cultura sudamericana tradicional, que no ve en el trabajo y en el progreso el *summum* de la vida humana, no parece introducir de manera sensible una nueva ética del trabajo. Este último no adquiere en Chile un valor religioso, sino que permanece como valor mundano ... Así pues, al contrario de la ética puritana del protestantismo anglosajón de los siglos XVII y XVIII, la ética del protestantismo chileno no parece ofrecer correspondencia evidente con el espíritu pionero”.<sup>26</sup> Lalive D’Epinay tampoco cree que la abstención de consumo por parte de los evangélicos les permita ahorrar, y declara que, en su opinión, no hay estudios que permitan apreciar un efecto de movilidad social. En el capítulo 6 de este trabajo, referido a la cultura económica, volveremos sobre este tema.

En suma, el evangelismo representa, entonces, un amparo, un “refugio” que permite la fuga del mundo. Para usar una expresión de Weber, se trataría de “una fuga ascética del mundo” en oposición al “ascetismo intramundano” de la tradición calvinista. Puesto en términos de Marx, la religión evangélica sería una forma de alienación, un “opio del pueblo”.

La tesis de David Martin es que el pentecostalismo, pese a sus peculiaridades, está jugando en Latinoamérica un papel análogo al del metodismo en Inglaterra. No niega que haya en él resonancias de la hacienda

---

<sup>24</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 180.

<sup>25</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 188.

<sup>26</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 189.

tradicional, ni que los pastores sean a la vez autoritarios y paternos como el antiguo patrón. Sin embargo, cree que en esos templos se están “moldeando individuos con cierto sentido de su propia personalidad y con capacidad de elegir” y que probablemente están “aptos para una reforma capitalista de desarrollo”.<sup>27</sup>

Martin encuentra viva en los evangélicos “la ética protestante”, puesto que “la disciplina y la sobriedad se abrazan en la vida ordinaria con el mismo vigor con que se logran el éxtasis y el alivio en la esfera del culto”.<sup>28</sup> Donde Lalive D’Epinay ve un “refugio”, Martin ve, más bien, una escuela para la transformación de la vida, semejante a los antiguos monasterios, gracias a cuyas reglas y rigores y a su separación del mundo, es posible lograr una ruptura radical con el mundo del pecado y el renacimiento en la vida de la gracia. En su opinión “es evidente que el pentecostalismo (así como otras formas de evangelismo) habilita a muchos de sus seguidores para lograr un poder sobre sus vidas que puede simultáneamente infundir en ellos la posibilidad de un ‘mejoramiento’ y de obtener nuevos bienes de toda clase, espirituales y materiales, y también ponerlos en contacto con cargas y descargas espirituales embebidas profundamente en las culturas autóctonas, sean ella negras, indígenas o hispánicas”.<sup>29</sup> En conclusión, “la religión evangélica y el progreso económico ‘frecuentemente’ van juntos y cuando eso ocurre parecen mutuamente apoyarse y ‘reforzarse’ el uno y el otro”.<sup>30</sup>

En pocas palabras, este es, hoy por hoy, el estado de la discusión.

Lo relevante, por consiguiente, es saber si los movimientos evangélicos que brotan hoy en Latinoamérica se emparentan con aquellos herederos de Calvino descritos en las páginas del libro de Max Weber. Es decir, si los nuevos evangélicos encarnan los valores de laboriosidad, disciplina, orientación hacia el futuro, fuerte sentido de responsabilidad y un marcado individualismo que caracterizaron a la cultura protestante según Weber. ¿Puede afirmarse que el entusiasmo religioso que se observa hoy en los templos evangélicos y se traduce en sanidades divinas, exorcismos, testimonios de conversión interrumpidos por explosiones de llanto, trances, danzas sagradas, dones de lengua y milagros por doquier,<sup>31</sup> representa una nueva

---

<sup>27</sup> David Martin, *op. cit.*, p. 231.

<sup>28</sup> David Martin, *op. cit.*, p. 203.

<sup>29</sup> David Martin, *op. cit.*, p. 204.

<sup>30</sup> David Martin, *op. cit.*, p. 206.

<sup>31</sup> Acerca del culto y la vida de los pentecostales chilenos, véase Carmen Galilea, *El pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios*, (Santiago: Centro Bellarmino-CISOC, 1990). Acerca de la historia y fuentes teológicas del pentecostalismo, véase Walter Hollenweger, *El*

expresión del “ascetismo intramundano y sistemático” que vio Weber? Para estos propósitos, quizás más pertinente que el libro ya citado, sea su ensayo “Las Sectas Protestantes y el Espíritu del Capitalismo”. El punto que al respecto debe tenerse presente es el siguiente: “no es la ‘doctrina’ de una religión, sino que la forma de la conducta ética sobre la cual se basan las ‘recompensas’ lo que importa. Estas recompensas operan a través de la forma y condición de los respectivos bienes de salvación. Y tal conducta constituye el *ethos* específico de ‘uno’ en el sentido sociológico de ese término”.<sup>32</sup>

El enfoque weberiano no implica que el *ethos* protestante sea el único capaz de sustentar un capitalismo exitoso. Hay equivalentes funcionales en otras formas de vida. Martin sostiene que “los católicos ‘pueden’ ser ‘moralmente’ muy ‘protestantes’, especialmente en los países más católicos: la República de Irlanda, España y Colombia”.<sup>33</sup> Por cierto, desde que Weber escribió ha corrido mucha agua bajo los puentes. El catolicismo de hoy, en muchos aspectos, no es el de esa época. El énfasis puesto por la Encíclica *Laborem exercens* en el trabajo como vocación esencial del hombre (e incluso de Dios), y no como castigo o consecuencia del pecado original, es parte de un proceso de profunda reflexión acerca del *ethos* católico y la actividad económica.

Tampoco creía Weber en una relación de dependencia intrínseca entre capitalismo y ascetismo intramundano. De hecho, no creía ya que el *ethos* protestante tuviese verdadera fuerza en el capitalismo norteamericano de su tiempo, por ejemplo. El punto central es que en el período fundacional del capitalismo, su establecimiento y acumulación inicial, el buen aprovechamiento de su movilidad y oportunidades, la conservación industriosa de la riqueza, y su legitimación social, son facilitados por un *ethos* ascético, intramundano y sistemático. Y uno de los puntos psicológicos de Martin es que el pentecostalismo popular, en virtud de las descargas emocionales y arranques de inspiración que tienen lugar dentro del templo durante el culto, contrabalancea el rigor del método ascético que impera fuera del templo.

Entonces, en general, ¿a qué responde el evangelismo? ¿Qué necesidad llena en el mundo latinoamericano y, en particular, en la sociedad

---

*pentecostalismo*, (Buenos Aires: Asociación Editorial La Aurora, 1976). La edición original en inglés fue publicada en Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1972.

<sup>32</sup>Max Weber, “The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism” en *H.H. Gerth and C. Wright Mills: From Max Weber: Essays in Sociology*, (Oxford University Press, [1ª Edición 1946] Edición 1979), cap. 12, p. 302 y sigs.

<sup>33</sup>David Martin, *op. cit.* p. 82.

chilena de hoy? ¿De qué manera y por qué afecta el modo de pensar de las personas que se unen a él?

Estas interrogantes no podrán ser analizadas en este estudio de corte cuantitativo. Sólo esperamos que sirva de antecedente preliminar y que motive investigaciones más exhaustivas, en particular, de tipo cualitativo que puedan hacerse cargo de cuestiones más de fondo. Este trabajo, aparte de cuantificar el fenómeno del evangelismo urbano chileno, aporta un mapa de las opiniones religiosas, morales, de cultura económica y políticas del pueblo pentecostal en contraste con las del resto de la población. De este modo se quiere contribuir a aquilatar el peso que tiene para alguien “comenzar a caminar en el Evangelio”. Los últimos datos censales son de 1970, ya que posteriormente se dejó de empadronar a la población según religión. Nuestra encuesta representa a la población de las grandes ciudades en las que se concentra el 47% de la población total del país. A diferencia de la encuesta de Lalive D’Epinay, se han recogido las opiniones del pueblo evangélico y no sólo de sus pastores.<sup>34</sup>

## 1. Consideraciones metodológicas

Los datos que se entregan más adelante fueron recogidos entre los días 7 y 28 de diciembre de 1990 a través de un cuestionario aplicado a 1.185 personas, de 18 años y más, de los centros urbanos de Antofagasta, Valparaíso y Viña del Mar, Gran Santiago, Concepción y Talcahuano. En estos lugares habita el 47% de la población del país. El propósito de la investigación, llevada a cabo en la fecha antes mencionada, era conocer, precisa y confiablemente, las preocupaciones, inquietudes y valoraciones de una proporción importante de los chilenos respecto de temas políticos, económicos y sociales.

La selección de los entrevistados se realizó a través de un muestreo trietápico probabilístico y aleatorio, en el cual no hubo reemplazo de ninguna especie. Las respuestas obtenidas en dicho estudio representaban con más o menos 3,5 puntos porcentuales, a un nivel de confianza del 95%, las actitudes y percepciones de la población hacia los temas incluidos en el

---

<sup>34</sup> Estudios anteriores como los de Portes (1968); Behrman (1969); Aldunate (1970); CIDU (1971) y Tennekes (1971) no son aleatorios como el que aquí presentamos, sino dirigidos a grupos específicos definidos apriorísticamente. Acerca de estos trabajos, véase Hans Tennekes, *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*, (Amsterdam: Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam e Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte, CIREN, 1985).

estudio.<sup>35</sup> Cabe hacer notar que el nivel de desagregación utilizado en este estudio, aquél de religión y frecuencia de asistencia a la iglesia simultáneamente, tiende a aumentar el error muestral; se ha estimado que éste alcanza a +/- 6 puntos porcentuales, por lo cual “es conveniente que los resultados que aquí se presentan sean interpretados por el lector como tendencias”.

Una segunda encuesta CEP-Adimark realizada entre los días 27 de septiembre y 22 de octubre de 1991 incluyó también preguntas políticas, económicas, morales y religiosas y que permiten hacer un análisis por religión. Se entrevistó a 1.206 personas, mayores de 18 años, residentes en Antofagasta, Valparaíso, Viña del Mar, Concepción, Talcahuano y el Gran Santiago. Se trata de una encuesta que por el universo que representa y sus características metodológicas es enteramente análoga a la anterior. En este trabajo se emplean los resultados de ambos estudios.

Finalmente, debe señalarse que se han agrupado todos los grupos evangélicos, lo que impide establecer diferencias al interior de ellos, especialmente de los pentecostales. Esto no parece grave si se tiene en cuenta que teológicamente no presentarían diferencias fundamentales.<sup>36</sup>

## 2. Radiografía del movimiento evangélico<sup>37</sup>

A continuación se presentan algunos antecedentes que nos permitirán interiorizarnos de las principales características sociodemográficas del movimiento evangélico. En todos los cuadros se ha optado por comparar el perfil de este grupo con el de los católicos. La población relevante para nuestro estudio, sin embargo, no es aquella que espontáneamente se dice católica o evangélica, sino que aquella que perteneciendo a estas religiones es observante. Se ha definido como católicos y evangélicos observantes a aquellos entrevistados que, identificándose con alguna de estas religiones, señalan asistir a la iglesia o practicar su culto a lo menos una vez por semana. La primera interrogante que surge en el estudio del movimiento

---

<sup>35</sup> Un análisis más detallado de la metodología y el cuestionario empleado en este estudio se encuentra en: Centro de Estudios Públicos, *op. cit.*, pp. 4-24.

<sup>36</sup> Las Iglesias que conforman lo que se entenderá por evangélicos en este estudio son las siguientes: Evangélica Pentecostal (7,7%); Metodista Pentecostal (3%); Adventista, Bautista, Metodista y quienes marcaron “otra Iglesia Cristiana” (menos del 2% cada una). Bajo el concepto “otras religiones” se agrupó a los Testigos de Jehová (2%); Mormones (1,1%); y otras religiones no cristianas, Luteranos, Anglicanos, y Judíos (menos de 1% cada uno). Estas cifras corresponden al estudio de octubre de 1991.

<sup>37</sup> Para la encuesta CEP-Adimark de diciembre de 1990 se emplea la denominación 1, mientras que para la de octubre de 1991 se utiliza la denominación 2.

evangélico es aquella referida a su tamaño relativo. La respuesta la encontramos en el Gráfico N° 1.1.

GRAFICO N° 1.1 ¿PODRÍA USTED DECIRME LA RELIGIÓN O IGLESIA A LA QUE PERTENECE O SE SIENTE MÁS CERCANO?

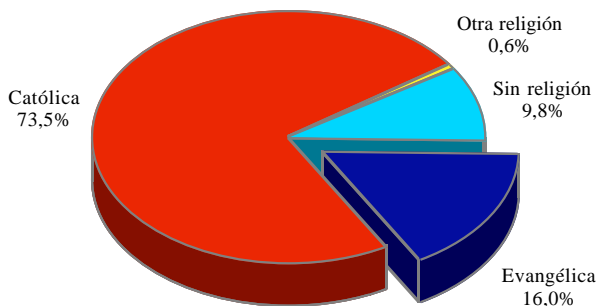
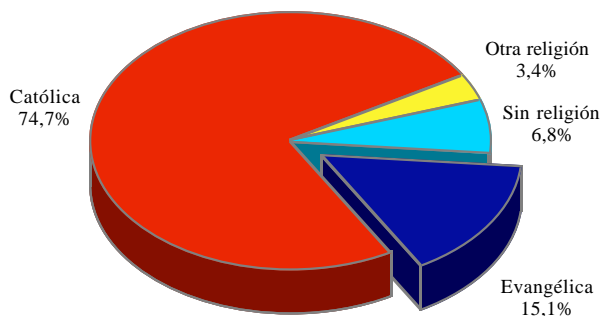


GRAFICO N° 1.2 ¿PODRÍA USTED DECIRME LA RELIGIÓN A LA QUE PERTENECE O SE SIENTE MÁS CERCANO?



Entre el 15 y 16% de la población declara sentirse más cercano a algún movimiento evangélico. Llama la atención el número relativamente alto de personas que señalan no identificarse con ninguna religión.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> Esta cifra es concordante con estimaciones anteriores. Véase Humberto Lagos y Arturo Chacón, *Los evangélicos en Chile: Una lectura sociológica*, (Ediciones Literatura Americana Reunida, Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, 1987), en especial p. 33 y David Martín, *op. cit.* p. 51.



Un antecedente importante y necesario en el estudio de las religiones en Chile lo constituye la frecuencia con la que asisten a la iglesia o practican su culto los distintos grupos religiosos. Este permite identificar a la población observante.

GRAFICO N° 2.1 ¿CON QUÉ FRECUENCIA ASISTE USTED A LA IGLESIA O PRACTICA SU CULTO?

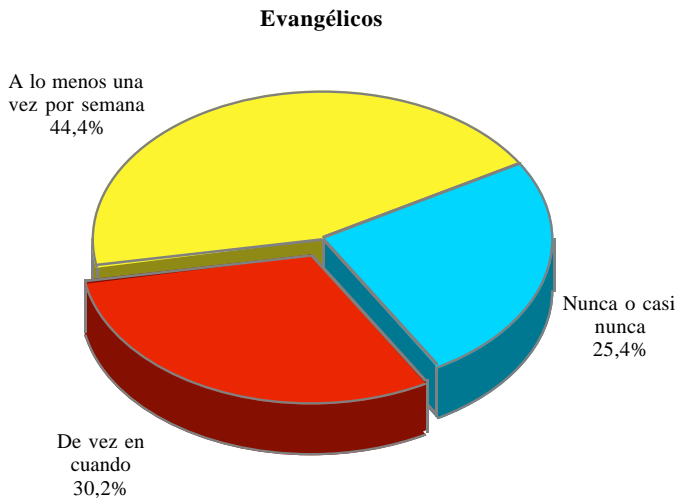
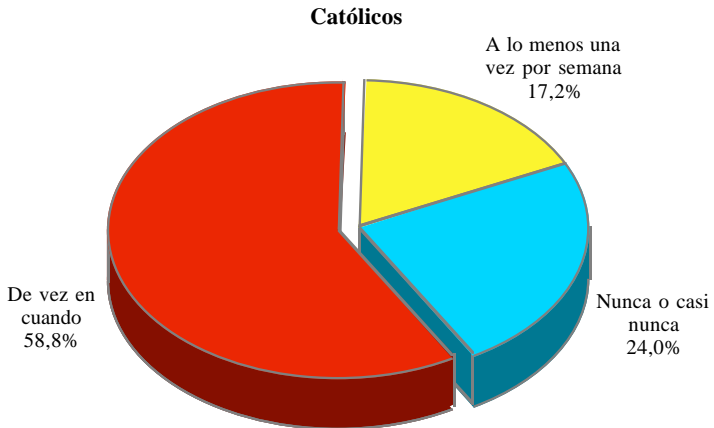
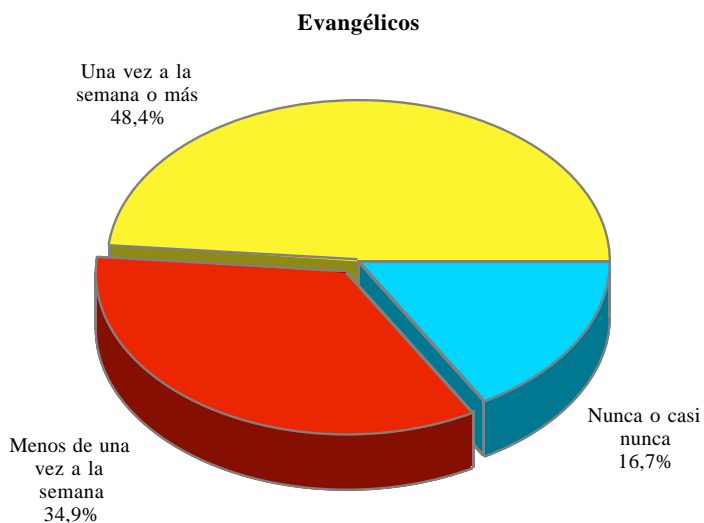
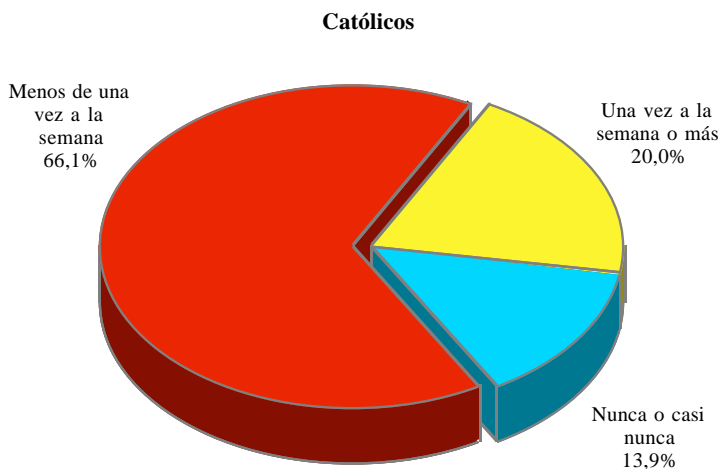


GRAFICO N° 2.2 ¿CON QUÉ FRECUENCIA ASISTE USTED A LA IGLESIA O PRACTICA SU CULTO?

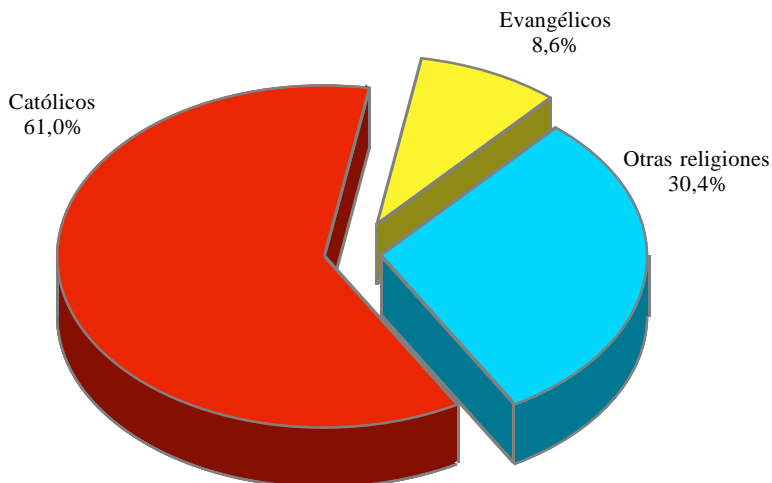


Respecto de diciembre de 1990, se observa en esta medición, tanto en el caso de los católicos como de los evangélicos, un porcentaje levemente superior de personas que señalan asistir a la iglesia o practicar su culto por lo menos una vez por semana.

En el caso de la población que se declara católica, entre 17 y 20% asiste por lo menos una vez a la semana a la iglesia. En el caso de los evangélicos este porcentaje más que se duplica 44,4 - 48,4%. En este sentido, el grado de compromiso de este último grupo con su iglesia es mucho mayor que el de los católicos.

En el Gráfico N° 3.2, se refleja el origen religioso de los observantes. Se aprecia que entre los observantes un 61% es católico y un 30,4 es evangélico. El resto de los observantes se integra por personas de otras religiones.

GRAFICO N° 3.2 RELIGIÓN DE LOS OBSERVANTES



En Chile encontramos, entonces, que por cada dos católicos observantes existe un evangélico observante.

Un hecho de interés, y que contribuye a la configuración del perfil de los grupos evangélicos, es aquel referido al momento en el que sus integrantes “adoptan” la religión que profesan. En el cuadro siguiente se puede observar que una proporción importante de los evangélicos ha adquirido su religión sólo en el último tiempo. Una cifra superior al 60% de los evangélicos adquirió su religión en alguna etapa de su vida posterior al nacimiento, lo que contrasta fuertemente con la experiencia de los católicos.

CUADRO N° 1.1 ¿USTED TIENE SU RELIGIÓN ACTUAL ... ?

	Total	Católico	Evangélico
Desde niño	77,6	94,8	38,1
Hace más diez años	8,0	2,6	5,7
Hace menos de diez años	6,6	2,2	25,6

Un importante 25% de los evangélicos ha adquirido su religión hace menos de diez años, lo que indica crecimientos significativos a partir de grupos que profesaban otras religiones. De hecho, en 1988 en Santiago un 35,2% de los evangélicos declaraban haber pertenecido anteriormente a otra religión o iglesia. En todos los casos dicha religión había sido la católica.<sup>39</sup> El movimiento pentecostal ha logrado, entonces, penetrar la base católica y producir una conversión significativa, siendo el fenómeno de la conversión lo que explica en un grado importante el crecimiento del pentecostalismo. La evidencia indica que este fenómeno ha ocurrido principalmente en los sectores de menores ingresos, pero que también ha sucedido en personas de ingresos medios.

La distribución del movimiento evangélico al interior de los distintos estratos de la población no es homogénea. Tienden a concentrarse en el nivel socioeconómico de menores recursos, tal como se aprecia en el cuadro siguiente.

CUADRO N° 2.1 RELIGIÓN SEGÚN NIVEL SOCIOECONÓMICO

	Total	Alto	Medio	Bajo
Católica	73,6	95,0	78,6	60,9
Evangélica	16,0	1,6	12,5	24,8
Ninguna	9,8	3,5	8,5	12,9

CUADRO N° 2.2 RELIGIÓN SEGÚN NIVEL SOCIOECONÓMICO

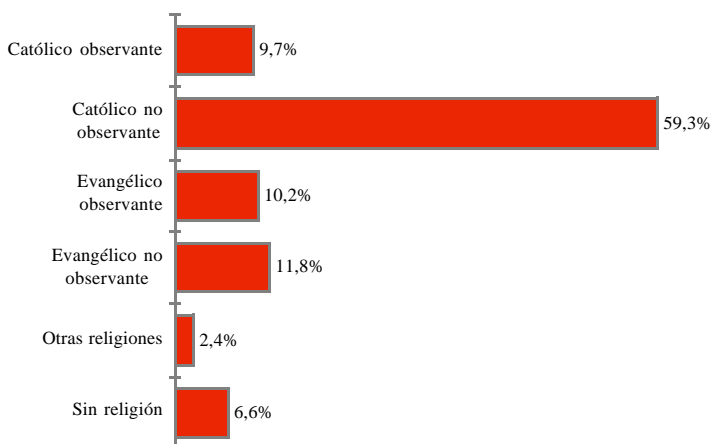
	Total	Alto	Medio	Bajo
Católica	74,7	93,4	75,2	69,0
Evangélica	15,1	3,6	12,8	22,0
Ninguna	6,6	2,9	7,2	6,6

<sup>39</sup> Véase Centro de Estudios Públicos, "Estudio Social y de Opinión Pública. Abril-mayo 1988", *Serie Documentos de Trabajo*, 102 (junio 1988), pp. 132-133.

A pesar de que se observan algunas diferencias entre ambos estudios en la distribución por religión de los sectores de bajos ingresos, la tendencia es clara. Entre las personas de menores recursos se encuentra la mayor proporción de personas que señalan pertenecer a algún culto evangélico. El evangelismo es una religión de pobres. En los sectores de ingresos medios, si bien la proporción de personas que pertenece a alguna religión evangélica es inferior a la de los sectores de bajos ingresos, hay un no despreciable 12,5% de evangélicos.

Interesante resulta el Gráfico N° 4.2 que muestra que en el sector de bajos ingresos existe igual número de católicos y evangélicos observantes.

GRAFICO N° 4.2 RELIGIÓN DEL NIVEL SOCIOECONÓMICO DE MENORES INGRESOS



A pesar de que en los sectores de menores ingresos existe una población que se declara católica tres veces mayor que la que se declara evangélica, el número de católicos y evangélicos observantes es muy similar, alcanzando el 10% de este estrato. Entre los pobres, hay un evangélico observante por cada católico observante.

Este estudio, como ya se ha señalado, pretende centrarse sólo en los católicos y evangélicos observantes, es decir en aquellos que asisten a la iglesia o practican su culto por lo menos una vez a la semana. Esta definición no es arbitraria, ya que tanto la Iglesia Católica como las iglesias evangélicas les exigen a sus fieles asistir a la iglesia o practicar el culto a lo menos una vez por semana. Aplicando esta definición y recogiendo los antecedentes presentados más arriba se observa que la distribución “real” de la población por religión es la reflejada en el gráfico siguiente.

GRAFICO Nº 5.1 DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN SEGÚN RELIGIÓN Y OBSERVANCIA

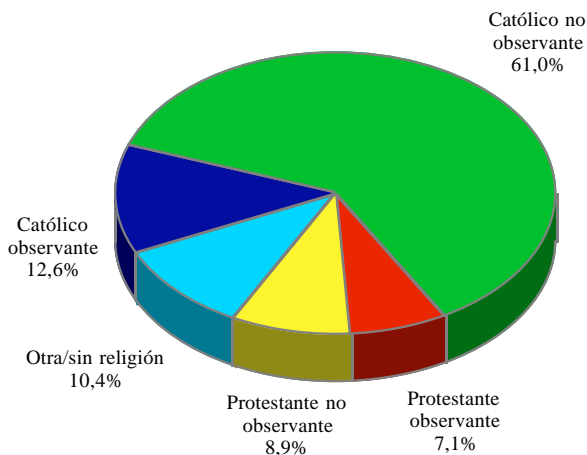
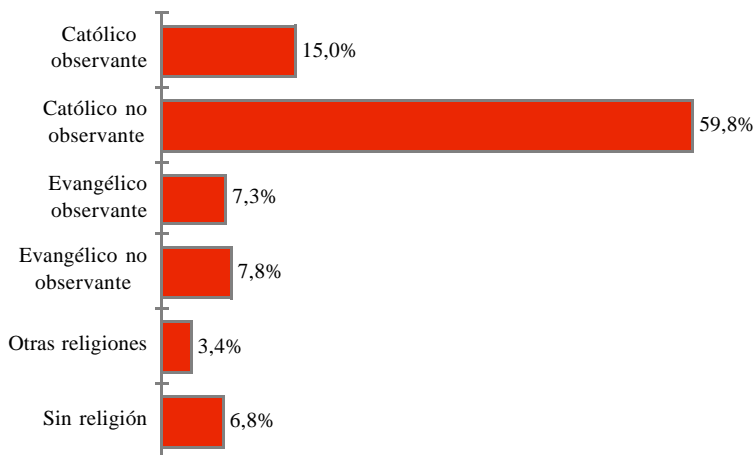


GRAFICO Nº 5.2 DISTRIBUCIÓN DE LA POBLACIÓN SEGÚN RELIGIÓN Y OBSERVANCIA



A partir de estos gráficos se desprende que alrededor del 14% de la población de Chile es católica observante y el 7,3% es evangélica observante, acortándose significativamente la distancia entre ambas religiones en términos de población adherente (74% versus 15,0%-16%, aproximadamente). En lo que sigue, el análisis se centrará en estos grupos, es decir, en los evangélicos y católicos observantes.

Un primer aspecto a incluir en un estudio que tiene como finalidad establecer un perfil preliminar del movimiento evangélico se refiere al sexo de sus integrantes. El cuadro siguiente es ilustrativo al respecto.

CUADRO N° 3.1 DISTRIBUCIÓN POR SEXO

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Católicos no observantes	Evangélicos no observantes	Ninguna
Masculino	44,6	30,4	29,0	46,0	54,4	54,5
Femenino	55,4	69,6	71,0	54,0	45,6	45,5

CUADRO N° 3.2 DISTRIBUCIÓN POR SEXO

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Católicos no observantes	Evangélicos no observantes	Ninguna
Masculino	47,3	43,6	31,3	49,8	46,1	48,9
Femenino	52,7	56,4	68,7	50,2	53,9	51,1

Los grupos observantes evangélicos son, en ambas mediciones, en una proporción 2,3 a 1 mujeres. Los católicos observantes, en cambio, presentan algunas diferencias entre ambos estudios. En diciembre de 1990 la proporción de mujeres era mayor que en octubre de 1991, aunque se mantiene la tendencia de una mayor proporción de mujeres que hombres respecto de la población. Los católicos no observantes, por su parte, presentan en ambos estudios una distribución por sexo como la de la población. Los evangélicos no observantes y los que no profesan ninguna religión, que en diciembre de 1990 aparecían con una mayor proporción de hombres que mujeres, aparecen en el estudio de octubre de 1991 distribuyéndose como la población. Independientemente de estas diferencias, sin embargo, puede afirmarse sin lugar a dudas que en Chile existe entre los hombres una menor inclinación religiosa que entre las mujeres.<sup>40</sup>

En lo que se refiere a la estructura etárea, los cuadros que a continuación se presentan contienen dicha información.

<sup>40</sup> Las variaciones superiores al margen de error que se observan entre diciembre de 1990 y octubre de 1991, en cuanto a la distribución de género y etárea, deben atribuirse a las características del estudio aleatorio en que se basan.

CUADRO N° 4.1 EDAD DE LA POBLACIÓN SEGÚN RELIGIÓN

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
18 - 34	45,5	23,3	44,6
35 - 54	34,4	41,8	37,6
55 y más	19,1	34,9	17,8

CUADRO N° 4.2 EDAD DE LA POBLACIÓN SEGÚN RELIGIÓN

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
18 - 34	51,3	40,8	40,6
35 - 54	30,6	38,4	33,6
55 y más	18,1	20,8	25,8

Se observan resultados distintos en ambas mediciones. Los evangélicos aparecen como de mayor edad promedio en octubre de 1991, aunque la diferencia no es demasiado significativa. Entre los católicos, sin embargo, se producen cambios importantes. En términos de edades, la población católica observante incluida en el estudio de octubre es mucho más joven que la incluida en diciembre de 1990.

Un elemento adicional de análisis lo constituye el nivel educacional del grupo evangélico. Las diferencias se aprecian, especialmente, en la educación media y superior. Podemos observar que el católico promedio es más educado que el evangélico.

CUADRO N° 5.1 SIN TOMAR EN CUENTA LAS REPETICIONES DE CURSO, ¿CUÁNTOS AÑOS DE ESTUDIOS APROBADOS TIENE USTED?

	Católicos observantes	Evangélicos observantes
0 - 8 años	50,1	55,1
9 - 12	32,0	40,4
13 y más	17,9	4,5



CUADRO N° 5.2 SIN TOMAR EN CUENTA LAS REPETICIONES DE CURSO,  
¿CUÁNTOS AÑOS DE ESTUDIOS APROBADOS TIENE USTED?

	Católicos observantes	Evangélicos observantes
0-8	5,8	51,6
9-12	36,5	41,0
13 y más	27,7	9,4

En ambas mediciones los católicos observantes aparecen con una mayor educación que los evangélicos observantes. Los primeros, por otra parte, son más educados que el promedio de la población, mientras que los evangélicos observantes son menos educados que el promedio de la población.

Otro aspecto de interés dice relación con el nivel socioeconómico de ambos grupos religiosos.

GRAFICO N° 6.1 NIVEL SOCIOECONÓMICO Y RELIGIÓN

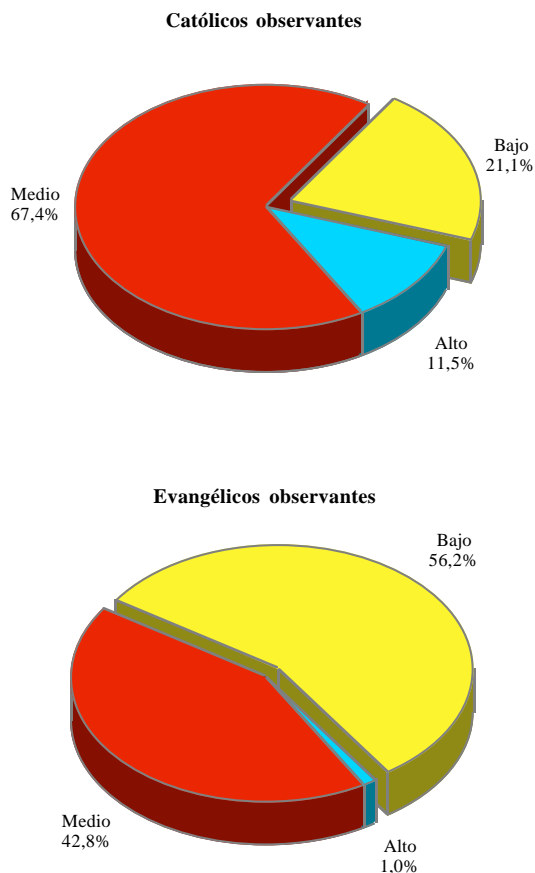
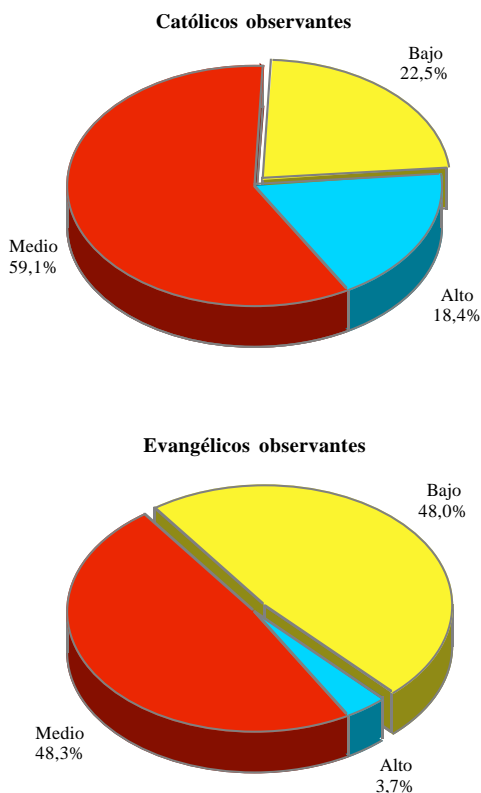


GRAFICO N° 6.2 NIVEL SOCIOECONÓMICO Y RELIGIÓN



Los evangélicos observantes provienen en su gran mayoría del estrato socioeconómico bajo, mientras que los católicos se concentran en el estrato de ingresos medios. Un porcentaje importante de católicos proviene del nivel socioeconómico alto. Si bien parece corroborarse la tesis de que los movimientos evangélicos tienen su base en los sectores de bajos ingresos, no deja de ser importante la proporción de sus integrantes que proviene de ingresos medios. El menor nivel de ingresos promedio de este grupo religioso puede tener relación con el menor nivel educacional promedio de sus integrantes.

Otro factor que guarda relación con el perfil de los distintos grupos religiosos se refiere a la actividad económica que éstos desarrollan. La distribución por dicha actividad es la siguiente.

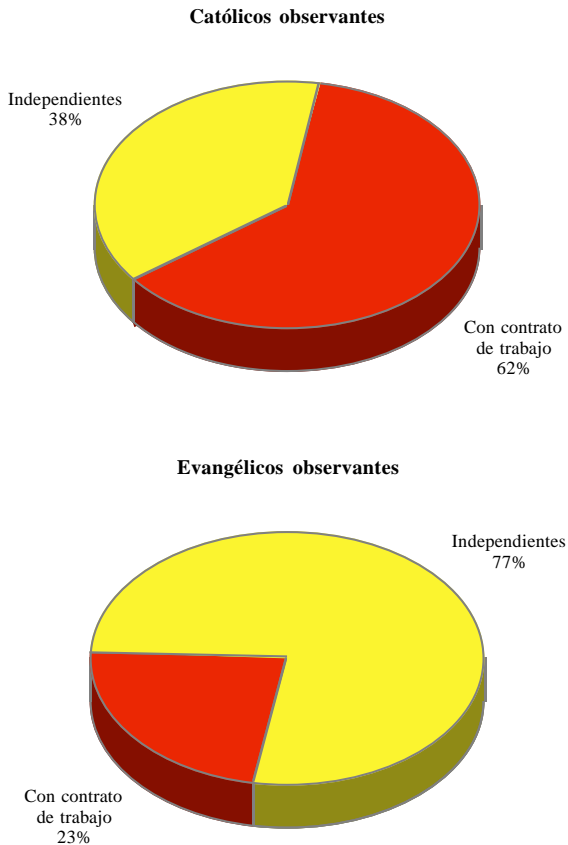
CUADRO N° 6.1 ¿CUÁL ES SU ACTIVIDAD PRINCIPAL?

	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Está trabajando	36,3	38,8
Busca trabajo	7,0	8,0
Quehaceres del hogar	40,9	42,6
Estudiante	4,6	2,4
Jubilado	11,0	7,7

La distribución general por actividad económica para ambos grupos aparece como muy similar, esto es, no se presentan diferencias significativas en cada una de las categorías entre ambos grupos.

En la categoría “están trabajando” se incorporan tanto aquellos con contrato de trabajo, como quienes trabajan en forma independiente. En el Gráfico N° 7.1 se presenta la situación laboral de católicos y evangélicos.

GRAFICO N° 7.1 SITUACIÓN LABORAL



Claramente, se observa entre los evangélicos una mayor proporción de personas que trabajan en forma independiente. Pero, más interesante aún es el estudio del tipo de trabajador independiente del que estamos hablando. De los católicos observantes que declaran ser trabajadores independientes la mayor parte es industrial, comerciante o empresario, mientras que entre los evangélicos observantes la categoría que concentra el mayor número de respuestas es “pololos o trabajos ocasionales”. Esta información se presenta en el siguiente cuadro.

CUADRO N° 7.1 ¿QUÉ TIPO DE TRABAJADOR INDEPENDIENTE ES USTED?

	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Profesional	12,0	1,0
Industrial, comerciante, empresario	51,0	3,0
Hace “pololos” o trabajos ocasionales	19,0	53,0
Ejerce algún oficio	16,0	0,0
Otro	2,0	43,0

Para terminar esta radiografía del evangélico queremos presentar las razones que avalan la afirmación de que en nuestro país estamos en presencia de un crecimiento significativo de los movimientos evangélicos. La información más confiable que existe en el país al respecto es la contenida en los Censos de Población realizados por el Instituto Nacional de Estadísticas. Sin embargo, el último Censo de 1982 no indagó por la religión de la población chilena. Por ello, la estimación para 1990 está basada en el estudio CEP-Adimark de diciembre de dicho año. La información existente se presenta en el Cuadro N° 8.1.

CUADRO N° 8.1 PROPORCIÓN DE LA POBLACIÓN DE RELIGIÓN EVANGÉLICA

Año	Población Total	Evangélicos	Porcentaje
1920	3.785.000	54.800	1,44
1930	4.365.000	63.400	1,45
1940	5.065.000	118.400	2,34
1950	6.295.000	225.500	4,06
1960	7.374.000	425.700	5,58
1970	8.884.000	549.900	6,18
1990			16,00

Fuente: INE, Censos de Población. Centro de Estudios Públicos, *op. cit.*

Estos antecedentes muestran claramente que la proporción de la población del país que se define como evangélica ha ido creciendo con el paso de los años. Pero no sólo esto es lo que muestran, también indican que se ha acelerado la tasa de crecimiento del movimiento evangélico. Así, mientras que entre 1920 y 1940 la tasa anual de crecimiento del porcentaje de la población que se declaraba evangélica fue de 2,5% y entre 1940 y 1970 fue 3,2%, entre 1970 y 1990 alcanzó a 4,8%.

### 3. La dimensión vertical de la religiosidad

La encuesta de octubre de 1991 incluyó diversas preguntas relativas a la dimensión religiosa vertical (Dios y el Más Allá, entre otros) y sobre temas de moral sexual.

CUADRO N° 9.2 ¿CREE EN LA EXISTENCIA DE DIOS?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Sí	96,2	99,4	100,0
No	3,1	0,6	0,0

CUADRO N° 10.2 ¿CUÁN IMPORTANTE ES DIOS EN SU VIDA?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Muy importante	84,0	97,0	89,3
Algo importante	11,0	1,6	0,9
Poco importante	1,1	0,0	1,1
No es importante	2,1	0,0	0,0
No responde	1,7	1,5	8,8

CUADRO N° 11.2 ¿CREE QUE EXISTE LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Sí	67,8	5,6	78,8
No	21,8	16,6	17,8
No sabe	10,4	7,8	3,3

CUADRO N° 12.2 ¿SE DEFINIRÍA COMO UNA PERSONA RELIGIOSA?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Sí	66,8	96,1	95,2
No	29,2	3,6	4,5

CUADRO N° 13.2 ¿CON QUÉ FRECUENCIA ASISTE USTED A LA IGLESIA O PRACTICA SU CULTO?

	Total	Católicos	Evangélicos
Más de una por semana	24,5	20,0	48,4
Una o dos veces por mes	15,7	17,8	13,7
Dos o tres veces al año	10,5	12,6	6,0
Muy de vez en cuando	31,6	35,7	15,2
Nunca, casi nunca	17,5	13,7	16,7

CUADRO N° 14.2 ¿CON QUÉ FRECUENCIA REZA O HACE ORACIÓN?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Todos los días casi todos los días	52,9	87,2	84,8
Más de una vez a la semana	11,9	7,5	5,1
Un par de veces al mes	8,4	4,3	9,2
A veces, cuando tiene problemas	18,1	1,0	0,2
No reza	8,1	0,0	0,7

La población, en general, tiene opiniones definidas sobre estas cuestiones. Casi todos responden. El porcentaje de los que no creen en Dios es ínfimo (3,1%). Es también muy alta la proporción de los que declara que “Dios es muy importante en mi vida” (84%). La existencia de una vida después de la muerte resulta algo más problemática, incluso para los católicos y evangélicos practicantes. Es también alto el porcentaje de la población en general que reza todos los días o casi todos los días (52,9%).

En todas estas materias las opiniones de los evangélicos y de los católicos practicantes son muy similares. La creencia en Dios y en el Más Allá, y la oración frecuente se dan con igual fuerza entre los católicos y evangélicos observantes. La diferencia se produce en cuanto a la asistencia a la iglesia. Desde luego, sólo un 24% de la población total va al templo al

menos una vez por semana y, es por tanto, en el sentido de esta investigación, observante. De los que se dicen católicos, el 20% es observante. En cambio, de los que se dicen evangélicos, un 48,4% va a la Iglesia a lo menos una vez por semana. Las iglesias evangélicas logran atraer al templo a uno de cada dos evangélicos, aproximadamente. La Iglesia Católica a uno de cada cinco católicos, aproximadamente.

Esto hace pensar que los evangélicos —en parte por ser religión de minoría— tienden a ser más activos y comprometidos con su iglesia que los católicos. Muchos de estos son católicos porque fueron bautizados, pero su catolicismo es más un sustrato cultural y una pertenencia tradicional, que una conducta de acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia Católica. Con todo, sólo un 13,7% de los católicos dice ir a la iglesia “nunca o casi nunca”. Por lo tanto, el grueso de los católicos aunque no asiste a misa semanalmente mantiene, en grados diversos, vínculos con la Iglesia. En tal sentido, la pertenencia al catolicismo sigue siendo ampliamente mayoritaria.

Entre los evangélicos también se da una pertenencia laxa. Probablemente ella esté vinculada a una población evangélica que practica su culto de modo intermitente.

La existencia de una amplia mayoría que cree en Dios y le atribuye gran importancia en su vida, el alto porcentaje que cree en el Más Allá y reza todos los días refleja una profunda y difundida inquietud religiosa en el pueblo chileno. La proporción tanto menor que va a la iglesia en forma regular, unido a lo anterior, indica que hay una sed de Dios no canalizada por las religiones institucionalizadas.

#### **4. Cuestiones morales**

La encuesta de 1990 incluyó preguntas acerca de la posibilidad de legalizar el divorcio con disolución de vínculo y el aborto. La encuesta de 1991 volvió sobre estas cuestiones y preguntó también, entre otros temas acerca de relaciones sexuales prematrimoniales y el uso de anticonceptivos. En estos casos se buscaba averiguar la valoración moral positiva, o negativa atribuida a estas prácticas. No su ocurrencia.

CUADRO N° 15.1 ¿EN SU OPINIÓN, DEBE EXISTIR EN CHILE UNA LEY QUE PERMITA EL DIVORCIO?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Sí	55,6	39,5	35,5	44,1	48,8
No	40,9	57,1	62,9	52,5	48,2

CUADRO N° 15.2 ¿CREE USTED QUE LA LEY DEBIERA AUTORIZAR EL DIVORCIO?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
En ningún caso debiera autorizarlo	25,5	24,5	52,4	34,1	35,9
Debiera autorizarlo en algunos casos	73,7	73,0	45,5	65,7	63,0

CUADRO N° 16.1 RESPECTO DEL ABORTO EXISTEN DIVERSAS OPINIONES.  
¿CUÁL DE ÉSTAS CORRESPONDE MEJOR A LO QUE USTED PIENSA?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
No se debe permitir el aborto	49,2	58,2	82,3	61,6	65,7
Se debe permitir sólo en casos especiales, calificados	44,7	40,9	17,6	32,3	28,7
Se debe permitir a toda mujer que lo desee	5,0	0,7	0,1	5,0	4,0

CUADRO N° 16.2 ¿CUÁL DE ESTOS JUICIOS EXPRESA DE MEJOR MODO SU JUICIO RESPECTO DEL ABORTO?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
El aborto debe estar siempre prohibido	46,1	53,0	68,2	50,2	52,3
El aborto sólo debe estar permitido en casos especiales	43,8	40,5	27,1	43,6	33,9
El aborto debe ser una libre opción para las mujeres	8,7	5,0	0,9	4,4	12,7



CUADRO N° 17.2 ¿QUÉ ACTITUD PIENSA USTED QUE DEBE TENERSE FRENTE A UN ENFERMO INCURABLE QUE SUFRE GRANDES PADECIMIENTOS?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Admisible provocarle muerte si él y familiares están de acuerdo	21,1	17,8	10,8	18,1	17,7
Nunca es admisible provocarle muerte	75,4	81,1	75,2	81,5	80,2

CUADRO N° 18.2 ¿ESTIMA USTED ACEPTABLE QUE LAS PAREJAS USEN ANTICONCEPTIVOS (POR EJEMPLO PÍLDORAS O PRESERVATIVOS) PARA PREVENIR EL EMBARAZO?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Es aceptable	80,2	81,3	51,2	76,0	63,8
No es aceptable	17,7	17,6	45,5	21,9	33,4

CUADRO N° 19.2 ¿ESTIMA QUE ES MORALMENTE ACEPTABLE QUE LOS JÓVENES TENGAN RELACIONES SEXUALES ANTES DEL MATRIMONIO SIEMPRE Y CUANDO HAYA AMOR?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Es aceptable	63,7	63,1	39,6	54,9	50,4
No es aceptable	33,7	34,1	54,4	44,1	45,7

CUADRO N° 20.2 ¿CUÁL DE ESTAS IDEAS EXPRESA MEJOR SU OPINIÓN ACERCA DE LA CENSURA CINEMATOGRAFICA?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Las personas adultas deben ser libres de decidir cuáles películas desean ver, aunque sean inconvenientes	62,1	68,0	38,5	50,9	46,5
Las películas inconvenientes deben ser objetadas por la censura, incluso para los adultos	33,0	27,7	57,7	42,9	46,4

En cuanto a la censura cinematográfica los evangélicos tienden a adoptar una actitud favorable. Los católicos observantes son un grupo mucho más liberal en materias éticas, lo cual podría estar relacionado con su mayor educación. Los evangélicos observantes logran imprimirle a su comunidad una actitud favorable a la censura previa por razones morales, que va más allá de lo que predomina entre los sectores de poca educación y las mujeres de estrato bajo. Si bien, entonces, se mostraron como democráticos (en el sentido de apoyar, por ejemplo, la elección de los alcaldes por votación directa: Cuadro N° 30.1) no cabe descartar la posibilidad de un cierto autoritarismo moral.

En general, la población evangélica observante es más estricta que la católica observante. Ambos grupos son más estrictos que la población en general y que los grupos de referencia de los evangélicos.

En cuanto al divorcio entre 1990 y 1991 la opinión favorable a que la ley lo permita se eleva de un 55,6% a un 73,7%, pero la pregunta —como se aprecia en los cuadros— se hizo con algunas diferencias, de modo que el cambio puede no haber sido tan dramático. Los que se oponen a que la ley autorice el divorcio, entre los católicos observantes es un 57,1% y entre los evangélicos un 62,9% en 1990. En octubre de 1991, entre los católicos la cifra es de 24,5% y entre los evangélicos un 52,4%. Es decir, aproximadamente uno de cada cuatro católicos que va a misa todas las semanas se opone tajantemente a una ley de divorcio. Esto a pesar de las reiteradas declaraciones y documentos episcopales sobre el tema dados a conocer durante todo el año. En cambio uno de cada dos evangélicos observantes se opone.

En menor medida, algo análogo ocurre en el caso de la legalización del aborto. También aquí, comparados con los evangélicos observantes, un menor número de católicos practicantes tiene una actitud tajantemente contraria.

Esta impresión se reafirma al analizar las opiniones acerca de si es “moralmente aceptable que los jóvenes tengan relaciones sexuales antes del matrimonio siempre y cuando haya amor”. Otra vez los católicos observantes que tienen una actitud restrictiva son, en proporción, menos que los evangélicos practicantes: 34,1% contra 54,5%. Un 63,1% de los católicos observantes hace, al respecto, una evaluación positiva contra un 39,6% de evangélicos.

La pregunta se refiere a relaciones sexuales antes del matrimonio “siempre y cuando haya amor”. Esta última frase es importante. Se trataba de averiguar si hay una valoración moralmente positiva de relaciones sexuales entre personas solteras que se quieren o si, más bien, eso se condena en aras de reservar la vida sexual para el matrimonio. La pregunta no se refiere a la conducta sino al juicio moral. Tampoco alude a una situación de simple

promiscuidad. Tradicionalmente ha habido respecto de los hombres una actitud más bien tolerante en cuanto a relaciones sexuales previas al matrimonio. Sin embargo, no eran propiamente hablando “relaciones de amor”. Dicha tolerancia coexistía con una alta valoración de la virginidad de la mujer con quien ese hombre deseaba casarse. La forma en que se redactó la pregunta permite detectar una mutación valórica, lo cual se manifiesta en el alto porcentaje de mujeres que comparte el juicio moral de la pregunta. De hecho, sólo un 31,6% de los hombres y un 35,6% de las mujeres no estima moralmente aceptables las relaciones sexuales antes del matrimonio siempre y cuando haya amor. Entre los mayores de 55 años ello no es moralmente aceptable para un 56,1% de la población. Por lo tanto, acerca de esta materia ha habido un cambio valórico intergeneracional.

CUADRO Nº 21.2 ¿ESTIMA QUE ES MORALMENTE ACEPTABLE QUE LOS JÓVENES TENGAN RELACIONES SEXUALES ANTES DEL MATRIMONIO SIEMPRE Y CUANDO HAYA AMOR?

	SEXO			EDAD			N.S.E.			POSICION POLITICA			
	Total	Hom.	Muj.	18-34	35-54	55 +	Alt.	Med.	Baj.	Der.	Cent.	Izq.	Ind. n/c
Es aceptable	63.7	66.2	61.4	77.1	56.2	38.6	92.0	61.3	60.2	74.3	62.3	69.9	51.0
No es aceptable	33.7	31.6	35.6	21.8	40.3	56.1	8.0	35.2	38.0	25.2	34.2	28.3	45.1
No sabe, no responde	2.6	2.2	3.0	1.1	3.5	5.4	0.0	3.5	1.8	0.5	3.5	1.8	3.9

El uso de anticonceptivos corrobora la misma posición. A pesar de recientes y reiteradas declaraciones de la jerarquía eclesiástica, un 81,3% de los católicos practicantes estima su uso aceptable. En cambio, entre los evangélicos, dicha opinión llega a un 51,2%.

En asuntos de moral sexual el mensaje de la jerarquía de la Iglesia Católica<sup>41</sup> parece más próximo a los evangélicos que a los católicos. La conducta de los evangélicos contiene normas o costumbres especialmente restrictivas de la libertad en materias sexuales. Por ejemplo, el baile en fiestas entre los jóvenes es mal visto. Las mujeres evangélicas tienden a vestirse con particular recato y modestia.<sup>42</sup> Los padres ejercen un control severo respecto de sus hijos. Y ... son abstemios.

<sup>41</sup> Véase monseñor Carlos Oviedo Cavada, Arzobispo de Santiago, “Moral, juventud y sociedad permisiva”, Arzobispado de Santiago, 24 de septiembre de 1991.

<sup>42</sup> Véase Carmen Galilea, *El pentecostal. Testimonio y experiencia de Dios* (Santiago: Centro Bellarmino, 1990), p. 41.

La relativa reclusión en que viven los evangélicos lleva a Martin, como se dijo en la introducción de este trabajo, a sugerir una analogía con los monasterios. La idea central es que a través de ese apartarse del mundo que se materializa al interior de las paredes del templo, se produce una conversión radical de la persona, una metamorfosis a través de la cual muere el hombre que vive según la Carne y nace el que vive según el Espíritu. La iglesia evangélica es una fragua de formación moral donde, al calor del entusiasmo religioso, se forjan virtudes muy difíciles de cultivar sin el amparo y aliento constante de “los hermanos”. La eficacia de la escuela moral evangélica es impresionante. El pueblo pentecostal, según los datos antes presentados, tiene valores peculiares. Su religión le imprime un conjunto de creencias y juicios que constituyen una visión moral propia, una ética del ascetismo.

## 5. El tema político

A los entrevistados se les solicita en las encuestas CEP-Adimark que se identifiquen en el eje derecha-izquierda. Muchos se niegan a hacerlo y espontáneamente se definen como independientes. En el estudio de diciembre de 1990 (octubre de 1991) un 8,9 (12,6) por ciento se ubicó en la derecha, un 4,5 (7,1) en la centro derecha, un 29,9 (33,0) en el centro, un 13,1 (14,0) en la centro izquierda, un 10,6 (9,3) en la izquierda y un 33,0 (24,1) por ciento se declararon independientes. Al cruzar estas respuestas con la posición en materia religiosa se obtiene el siguiente cuadro.

CUADRO N° 22.1 COMPOSICIÓN RELIGIOSA DE CADA SEGMENTO POLÍTICO

	Derecha	Centro	Izquierda	Independientes
Católico observante	15,3	14,2	12,0	10,6
Evangélico observante	5,9	6,7	4,4	9,9
Católico no observante	65,7	57,5	64,2	59,9
Evangélico no observante	5,2	15,7	3,9	7,9
Sin religión	7,8	5,1	15,5	10,8
Otra	0,1	0,8	0,0	0,9

CUADRO N° 22.2 COMPOSICIÓN RELIGIOSA DE CADA SEGMENTO POLÍTICO

	Derecha	Centro	Izquierda	Independientes
Católico observante	22,1	12,8	10,6	16,2
Evangélico observante	5,4	5,4	4,9	14,1
Católico no observante	60,1	64,2	66,8	46,6
Evangélico no observante	7,6	6,9	8,5	8,6
Sin religión	3,4	8,3	7,0	7,1
Otra	1,3	2,4	2,3	7,4

El cuadro muestra que, como era de esperar, el sector más importante de todas las corrientes políticas es el de católicos no observantes. Las diferencias entre ambas mediciones son propias de la mayor identificación de la población con alguna corriente política y el mayor crecimiento relativo de la derecha. Se observa que los evangélicos observantes se reparten en las distintas corrientes políticas, teniendo mayor participación entre los independientes. Si comparamos la posición política de los católicos observantes y de los evangélicos observantes, el resultado es el siguiente.

CUADRO N° 23.1 POSICIÓN POLÍTICA CON LA QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Derecha	13,4	16,1	11,2
Centro	29,9	33,6	28,2
Izquierda	23,7	22,5	14,5
Independientes	33,0	27,9	46,1

CUADRO N° 23.2 POSICIÓN POLÍTICA CON LA QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Derecha	19,7	29,2	14,4
Centro	33,0	28,2	24,1
Izquierda	23,3	16,5	15,4
Independientes	24,0	26,1	46,1

Los evangélicos parecen ser menos izquierdistas que la población en general y que los católicos observantes en particular (por lo menos en el estudio de diciembre de 1990). Aquí hay que destacar que los evangélicos

tienden a ser más independientes en materia política que el promedio de la población (46,1% contra 33,0% en diciembre de 1990 y 24,0% en octubre de 1991). La derecha parece ser más fuerte entre los católicos observantes que en el universo encuestado. Este cuadro sugiere, entonces, que los evangélicos son más bien despolitizados y, a la vez, menos favorables a la izquierda que el promedio del país. ¿Son los evangélicos “derechistas encubiertos”? Es lo que mucha gente sostiene.

Estas características permiten considerar la posibilidad de que una figura como el general Pinochet pudiese a la fecha tener un mayor apoyo relativo en el sector. De hecho, el régimen militar cortejó a los evangélicos manteniendo en la televisión estatal programas como el de Jimmy Swaggart. El propio general Pinochet asistió a su Catedral.<sup>43</sup> Lo hizo para contrarrestar el proceso de deslegitimación moral del régimen a causa de las violaciones a los derechos humanos, en el que se empeñó buena parte de los Obispos y del clero católico.

CUADRO N° 24.1 OPINIÓN SOBRE PATRICIO AYLWIN

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Positiva	81,2	88,8	85,2
Negativa	6,7	1,7	3,4

CUADRO N° 24.2 OPINIÓN SOBRE PATRICIO AYLWIN

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Positiva	68,3	56,2	76,3
Negativa	6,9	5,8	2,9

CUADRO N° 25.1 OPINIÓN SOBRE AUGUSTO PINOCHET

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Positiva	19,3	18,5	12,2
Negativa	59,1	54,8	61,6

<sup>43</sup> Para una visión crítica de las relaciones del gobierno del general Pinochet y los evangélicos, véase Humberto Lagos, *Crisis de la esperanza. Religión y autoritarismo en Chile*, (Programa Evangélico de Estudios Socio-Religiosos, Ediciones Literatura Americana Reunida, 1988).

CUADRO N° 25.2 OPINIÓN SOBRE AUGUSTO PINOCHET

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Positiva	22,8	30,6	27,9
Negativa	59,4	50,4	53,6

La opinión sobre Patricio Aylwin no permite establecer diferencias entre católicos y evangélicos.

El Cuadro N° 25.1 indica que la imagen de Augusto Pinochet resulta más negativa (61,6%) entre los evangélicos que entre los católicos (54,8%) y en la población en general. Este resultado contradice la opinión común al respecto. La hipótesis de que los evangélicos son derechistas se ha mostrado como falsa. El mensaje de crítica a los partidos políticos y a su populismo demagógico, el mensaje que buscaba valorar la fórmula “autoridad fuerte y manejo técnico” no logra en 1990, al menos encarnada por el general Pinochet, apoyo en un sector como éste, ampliamente despolitizado. Sin embargo, en 1991 (véase Cuadro N° 25.2), la opinión sobre el general Pinochet mejora en ambos grupos religiosos. Con todo, sigue siendo mayoritariamente negativa.

De ello podría derivarse la conclusión de que los evangélicos son un sector volátil en materias políticas.

¿Qué implicancias políticas tiene el evangelismo chileno? ¿Existe tal cosa como el “factor evangélico” en la política chilena de hoy?

Decidimos, indagar por otro lado: ¿y qué si el evangelismo no tuviera connotaciones precisas en materia de ideología política y de preferencias políticas?

Al incorporar como grupos de referencia a las mujeres de nivel social bajo y a las personas con baja educación, sectores mayoritarios dentro de los evangélicos, nos encontramos con las siguientes cifras:

CUADRO N° 26.1 POSICIÓN POLÍTICA CON LA QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS (Incluye grupos de referencia)

	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años
Derecha	16,1	11,2	15,0	10,7
Centro	33,6	28,2	24,9	30,2
Izquierda	22,5	14,5	9,9	20,3
Independientes	27,9	46,1	50,2	38,8

CUADRO N° 26.2 POSICIÓN POLÍTICA CON LA QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS  
(Incluye grupos de referencia)

	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años
Derecha	29,2	14,4	10,5	16,6
Centro	28,2	24,1	39,9	33,3
Izquierda	16,5	15,4	17,4	18,3
Independientes	26,1	46,1	32,3	31,8

Puede observarse que, en diciembre de 1990, la proporción de independientes dentro de los evangélicos (46,1%) se asemeja al de las mujeres de estrato bajo (50,2%). Las personas de bajo nivel educacional tienden también a ubicarse más bien como independientes (38,8%). En octubre de 1991 la proporción de personas de los grupos de referencia que se define como independientes cae. Igual fenómeno ocurre con la población total. Los evangélicos, en cambio, mantienen un mismo nivel de “independentismo”. Los católicos observantes también mantienen igual grado de independencia, aunque en una proporción mucho menor que los evangélicos observantes y que los grupos de referencia. Parece desvanecerse el “anti-izquierdismo” de los evangélicos, puesto que entre los grupos de referencia entre los que los evangélicos están inmersos, también la proporción de izquierdistas es baja.

Un resultado análogo se obtiene al considerar las preferencias por partido político.

CUADRO N° 27.1 PARTIDO POLÍTICO CON QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS  
(Incluye grupos de referencia)

	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años
Democracia Cristiana	44,4	33,6	30,6	45,3
Renovación Nacional	9,1	7,6	11,4	4,6
Unión Demócrata Independiente	7,7	1,1	4,4	1,2
Partido Por la Democracia	4,3	6,7	4,2	3,2
Partido Socialista	4,3	0,5	2,6	2,1
Partido Radical	0,1	0,3	0,2	0,5
Partido Comunista	0,0	0,0	0,1	1,3
Otro	2,0	0,5	0,3	0,9
Ninguno	28,1	49,8	46,1	40,9



CUADRO N° 27.2 PARTIDO POLÍTICO CON QUE SE IDENTIFICA O SIMPATIZA MÁS  
(Incluye grupos de referencia)

	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años
Democracia Cristiana	35,2	16,1	34,1	49,0
Renovación Nacional	18,3	4,5	4,2	3,3
Unión Demócrata Independiente	6,6	5,3	6,9	4,6
Partido Por la Democracia	9,8	8,6	8,4	1,8
Partido Socialista	2,3	17,4	9,2	9,7
Partido Radical	0,5	5,5	3,0	3,2
Partido Comunista	0,5	3,9	1,2	1,9
Otro	6,2	0,1	5,7	7,6
Ninguno	20,5	38,5	27,3	18,9

De nuevo es alta la despolitización de los evangélicos, si se tiene en cuenta que en diciembre de 1990 sólo un 33,8% y en octubre de 1991 sólo un 20,6% de los entrevistados no se identificaba con ningún partido político.

Al incorporar los Cuadros N° 26.2 y N° 27.2 referidos a octubre 1991, nos encontramos con que al disminuir el nivel de despolitización, en general, y al decrecer el número de independientes, el grupo evangélico mantiene una mayor despolitización e independencia relativa. Hay aquí un síntoma que podría indicar que la despolitización de los evangélicos es más “dura” que la de los grupos de referencia correspondientes. Ello tiende a corroborar lo que la literatura sobre el tema ha dicho persistentemente. Es probable, asimismo, que su actitud ante la política esté muy vinculada a las cuestiones que incluya la agenda política del momento. Tal vez, la incorporación al debate de materias morales podría involucrarlos de un modo activo. Vale la pena notar, por otra parte, que en la encuesta de octubre 1991 se muestran como más críticos de la política económica del gobierno del Presidente Aylwin que los grupos de referencia.

CUADRO N° 28.2 ¿CÓMO CALIFICARÍA LA ACTUAL SITUACIÓN ECONÓMICA DEL PAÍS?

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años
Muy mala	3.3	2.8	0.7	4.5	2.9
Mala	17.5	10.8	39.4	20.2	25.3
Ni buena ni mala	59.8	69.4	56.0	71.3	57.0
Buena	17.4	12.4	1.9	3.7	11.1
Muy buena	0.6	0.7	0.0	0.3	1.2
No sé	1.3	3.9	2.0	0.0	2.5

CUADRO N° 29.2 GRADO DE INTERÉS EN LA POLÍTICA

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 años	Educación 8 y más
Muy interesado	5.9	5.6	3.5	2.3	2.3	6.9
Interesado	20.5	27.6	15.7	15.9	10.5	23.3
Poco interesado	34.3	22.6	14.7	24.6	28.2	36.0
Muy poco o nada interesado	35.1	35.9	61.7	53.9	56.4	29.2
No contesta	4.2	8.3	4.4	3.3	2.5	4.7

De nuevo, ello puede deberse a que, como independientes, tienen niveles de adhesión política más superficiales, de lo que resulta un comportamiento político comparativamente más volátil. En tal caso, pueden resultar un segmento de la población comparativamente atractivo para los políticos.

Podría sostenerse que esa falta de interés por la política y esa no afiliación en partidos y corrientes políticas corren a parejas con un cierto desafecto por la democracia y una cierta inclinación autoritaria.

La discusión de 1990 sobre la conveniencia de que los alcaldes sean elegidos por votación directa y popular versus formas indirectas (organizaciones vecinales como lo estableció el régimen militar) o su designación por el Presidente permite aquilatar este punto. El supuesto es, claro está, que favorecer la elección directa es una opción “más democrática”.

CUADRO N° 30.1 ALTERNATIVA PREFERIBLE PARA EL PAÍS EN ELECCIÓN DE ALCALDES

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes
Votación directa	60,5	44,4	74,3
Elección a través de regidores	7,4	8,0	1,5
Elección a través de organizaciones de vecinos	18,3	23,8	14,5
Designación por el Presidente	12,9	22,5	8,5

Se comprueba que un porcentaje mucho mayor de evangélicos que de católicos observantes (74,3% contra 44,4%) es favorable a la designación directa. Ello, unido a las opiniones sobre Patricio Aylwin y Augusto Pinochet, permite descartar la hipótesis de que habría aquí un sector de características no democráticas o protofascistas.

Por consiguiente, se trata de un grupo despolitizado y democrático, potencialmente movilizable en campañas políticas que toquen los temas o involucren personas que les interesen.

Estos antecedentes, a nuestro juicio, apuntan en la dirección de lo que Weber llamó “aristocracias de salvación”. Se trata de ciertas religiones en las que los fieles, en su empeño por vencer el pecado en el mundo, devalúan el mérito de la lucha política y de la guerra. A menos que esté envuelto un principio religioso. Es el caso de la tradición calvinista y del islamismo. Las “aristocracias salvíficas repudian la compulsión de participar en aquellas guerras de la autoridad política que no estén claramente establecidas como guerras santas según la voluntad de Dios, esto es, rechazan las guerras que no aprueben la conciencia propia”.<sup>44</sup> Este es, probablemente, el espíritu de la actitud del evangélico chileno ante la política. Esto conlleva, tal como lo planteó Halévy acerca del metodismo inglés y, en la década de los 60, Lalive D’Epinay acerca del pentecostalismo chileno, una fuerte inclinación al orden, un repudio a la violencia política y a la revolución, y un alejamiento de las luchas políticas en general. En tal sentido, el evangelismo representa una fuerza social proclive al pacifismo y a la desdramatización de la vida política. Al mismo tiempo, tiende a favorecer la elección democrática de los gobernantes.

## 6. Cultura Económica

Mucho más nítido resulta “el factor evangélico” en temas de “cultura económica”, para emplear los términos de Peter Berger.<sup>45</sup> Las preguntas claves se refieren a las causas de la pobreza y de la riqueza. En el Cuadro N° 31.1 se presentan las causas que en opinión de la población explican la pobreza.

Lo primero que llama la atención en este cuadro es que tiende a predominar en la población una explicación individual en oposición a una estructural de la pobreza. Esto indica, entre otras cosas, que la teoría marxista de la explotación no es muy compartida. Los “abusos e injusticias del sistema” sólo recoge el 9% de las preferencias. Cabe hacer notar que entre las personas de Izquierda esta respuesta es mencionada por el 15,5%.

---

<sup>44</sup> Max Weber, “Religious Rejections of the World and Their Directions”, en H.H. Gerth & C. Wright Mills, *op. cit.*, p. 337.

<sup>45</sup> Véase Peter Berger, *op. cit.*

CUADRO N° 31.1 ¿CUÁLES CREE USTED QUE SON LAS CAUSAS MÁS FRECUENTES DE QUE EXISTAN PERSONAS POBRES?  
(Dos menciones)

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Flojera y falta de iniciativa	50,3	58,9	53,7	50,9	47,2
Falta de educación	40,3	44,7	34,9	40,6	37,0
Vicios y alcoholismo	36,1	39,4	51,3	33,0	39,4
Pocas oportunidades de empleo	25,8	20,2	21,0	27,3	25,7
Padres también eran pobres	9,6	8,8	9,9	10,6	10,2
Falta de ayuda económica del gobierno	9,2	4,1	8,2	16,0	11,1
Abusos o injusticias del sistema	9,0	10,0	5,6	7,3	6,0
Malas políticas económicas del gobierno	7,5	5,4	4,3	3,0	5,5
Mala suerte	6,8	5,2	3,6	9,1	11,2
Falta de generosidad de los que tienen más	4,3	1,6	4,6	1,5	5,7

Otras explicaciones institucionales asociadas a la distribución inicial de bienes tampoco tienen arraigo, salvo que se refieran a oportunidades educacionales. En efecto, “porque los padres eran también pobres” logra el 9,6% de las menciones. Por otra parte, la “falta de ayuda económica del gobierno” llega a un 9,2% de las menciones y “las malas políticas económicas del gobierno” a un 7,5%. La suerte tampoco es relevante (6,8%). Aún menos la “falta de generosidad de los que tienen más” (4,6%).

Con todo, hay un 25,8% de menciones a las “pocas oportunidades de empleo” que sí apunta a una situación ajena al control del individuo y vinculable —aunque no necesariamente— a causas estructurales.

Más importante que el desempleo es el factor “vicios y alcoholismo” que alcanza a un 36,1% y se ubica como el tercero de la lista en orden de prioridad. Dada la relevancia de este factor para los evangélicos, nos referiremos a él más adelante.

En segundo lugar, se ubica la “falta de educación” (40,3%) que, como el desempleo, puede atribuirse a causas estructurales. Por consiguiente, las demandas a la sociedad parecen centrarse en aumentar el empleo y, sobre todo, aumentar y mejorar la educación. La lucha contra la pobreza pasa por ahí en opinión de la gente.

Sin embargo, el primer factor es “la flojera y falta de iniciativa” que apunta a una causa netamente individual (50,3%). La discusión política chilena, en general, ha ignorado esta situación y operado sobre otros supuestos. La población confía menos en “los sistemas” de cualquier clase

que en el individuo; el esfuerzo personal es, al fin y al cabo, el factor crucial. Esto es así para las gentes de derecha y de centro. No, en cambio, para la izquierda para la cual el primer factor es la educación, el segundo el desempleo y tercero la falta de iniciativa y la flojera. Pero aún en ese grupo el factor individual es relevante.

En el Cuadro N° 31.1 se observa una diferencia significativa entre las respuestas de los evangélicos y los católicos observantes como también entre los primeros y los grupos de referencia. “Los vicios y el alcoholismo” representan para los evangélicos observantes la segunda causa de la pobreza (51,3%) casi al mismo nivel que la primera (53,7) (“Flojera y falta de iniciativa”). En los demás grupos se ubica más abajo (39,4% entre los católicos; 33,0% entre las mujeres de estrato bajo y 39,4% entre los de menor educación). Para las mujeres de estrato bajo, la falta de educación es más determinante que el alcoholismo. Pero para los de menos educación la cosa es al revés. Y mientras para los católicos los “abusos e injusticias del sistema” llega al 10%, entre los evangélicos sólo al 5,6%.

Con todo, el alcoholismo es para la población en general un factor importante a la hora de explicar la pobreza. Incomparablemente más significativo que, como se vio, las “pocas oportunidades de empleo”, “los abusos o injusticias del sistema” o “las malas políticas del gobierno”. Esto quiere decir que la posición evangélica de prohibir el alcohol no es nada de trivial y, por el contrario, toca una cuerda profunda en la sociedad. Porque existe conciencia generalizada de que allí yace una de las causas fundamentales de la pobreza. No es accidental que el movimiento evangélico se expanda en especial en los grupos sociales, en el nivel educacional y en el sexo femenino donde esta creencia cuenta con mayor aceptación. ¿No podría ser al revés, que en estos sectores hay más evangélicos y por eso se opina así? No parece, porque los católicos comparten el diagnóstico aunque no el remedio: la prohibición de consumir alcohol. En general, la población comparte el diagnóstico, pero no el remedio drástico de los evangélicos: la abstención.

Lo que habría que investigar con más detalle y a un nivel de estudio cualitativo, es el efecto del alcohol en la vida familiar de los pobres. El interés de las mujeres en el tema apunta en esa dirección. En cualquier caso, si los evangélicos atribuyen al alcohol tanta importancia como causa de la pobreza y viven según esta creencia, cabría esperar de ellos —si es que están en lo cierto— una mayor movilidad social y económica que los grupos de referencia. Lo dirá el tiempo. Pero, el tema de la prohibición del alcohol implica una redefinición de lo masculino y una profunda transformación de los hábitos familiares. Volveremos sobre ello más adelante en este trabajo.

En el cuadro siguiente se presentan las causas que, en opinión de la población, explican la riqueza.

CUADRO N° 32.1 ¿CUÁLES CREE USTED QUE SON LOS FACTORES MÁS IMPORTANTES EN EL ÉXITO ECONÓMICO DE LAS PERSONAS?  
(Dos menciones)

	Total	Católicos observantes	Evangélicos observantes	Mujeres NSE Bajo	Educación 0-7 Años
Trabajo responsable	43,6	55,9	44,8	43,4	43,5
Iniciativa personal	42,6	35,7	35,4	36,3	32,2
Nivel educacional alcanzado	28,5	33,4	12,9	17,6	24,3
La fe en Dios	27,1	39,7	68,1	43,8	39,2
Situación económica de padres	15,1	8,7	18,0	14,6	17,3
Contactos o pitutos	14,9	8,5	4,5	10,0	9,6
La suerte	14,3	12,7	5,2	18,5	19,0
Las políticas económicas del gobierno	7,4	2,3	2,9	6,6	4,7
La ayuda económica del Estado	4,9	1,1	4,1	7,2	7,3

En concordancia con el cuadro anterior, las principales causas del éxito económico de las personas son de tipo individual. Factores tales como “las políticas económicas del gobierno” y la “ayuda económica del Estado” tienen una menor importancia relativa. Lo que caracteriza a los evangélicos observantes en esta materia es que creen que la “Fe en Dios” (un 68% de menciones) es el factor más importante para el éxito económico. En esto sí se diferencian marcadamente tanto de los católicos observantes como de los grupos de referencia. Ello significa que para ellos sus actividades propiamente religiosas armonizan de un modo muy directo y natural con sus aspiraciones de mejoramiento económico. Al parecer, la relación con Dios trae como consecuencia el éxito económico.

Este es un tema muy complejo y que requiere, por cierto, mayores indagaciones, sobre todo de tipo cualitativo. La sombra de Max Weber nos obliga a movernos con especial cuidado en estas materias. Una indagación cuantitativa no puede iluminar el sentido de esta información. ¿De qué manera la “fe en Dios” explica el éxito económico? ¿La vida religiosa del evangélico asegura, de algún modo, ese éxito o se trata de un puro don gratuito de Dios? ¿Puede afirmarse que el éxito económico es síntoma del favor de Dios? Son preguntas que no pueden abordarse en esta investigación. Pero lo que sí podemos saber ahora es que los evangélicos vinculan la “fe en Dios” y el “éxito económico” de un modo que no se da entre los

católicos observantes. La religión y “la lucha por la vida” quedan íntimamente ligadas. Hay ahora una base empírica para investigar la cuestión más a fondo.

Al mismo tiempo, los evangélicos atribuyen menos significación “a la suerte” para explicar el éxito económico. Esto es probablemente congruente con lo anterior y los diferencia, también, de los grupos sociales y culturales en los cuales se desenvuelven.

Luego, conviene recordar que la pobreza, probablemente, la pobreza extrema y la miseria merecen un repudio moral. Es decir, la miseria es vista como el fruto de fallas morales, y no del sistema.

¿Hay consistencia entre las opiniones y la conducta de los evangélicos? ¿Coincide el ideal ético con la práctica? Si la respuesta es negativa quiere decir que del análisis de estas opiniones nada se sigue respecto del comportamiento económico de los evangélicos. Si la respuesta es positiva su visión ética y económica da pie para entender y prever su conducta. También para apreciar su probable impacto en términos de frutos económicos.

Según Lalive D’Epinay “todas las personas interrogadas conceden al menos un mérito a este movimiento religioso: el de liberar al hombre de diversos vicios, entre ellos el alcoholismo; reconocen también que restaura la familia y enseña un ascetismo. Médicos, enfermeras, asistentes sociales, sindicalistas, en una palabra todos los que conocen las condiciones de vida en los barrios populares y en los campos, destacan el hecho de que la unidad familiar es más sólida entre los protestantes, que la prohibición del alcohol por estas denominaciones es cosa excelente, y que las habitaciones pentecostales están mejor tenidas y más limpias. Las prohibiciones que marcan la vida protestante —esto vale tanto para los metodistas como para los pentecostales o los bautistas— son origen de ciertas economías y de una inversión más racional del modesto presupuesto familiar. Lo hemos comprobado a menudo: El protestante, que no bebe ni fuma, se alimenta más inteligentemente y viste mejor”.<sup>46</sup> Es claro que las investigaciones de Lalive D’Epinay indican que entre conducta ideal y efectiva tiende a haber consonancia. El texto citado es importante por lo anterior y, asimismo, porque permite un examen más cuidadoso de la tesis de Lalive D’Epinay.

Su posición no es, entonces, que el evangélico chileno carezca del ascetismo protestante clásico, a pesar de que en otro sitio de su obra, ya citado, afirma que el pentecostalismo chileno, a diferencia del puritano, “no

---

<sup>46</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 187.

parece introducir una nueva ética del trabajo”. Este argumento se basa en el valor del trabajo, el cual, de acuerdo a nuestro autor, no alcanzaría entre los evangélicos (tampoco entre los metodistas y bautistas) el valor religioso que habría tenido para los puritanos. Da como prueba que los pastores que trabajan aspiran a liberarse de ello para poder dedicar todo su tiempo a “la obra de Dios”, y estiman que lo contrario es “servir a dos señores”.

Sin embargo, y sin querer entrar en disquisiciones teológicas, los datos señalan claramente que para el pueblo evangélico el éxito económico se explica, en importante medida, por la fe en Dios. Es decir, de hecho se da la vinculación entre progreso material y favor de Dios. Por lo tanto, y más allá de las diferencias teológicas, hay base para pensar que puede estar operando aquí una concepción cuyo efecto práctico es análogo al que Weber encontrara en el *ethos* protestante que estudió. Por cierto, esta cuestión exige una investigación más acuciosa.

Tennekes afirma que “reviste gran trascendencia determinar si el mensaje de esta creencia involucra o no una ‘ética protestante’, definiendo esta última como la idea de que el progreso material es algo que se debe perseguir ya que constituye una demostración de la gracia de Dios. Willems opina que tal concepción está implícita en el mensaje pentecostal, y considera que ella explica en buena medida la expansión de esta fe en Chile y Brasil... La experiencia acumulada durante nuestra estada en Chile induce a pensar que el mensaje pentecostal hace concebir la esperanza de superar la situación de pobreza y de inferioridad social en que está sumida la mayor parte de los fieles. Continuamente, las predicaciones hacen referencia a que el progreso material es una bendición de Dios, que éste reserva a cada creyente que quiera de veras iniciar una vida nueva. El Señor puede poner a prueba la fe y fortaleza de su fiel, pero si se tiene confianza, las dificultades serán superadas y se tendrá éxito”. Los resultados de la investigación de Tennekes en esta materia son plenamente concordantes con los de este trabajo. Por otra parte, según Tennekes “la casi totalidad de los pentecostales encuestados —y el 44% de los que no profesaban esta religión— contestaron afirmativamente cuando se les preguntó si acaso creían que los evangélicos en general tenían más posibilidades que el resto de la gente de mejorar su situación general”.<sup>47</sup>

La hipótesis planteada se reafirma con las investigaciones cualitativas de Carmen Galilea, quien halló entre los evangélicos una fuerte valoración del “testimonio de la vida diaria” como factor de propagación de su

---

<sup>47</sup> Hans Tennekes, *op. cit.* pp. 66-67.



fe.<sup>48</sup> La vida ordenada, austera y ejemplar, el cumplimiento del deber en la familia, el trabajo y el templo, son parte esencial de la labor misionera de este movimiento de misioneros.

En seguida, el texto señalado demuestra que los informantes de Lalive D'Epinay encuentran en los evangélicos un mejor nivel de bienestar relativo al medio socioeconómico correspondiente. La descripción de este mejoramiento material y moral de la vida es enteramente análoga a la que hace Martin respecto de los metodistas ingleses.

¿Qué esteriliza, entonces, el efecto económico de esta praxis ascética según Lalive D'Epinay? La inflación, pues dificulta el ahorro y la formación de capital. No cabría esperar, en tal caso, una actividad empresarial capitalista moderna. Esto es verdadero. El cálculo económico resulta más complejo e incierto en condiciones de descontrol monetario. Pero ello no constituye, en primer lugar, un obstáculo infranqueable, puesto que la población aprende a disminuir el impacto de la inflación. La adquisición de medios de producción y la actividad empresarial no se hacen imposibles en condiciones de inflación sostenida. En segundo lugar, y esto es lo crucial, se trata de un fenómeno económico en principio, y en la práctica, corregible.

¿Constituye ese mejoramiento que experimenta el pentecostal el inicio de un ascenso a estratos económicos superiores? En esta materia la posición de Lalive D'Epinay es de duda escéptica: “La evidencia de esta hipótesis no deslumbra por su claridad, y su verificación exige una investigación minuciosa”.<sup>49</sup> En esto Lalive D'Epinay está en lo cierto: el punto requiere una investigación minuciosa. Con todo, estudios posteriores, como los de Carmen Galilea son más optimistas. Los evangélicos con su actuación, dice, siembran “una serie de valores frente al trabajo, a la familia, al comportamiento individual responsable y austero y resaltan como virtudes, entre otras, el esfuerzo, el deber y la perseverancia, valores que terminan siendo elementos muy decisivos para una promoción social más estable y definitiva”.<sup>50</sup>

¿Qué puede esterilizar la conducta de los evangélicos impidiendo su ascenso a las capas medias? Da la impresión que sólo una estructura económica cerrada que no brinde oportunidades. Y esta parece ser la raíz del escepticismo de Lalive D'Epinay. A su juicio, una economía como la chilena no ofrece ni puede ofrecer un camino de desarrollo y progreso compartido dentro de un marco capitalista y competitivo. Su adhesión a la teoría de

---

<sup>48</sup> Carmen Galilea, *op. cit.*, p. 92 y sigs.

<sup>49</sup> Christian Lalive D'Epinay, *op. cit.*, p. 190.

<sup>50</sup> Carmen Galilea, *op. cit.*, p. 121.

la dependencia, estilo CEPAL de los años 60, explica esta posición. Por eso se esmera en sostener que, aunque se diera, en verdad, la promoción individual de los pentecostales, ello no necesariamente conllevaría “el acrecentamiento de la riqueza nacional y el desarrollo del país”.<sup>51</sup> Si uno despoja a Lalive D’Epinay de su teoría económica se queda con una visión más positiva acerca de las posibilidades de promoción social y económica de los evangélicos. Sobre todo, si se supone, además, en vigor una institucionalidad económica de libre mercado.

Tanto los estudios de Lalive D’Epinay como los de Carmen Galilea prueban que muchas de las opiniones que aquí se presentan son armónicas con la praxis de los evangélicos chilenos. La tendencia prevaleciente sería más bien a la coherencia entre ideales y actitudes que a la inconsistencia entre unos y otros. El evangelismo configura una mentalidad que modifica la conducta a partir de los valores y juicios reseñados.

Si esto es así, en cuanto el sistema económico ofrezca oportunidades, los pentecostales deberían estar equipados para lograr un buen éxito económico relativo. El *ethos* pentecostal contribuye, en tal sentido, a la movilidad social de los sectores más pobres y desintegrados. Por cierto que, como anota Lalive D’Epinay, la inflación crónica y la pobreza extrema hace muy difícil que el control del consumo se transforme en ahorro. Es claro que una estructura económica que entrase el desarrollo de los pobres no permite echar bases para un ascenso social claramente perceptible aunque se dé el *ethos* más propicio para ello. Tampoco es posible inferir la existencia de un espíritu de empresa capitalista a partir del porcentaje relativamente alto de evangélicos que se ganan la vida sin contrato de trabajo formal como trabajadores independientes. Porque los niveles de vida de esos sectores, en general subempleados, son de mera subsistencia, y están muy por debajo de la condición del obrero. Su actividad mercantil o de servicios no alcanza a sustentar un proceso de acumulación racional del tipo capitalista. Viven “a salto de mata”.

Con todo, no cabe duda que el estilo de vida disciplinado y austero del pentecostal, su rechazo al “gozo espontáneo de la vida” facilita el aprovechamiento “racional” de las oportunidades de trabajo, consumo y ahorro que la sociedad ofrezca. La difusión de este *ethos* produce un tipo de trabajador más responsable, con una vida familiar más ordenada y un patrón de consumo previsible, lo cual tiende a mejorar su condición socio-económica. Por otra parte, las investigaciones de Hernando De Soto y otros

---

<sup>51</sup> Christian Lalive D’Epinay, *op. cit.*, p. 94.

autores<sup>52</sup> muestran que en las capas populares de Latinoamérica se da hoy una febril y explosiva actividad empresarial espontánea, al margen de la sociedad oficial mercantilista y de la legalidad formal. Si esa potencialidad existe en el mundo popular chileno —y nada hace pensar lo contrario— el *ethos* evangelista permite fundar una actividad empresarial más sistemática sobre la base de una vida social y familiar estable, y un férreo control del consumo. El “método” de vida del evangélico, la “regla”, mejora sus aptitudes para el buen éxito económico, incluido, por cierto, el empresarial.

### 7. Hipótesis para una investigación futura

Nuestro interés, como investigadores, se centra en el impacto de la religión evangélica en el comportamiento de las personas en materias políticas, sociales y económicas. La investigación cuantitativa deja planteado un conjunto de preguntas e hipótesis que habría que explorar a través de métodos cualitativos. Quisiéramos esbozar la hipótesis principal que, a nuestro juicio, habría que estudiar a fondo en un proyecto futuro.<sup>53</sup>

Los datos de la investigación anterior a nosotros nos sugieren que el fenómeno del crecimiento evangélico puede estar ligado a un proceso de “domesticación” del macho.<sup>54</sup> ¿En qué sentido afirmamos esto?

Conviene recordar que la resistencia al alcohol es más acentuada entre las mujeres. En general, la población atribuye gran importancia al alcoholismo como causa explicativa de la pobreza (véase Cuadro N° 31.1). Asimismo, las mujeres evangélicas observantes son más que los hombres. Y el no consumo de alcohol, por parte de los hombres, es el signo más evidente del inicio de la “Vida Nueva” del converso.

La cultura masculina tradicional en los estratos populares está íntimamente ligada al alcohol. Para muchos jóvenes el consumo de alcohol representa una suerte de rito de iniciación para el ingreso al mundo de los

---

<sup>52</sup> Hernando De Soto, *El Otro Sendero*, (Perú: Instituto Libertad y Democracia, Editorial El Barranco, 1986); Arturo Fontaine Talavera, “Hernando De Soto: El Otro Sendero”; Hernando De Soto, “Por Qué Importa la Economía Informal”; Hernando De Soto, Manuel Mora y Araujo, Manfred Max-Neef, Cristián Larroulet y Víctor Tokman, Mesa Redonda “Sector Informal, Economía Popular y Mercados Abiertos”; Enrique Ghersi, “El Costo de la Legalidad”; Manuel Mora y Araujo y Felipe Noguera, “La Economía Informal en la Argentina: Resultados de una Investigación Sistemática”, todos en *Estudios Públicos* N° 30 (Otoño 1988).

<sup>53</sup> Dicho proyecto, de hecho, está ya en marcha en el Centro de Estudios Públicos.

<sup>54</sup> Con esto no queremos decir que esta hipótesis se deduzca de los datos. Se trata simplemente de una interpretación posible y no única que nos parece necesario explorar en investigaciones futuras.

hombres adultos. Por otra parte, la vida social de los hombres tiende a cerrarse entre sí, aunque estén casados. Actividades como el fútbol son pasatiempos principalmente de hombres, y a los cuales sigue, con frecuencia, la cerveza, el vino y la fiesta fuera de la casa y sin la señora. A menudo la convivencia y el matrimonio (de hecho o de derecho) resultan una consecuencia de un embarazo no querido, y el hombre no asume después el papel de proveedor con sentido de responsabilidad.

La conversión evangélica y la pertenencia a una comunidad cerrada y envolvente de personas abstemias, implica una redefinición de la noción de masculinidad. Desde luego, la vida social se hará en pareja e, incluso, con los niños. El templo pasa a ser el centro de toda la vida social. En seguida, la prescindencia del alcohol automáticamente corta el lazo del hombre con sus amigos de antes, con su vida anterior, y marca sin ambigüedades el inicio de la nueva vida, la del hombre que “empieza a caminar en el Evangelio”.

Este “hombre nuevo” puede asumir valores que tradicionalmente han pertenecido al mundo de lo femenino.<sup>55</sup> Gracias a su pertenencia a una iglesia evangélica, el hombre se vuelve, por ejemplo, más pacífico y se compromete más con la suerte de sus hijos. Por ello mismo, es “domesticado por la mujer”, es decir, se hace un proveedor responsable.

Los efectos económicos del comportamiento evangélico derivan, fundamentalmente, de esta redefinición de la masculinidad en medios populares, redefinición a partir de la cual cambia drásticamente la vida de familia.

La fe en la Palabra de Dios, tal como brota de los Evangelios, permite configurar un modelo de familia y ponerlo en práctica al interior de una pequeña comunidad que le sirve de amparo y protección. La estrictez en materias de moral sexual forma parte de esto mismo. Ello se hace posible, a pesar de que la programación de los medios audiovisuales, en general, apunta en otro sentido, porque, por una parte, la comunidad evangélica es comprensiva de las diversas facetas de la vida social y, por otra, porque resulta perfectamente funcional a los requerimientos de personas que se mueven en una “economía de la sobrevivencia”.

---

<sup>55</sup> Han escrito apuntando en esta misma dirección David Martin, *op. cit.* Véase especialmente pp. 38, 44-45, 181-184 y 284-285; Elizabeth Brusco: “The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of *Machismo* in Colombia”. Ph.D. diss., City University of New York, 1986 [Citado por David Martin en *op. cit.*] y John Burdick, “Gossip and Secrecy: Women’s Articulation of Domestic Conflict in Three Religions of Urban Brazil”, *Sociological Analysis*, Vol. 5, Nº 2, (verano 1990). Respecto de Chile, las investigaciones ya citadas de Lalive D’Epinay y Galilea aluden a la importancia del ordenamiento familiar en la vida de los pentecostales.

La conducta de los evangélicos debiera producir un mejoramiento económico, principalmente, como consecuencia indirecta de esta reordenación de la familia y, en particular, del papel del padre dentro de ella.

Por otra parte, la despolitización de los evangélicos también sería una consecuencia indirecta de la naturaleza abarcadora de la vida en el templo. La vocación misionera de los evangélicos absorbe todas sus energías y deja un espacio pequeño para la vida propiamente política.

Con todo, ¿por qué no ha sido contaminado ese afán evangelizador por doctrinas políticas? Quizás porque el evangélico concentra justamente su interés en el culto y en la reforma de la vida familiar que trae aparejado. Acerca de esto, las teorías políticas tienen poco y nada que decir. Y la lucha en este campo, es ya una cruzada suficiente.

### **8. A modo de conclusión: Puntos salientes de la información recogida**

Los resultados de esta investigación, dado su margen de error, deben ser interpretados como indicando “tendencias”. Con todo, sus puntos salientes señalan que:

- De cada cien chilenos, setenta y tres son católicos y dieciséis son evangélicos.
- De cada cuatro chilenos, uno es religioso observante (es decir, va a la iglesia a lo menos una vez por semana).
- Hay un evangélico observante por cada dos católicos observantes.
- En el estrato bajo hay un evangélico observante por cada católico observante.
- La tasa de crecimiento anual de los evangélicos se ha elevado a 4,8% entre 1970 y 1990. (Entre 1920 y 1940 fue de 2,5% y entre 1940 y 1970 de 3,2%).
- Uno de cada cuatro evangélicos adquirió su religión hace menos de diez años.
- En materias de religiosidad vertical (relación con Dios), los evangélicos opinan de modo similar a los católicos observantes.
- En materias de moral sexual los evangélicos observantes tienden a ser bastante más estrictos que los católicos observantes.
- En materias políticas el evangelismo tiende a reforzar opiniones más bien independientes y despolitizadas.
- En materias de cultura económica, los evangélicos explican la pobre-

za como resultado de fallas morales y dan más importancia que la población en general al alcoholismo. El éxito económico aparece vinculado a virtudes morales y a la “fe en Dios”.

- La importancia atribuida al tema del alcohol sugiere una hipótesis para una investigación de tipo cualitativa: el evangelismo, la redefinición de la noción de masculinidad y la reforma de la familia. En otras palabras, el evangelismo y la “domesticación del macho”.
- El pentecostalismo (y grupos afines) marcan profundamente las opiniones de las personas que se incorporan a él. En la medida en que esta *imago mundi* se hace realidad (y parece que así ocurre), cabe esperar de ellos un estilo de vida ascético y severo en materias morales, una mayor movilidad relativa en términos sociales y económicos, y una actitud pacifista, democrática, independiente y apolítica en asuntos públicos que no tengan carga religiosa. □

## LA ACTITUD CONSERVADORA\*

**Roger Scruton\*\***

El conservantismo es una postura que puede definirse sin identificarla con las políticas de partido político alguno. Las políticas del Partido Conservador inglés, a lo menos desde Margaret Thatcher, no han sido, según Scruton, conservadoras. Por el contrario, en muchos casos el actual Partido Conservador se ha identificado con el “principal enemigo del conservadurismo, la filosofía liberal y sus correspondientes aderezos de autonomía del individuo y derechos naturales del hombre”.

Para la mentalidad conservadora, en primerísimo lugar está la necesidad de que el hombre sea sometido a la disciplina que implica la vida en sociedad. La autoridad del gobierno establecido tiene una alta prioridad a la cual debe someterse el valor de la libertad individual. Los derechos han de entenderse y justificarse en su contexto histórico y en la peculiar formulación institucional de cada país y de cada tradición. El conservador no considera al ciudadano “como poseedor de un derecho natural que trascienda su obligación de ser gobernado”. El conservantismo surge de la intuición de pertenecer a un destino, a un orden social preexistente, y de la noción de que este hecho es

---

\* Capítulo primero del libro del autor, *The Meaning of Conservatism* (Harmondsworth, Middlesex, Inglaterra: Penguin Books, 1980). Traducido y reproducido con la debida autorización.

\*\* Profesor de Filosofía de la Universidad de Londres. Abogado y ensayista. Autor de *The Art and Imagination* y *The Aesthetics of Architecture*; colaborador frecuente de *Encounter*, *Cambridge Review* y *The Times Literary Supplement*. Sus ensayos “La arquitectura de lo horizontal” y “La dificultad de la semiótica” fueron recogidos en los números 14 y 23, respectivamente, de *Estudios Públicos*.

*Estudios Públicos*, 44 (primavera 1991).

importantísimo a la hora de definir nuestra conducta. “El instinto conservador —dice Scruton—, es la materialización de la vitalidad histórica, la percepción de la voluntad de vida en su sociedad. Es más, en la medida que las personas aman la vida amarán aquello que les ha dado vida; en tanto deseen dar vida será para perpetuar aquella que tienen. En esa intrincada urdimbre de individuo y sociedad reside la ‘voluntad de vivir’ que constituye el conservadurismo”.

**E**l conservadurismo constituye una posición que puede ser definida sin identificarla con las políticas de partido político alguno. En efecto, puede ser una posición que resulta atractiva para una persona que considera desagradable en sí la idea misma de partido político. En uno de los primeros manifiestos políticos del Partido Conservador británico se apeló explícitamente a “aquella vasta e inteligente clase de la sociedad (...) que está mucho menos interesada en las disputas entre partidos que en la mantención del orden y en la causa del buen gobierno” (Peel, *The Tamworth Manifesto*, 1834). Con todo lo paradójico que pueda parecer, fue justamente a partir de esa aversión hacia la política de facciones que se desarrolló el Partido Conservador de Inglaterra. Sin embargo, fue una aversión rápidamente sobrepasada por otra: aquella contra el ansia crónica de reformar, que sólo puede ser contrarrestada de modo exitoso a través de un partido organizado.<sup>1</sup>

En Inglaterra, por tanto, el conservadurismo ha buscado expresarse a través de la actividad (o, igualmente a menudo, a través de la inactividad estratégica) de un partido en particular, un partido dedicado a mantener la estructura y las instituciones de una sociedad amenazada por el entusiasmo mercantilista y la agitación social. En años recientes, el Partido Conservador muchas veces ha parecido estar a punto de romper con su tradi-

---

<sup>1</sup> La necesidad de contar con una organización política para el sentir conservador fue formulada en forma enérgica por Burke, quien, a pesar de ser un *Whig*, habló y escribió antes que se formaran las lealtades modernas a los partidos. Por lo tanto, generalmente se le considera como “Padre Fundador” del Partido Conservador. Precisamente, un asunto que se discute entre los historiadores es cuándo llegó a formarse ese partido. Al suponer que no se formó antes de 1832, como partido propiamente tal, confío en lo que dice Norman Gash en *Politics in the Age of Peel* (Londres, 1952), y en lo que dice Lord Blake en *The Conservative Party from Peel to Churchill*. Si uso la palabra “Conservador” en lo que sigue, es para referirme al Partido Conservador, a menos que el contexto indique una referencia a la disgregada asociación que lo precedió. Asimismo, Conservador con letra mayúscula se refiere al partido; con minúscula, al sistema de opiniones que dicho partido pueda o no incorporar.



ción; se sumó al competitivo mercado de la reforma, endosando la delegación del poder, el código del internacionalismo económico y la “economía de libre mercado”, a los que alguna vez se opusiera tan tenazmente. Ha presidido la reorganización de los límites de los condados y de la moneda nacional, así como el ingreso a la Comunidad Europea y la consiguiente rendición de la autonomía legal. Actualmente acaricia la idea de reformar la Cámara de los Lores, y, estando en el gobierno, ha permitido la mantención de organismos reformadores y el creciente influjo en la educación, la economía y la reforma penal de supuestos expertos que podrían no tener ni la sabiduría ni la responsabilidad para ser calificados de árbitros de la opción política. En pocas palabras, el Partido Conservador a menudo ha actuado de un modo que puede hallar escasa simpatía por parte de un conservador. Sobre todo, el Partido Conservador ha comenzado a verse a sí mismo como el defensor de la libertad individual frente a la intrusión del Estado, preocupándose de devolverle a la gente su natural derecho de opción y de inyectar en cada organismo social el sanador principio de la democracia. Se trata, ciertamente, de modas pasajeras, bienintencionadas y no siempre descariadas, pero de ningún modo constituyen la expresión ineluctable del punto de vista conservador. Más bien son el resultado del más reciente intento del partido de dotarse a sí mismo de un conjunto de políticas y objetivos, y de un esbozo de una visión política a partir de la cual derivarlos. Hay quienes han considerado este intento como algo políticamente necesario. Otros lo han querido como algo deseable en sí. El resultado ha sido ya sea exhortaciones pasajeras y carentes de significado a favor de la reforma, ya sea la masiva adopción de una filosofía que caracterizaré en este trabajo como el principal enemigo del conservadurismo, la filosofía del liberalismo, con todos sus concomitantes aderezos de autonomía del individuo y derechos “naturales” del hombre. En la política, la actitud conservadora busca antes de todo gobierno, y no considera a ciudadano alguno como poseedor de un derecho natural que trascienda su obligación de ser gobernado. Incluso la democracia—que no corresponde ni a los anhelos naturales ni a los supranaturales del ciudadano normal—puede ser desechada sin detrimento para el bienestar civil, tal como lo concibe el conservador.

### **Libertad y moderación**

Ahora bien, es signo de tiempos aporreados—aquellos tiempos en que, como ya he dicho, el conservadurismo debe sentir la necesidad

de articularse—el que los defensores de “la moderación”, del sensato “curso intermedio” entre los extremos, de las demandas de una mayoría razonable (porque silenciosa), deban ser escuchados con el respeto que no suscitarían normalmente. La atracción que ejerce el Partido Conservador sobre el sector “moderado” de la sociedad se debe a su supuesta vinculación con la sociedad “libre” o “abierta”. Y es esta sociedad libre a la que apunta destruir el socialismo.<sup>2</sup> De allí que lo “moderado” intente conducir la defensa contra el “totalitarismo, ya sea (como suele agregarse) de izquierda o de derecha”. Se nos alienta a contemplar la política nacional y, aún más, la internacional, en términos de un conflicto totalmente abstracto entre la “libertad” y el “totalitarismo”, entre los derechos “naturales” de expresarse y actuar de acuerdo a la propia opinión, y una esclavitud impuesta y embarazosa.

Adecuadamente formulada, esa distinción no tiene por qué ser ingenua, y de hecho cuenta con el respaldo de toda una tradición de filosofía política que va de Locke a Robert Nozick.<sup>3</sup> Es más, representa una parte esencial tanto de la retórica del gobierno norteamericano como de la imagen que tiene la sociedad norteamericana de sí misma, de modo que se toman en su nombre decisiones políticas de la máxima seriedad. Ello no demuestra, sin embargo, que esta distinción pueda ser propuesta como si su claridad fuese inmediata, como si asignara lealtades políticas precisas que puedan ser definidas por adelantado respecto de la particular ocasión para su declaración, o como si el total de la política pudiera ser subsumido bajo las dos facciones en disputa a las que confiere un nombre. Si no resulta extraño hallar a tantos conservadores del tipo *soi-distant* identificando *su* posición con esa abstracción llamada “libertad”, ello se debe únicamente a que es de la naturaleza del conservador evitar las abstracciones y también cometer errores fundamentales cuando es tentado por una oposición inteligente a hacer uso de ellas. Así, el concepto de libertad—y, en particular, las libertades derivadas de la Constitución, como la libertad de expresión, la libertad de reunión, la “libertad de conciencia” y el “derecho a huelga”—fue hasta hace un tiempo el único en ser presentado por el Conservadurismo contemporáneo como un aporte a la batalla ideológica que sostiene estar librando.

---

<sup>2</sup> Véase, por ejemplo, Sir Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, (Princeton, 1950).

<sup>3</sup> John Locke, *Two Treatises of Government*, P. Laslett ed. (Cambridge, 1960); y Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Nueva York, 1971).

## Un ejemplo

Más adelante volveré sobre este concepto de libertad y sobre la noción de “derechos humanos” con la que es asociado. Pero, con el fin de aclarar un poco los aspectos más generales, consideremos apenas un ejemplo breve e ilustrativo: la libertad de expresión. Es obvio que no puede haber libertad de expresión en una sociedad sana, si por libertad de expresión se entiende el irrestricto y absoluto derecho de decir lo que uno desea y de expresar las propias opiniones sobre cualquier cosa, en cualquier momento y donde sea. Y se requiere de un conocimiento muy limitado del derecho para darse cuenta de que en el Reino Unido no existe una libertad de expresión absoluta. Los pensadores liberales siempre han reconocido este hecho. Pero ellos han visto las limitaciones a la libertad como manifestaciones negativas únicamente y en respuesta a los derechos individuales. La libertad debiera ser calificada sólo por el eventual perjuicio que alguien pudiese sufrir a través de su ejercicio. Vemos, pues, que las restricciones conservadoras debieran ser mantenidas hasta que pueda demostrarse que la sociedad no se verá lesionada con su remoción. Así, las restricciones a la libertad surgen del intento de la ley por encarnar (puesto que para un conservador ella debe encarnar) los valores fundamentales de la sociedad que pretende regir. Intentaré demostrar que esta visión de la ley es tanto más coherente y más ajustada a los hechos que aquella de su rival individualista.

No hay libertad para abusar, para incitar el odio o para expresar o publicar contenidos traicioneros, difamatorios, obscenos o blasfemos. En Inglaterra, al igual que en todo país civilizado, existe una ley que prohíbe la producción y distribución de material subversivo: la ley contra la sedición. Ahora bien, esa ley también convierte en delito instigar deliberadamente el odio entre diferentes sectores de la comunidad. La correcta aplicación de la ley—que convierte en acto criminal no sólo la manipulación del odio racial sino también del odio entre las clases sociales—habría hecho de la primera ley de Relaciones Raciales (aquella que todavía requería de algún elemento de *mens rea* para los crímenes establecidos por ley) algo más o menos innecesario. Pero no fue aplicada. Ello no se debió únicamente a que el gesto simbólico de una ley específica para las relaciones interraciales parecía inmensamente poderoso, cuando no para mitigar la antipatía racial, al menos para apaciguar la conciencia de la clase media frente a su existencia. También se debió a que la aplicación de la ley habría precipitado un cerceamiento no sólo de aquello que se decía en la tribuna del National Front, sino también de aquello que se dice en toda manifestación extremista y buena parte de aquello que se formula en los congresos sindicales.

Este deterioro de la idea misma de sedición no fue provocado por la agitación popular sino que por la política de poder. Lo concreto no es que nuestra sociedad no crea en las libertades de expresión y de reunión, sino que teme proclamar su descreimiento. Ese descreimiento se halla tan arraigado en el derecho británico—tanto en el consuetudinario como en las disposiciones legal es—que es imposible dudar que pueda ser erradicado sin subvertir por completo el orden social que abriga. Pero ahora son principal mente los jueces y los jurados los que responden a su requerimiento. Los políticos, y muy en especial los políticos de la derecha “moderada”, parecen haber perdido su aplomo, puesto que lo que parecen representar no es la política de gobierno, sino la política de una clase profesional, una clase que no persigue el poder en sí, sino como un subproducto de su ascenso profesional. Los parlamentos modernos, por tanto, promulgan incesantemente leyes nuevas y selectivas contra las libertades de expresión y de reunión, cada una de las cuales puede reflejar algún punto de vista serio en relación a dónde yace el mal, pero ninguna de las cuales es tan osada como para reconocer que una sociedad sí tiene enemigos, que esos enemigos buscan minarla y que es deber del gobierno, así como el anhelo de los ciudadanos, que ellos sean reprimidos con cualquier herramienta a su alcance.

Nada de esto puede negar la realidad de cierto ideal de libertad menos absoluto, según el cual sería correcto afirmar que hay y ha habido más libertad de expresión (y más libertad de cualquier tipo) en el Reino Unido que en la mayoría de los restantes países del mundo. Y esa libertad anglosajona es debidamente valorada por todos quienes compartimos sus beneficios, incluyendo el de escribir y de leer el presente ensayo. Pero esa libertad no es posible de ser identificada separadamente de las instituciones que la han promovido. Es una libertad para hacer precisamente lo que no está prohibido por ley, y lo que está prohibido por ley registra una larga tradición de reflexión sobre la naturaleza y la constitución de la sociedad inglesa. No debe sorprendernos, por tanto, que los extremistas condenen la naturaleza “reaccionaria” de nuestros jueces. El derecho consuetudinario británico, que halla sus raíces en el derecho romano, en el derecho canónico y en los códigos de nuestros antepasados sajones, constituye la particular provincia del juez y se ha convertido en la expresión de un profundo sentido histórico, el sentido de la continuidad y la vitalidad de un orden social existente. (De ello se desprende que la independencia del poder judicial debe constituir una importante causa política para el conservador.)

## Libertad e instituciones

El argumento puede generalizarse. La libertad que los ingleses aprecian no es y no puede ser un caso especial de aquella libertad por la que aboga el Partido Republicano de los Estados Unidos: la libertad de disidentes colonizadores que luchan en favor de la comunidad en un lugar sin historia, aquella libertad que de algún modo misterioso está conectada con la libre empresa y la economía de mercado. Se trata de una libertad personal específica, resultado de un largo proceso de evolución social, del legado de instituciones sin cuya protección no habría sobrevivido. La libertad en este sentido (que es el único sentido que importa) no es la condición previa sino la consecuencia de un ordenamiento social aceptado. La libertad sin instituciones es ciega: no encarna ni una genuina continuidad social ni tampoco—como lo demostraré—una genuina opción individual. No significa más que un gesto en medio del vacío moral.

El concepto de libertad, por consiguiente, no puede ocupar un lugar central en el pensamiento conservador, ya sea que se refiera a los asuntos nacionales, la política internacional o (lo que resulta de especial significación para el conservador) la dirección de una institución autónoma. La libertad puede ser comprendida como objetivo social sólo cuando queda subordinada a otra cosa, a una organización o estructura que define el objetivo individual. De allí que procurar la libertad significa al mismo tiempo tender a aquella restricción que constituye su condición previa. Dicho parcamente, es responsabilidad del individuo ganar para sí cuanto libertad de expresión, de conciencia y de reunión pueda; es responsabilidad del político definir y mantener el ordenamiento en cuyo marco habrá de buscarse esa libertad. Una de las principales diferencias entre el conservadurismo y el liberalismo reside, por tanto, en que para el conservador el valor de la libertad individual no es absoluto, sino que permanece sujeto a un valor diferente y más elevado: la autoridad del gobierno establecido. Y bien podría afirmarse que la historia sugiere que aquello que satisface políticamente a las personas—incluso si estas siempre usasen palabras como “libertad” para articular el primer impulso instintivo en su dirección—no es la libertad, sino el gobierno afín. El gobierno es la primera necesidad de todo hombre sujeto a la disciplina de la interacción social, y la libertad es el nombre de a lo menos una de sus ansiedades.

Las batallas políticas de nuestra era atañen, por consiguiente, a la conservación y la destrucción de instituciones y formas de vida: nada ilustra esto de un modo más vívido que las discusiones en tomo de la educación, la unidad política, el papel de los sindicatos y de la Cámara de los Lores,

asuntos todos con los que el abstracto concepto de “libertad” no logra vincularse. En todas estas materias el conflicto no gira en torno de la libertad sino que de la autoridad, una autoridad establecida en determinado cargo, institución u ordenamiento social. Es a través de un ideal de autoridad que el conservador experimenta el mundo político. Su contrincante liberal, cuya visión probablemente será ahistórica, casi siempre fallará en comprender esa noción y con ello demostrará cuánto se ha distanciado de aquella sociedad a la cual busca imponer sus desarraigados prejuicios. Ahora bien, el marxista (cuyo punto de vista me propongo tomar en serio en este ensayo, dado que deriva de una teoría de la naturaleza humana que uno podría realmente creer) vería esta disputa en términos muy diferentes, buscando desmitificar el ideal de “autoridad” y reemplazarlo con las realidades del poder. Para el marxista, “autoridad” es meramente la representación ideológica del poder, un poder imbuido con una falsa aura de legitimidad, vuelto absoluto e inalterable, traducido de la realidad histórica a un ideal sempiterno. Al preferir hablar del poder, el marxista coloca en el centro de la política a la única mercancía verdaderamente política, a la única cosa que efectivamente puede cambiar de manos. Más adelante intentaré mostrar cómo el cuadro marxista, con toda probabilidad, falsea la realidad de la política; sin embargo, sitúa acertadamente el campo de batalla y por esa sola razón, si no mediase otra, debemos tomarlo en serio. Pero volvamos ahora de nuestras escaramuzas preliminares a la tarea planteada, que es entregar una descripción inicial del punto de vista conservador, a fin de poder explorar sus implicaciones en cuanto actitud política contemporánea.

### **En busca del dogma**

Como ya he sugerido, el conservadurismo—en cuanto fuerza motivante en la vida política del ciudadano—es típicamente incapaz de expresarse, poco dispuesto (y habitualmente incapaz) a traducirse a sí mismo en fórmulas o máximas, reacio a declarar su propósito o a exhibir su punto de vista. Ha habido conservadores articulados, Aristóteles, por ejemplo, Hume, y también T. S. Eliot. Pero si bien ellos han influido sobre el curso de la política, habitualmente ha sido de modo indirecto y no debido a la asimilación de sus nombres con algún ideal político específico. En efecto, de ser cierto que el conservadurismo se vuelve consciente sólo cuando es obligado a serlo, entonces es inevitable que el paso desde la práctica a la teoría no será recompensado con alguna influencia inmediata de la teoría sobre aquello que se realiza. Sin embargo, un intelectual deseará mantener sus creen-

cias en consciente suspenso a su mente y no se resignará en un mundo confundido por el disenso, a permanecer sin argumentos en medio de la batalla.

La tarea de este ensayo es descubrir los conceptos con los cuales un conservador podría proveerse a sí mismo un credo que le permitiese definir su propia posición, ya sea como estadista, o como animal político corriente. Esto, repitémoslo una vez más, no es un ejercicio de filosofía política, sino que de dogmática política. Es muy posible que los conceptos que yo entregue no corresponderán exactamente a la intuición que buscó expresarse a través de ellos. Un credo político, en cuanto es formulado, constituye en parte un ejercicio de retórica, a ser revisado y reformulado cada vez que los tiempos demanden que a la intuición gobernante le sea dado inevitablemente su nuevo ropaje. Pero tenemos que aclarar una cuestión importante: ¿cómo puede el conservadurismo ser un ítem del sistema de creencias contemporáneo, y de qué modo en particular puede recomendarse a sí mismo a la peculiar especie a que pertenecen mis lectores, es decir, a la persona consciente en sí de ser “moderna”?

### **El deseo de conservar**

La descripción del conservadurismo como el deseo de conservar constituye una definición floja e insuficiente, pues si bien en cada hombre y en cada mujer existe un cierto impulso a conservar aquello que es seguro y familiar, es la naturaleza de esa “familiaridad” lo que requiere ser examinado. Para decirlo en breve, el conservadurismo brota directamente de la sensación de que uno pertenece a cierto orden social continuo y preexistente, y que ese hecho es sumamente importante para decidir qué hacer. El “orden” en cuestión puede ser aquel de un club, de una sociedad, una clase, comunidad, Iglesia, regimiento o nación: un hombre puede tener hacia todas estas cosas aquella actitud institucionalizada que es tarea de este trabajo describir y defender. Al tenerla—sintiéndose, así, comprometido con la continuidad social de su mundo social—el hombre se sitúa en medio de la corriente de cierta vida en común. Lo importante es que la vida de un ordenamiento social puede verse entremezclada con la vida de sus miembros. Ellos pueden percibir dentro de sí la persistencia de la voluntad que los rodea. El instinto conservador se funda justamente sobre ese sentimiento: es la materialización de la vitalidad histórica, la percepción individual de la voluntad de vida en su sociedad. Es más, en la medida que las personas aman la vida amarán aquello que les ha dado

vida; en tanto deseen dar vida será para perpetuar aquella que tienen. En esa intrincada urdimbre de individuo y sociedad reside la “voluntad de vivir” que constituye el conservadurismo.

En ocasiones se afirma (y no sólo lo hacen los socialistas) que la trama de la sociedad británica (y por el momento doy por sentado que hablamos de la sociedad británica) se estaría desintegrando, que el país se encuentra en decadencia, privado de todo aquello que constituye la fuerza y la vitalidad de una nación autónoma. ¿Cómo, entonces, puede uno ser conservador si no queda nada que conservar sino ruinas?

Este escepticismo extremo puede tomar muchas formas, desde las visiones apocalípticas de Nietzsche y Spengler, hasta el parloteo más doméstico que acompaña el planeamiento de la “nueva sociedad”, cuya piedra fundacional, sin embargo, parece estar siempre traspapelada. Pero sea cual sea la forma, con seguridad ésta carecerá de interés práctico. Una sociedad o nación es efectivamente una especie de organismo (y también muchísimo más que un organismo); por lo tanto, tendrá que llevar el estigma de la mortalidad. Sin embargo, ¿no es acaso un consejo absurdo indicarle a un hombre enfermo que—en el interés del “nuevo mundo” que aguarda para reemplazarle—haga el favor de apurar su trance hacia la muerte? Incluso en el momento de la muerte persiste la voluntad de vivir y esa voluntad desea la restauración de la vida. Una sociedad, al igual que un hombre, puede sobrellevar la enfermedad e incluso florecer con la muerte. Si un conservador es también un restaurador, ello se debe a que vive muy allegado a la sociedad y percibe en carne propia la enfermedad que infecta el orden común. ¿Cómo, entonces, puede fallar en dirigir su mirada hacia el estado de salud a partir del cual las cosas han ido decayendo? La revolución es ahora algo impensable: es como asesinar a una madre enferma por pura impaciencia ante la necesidad de arrancarle del vientre un supuesto bebé. Desde luego hay conservadores que en casos extremos han optado por la vía de la revolución. Pero en el vacío resultante, los hombres se ven disociados, desorientados, incompletos. El resultado es derramamiento de sangre, y sólo después se inicia el lento trabajo de restauración de un simulacro del estado que fue destruido. Es natural, en consecuencia, que la revolución sea algo que nunca defenderé y ni siquiera consideraré en lo que sigue.

El deseo de conservar es compatible con toda forma de cambio siempre y cuando ese cambio sea también una continuidad. Hace no mucho se afirmó con cierta fuerza que el proceso de cambio en la vida política se había tornado “hiperactivo”.<sup>4</sup> La sobreestimulación de aquella

---

<sup>4</sup> Véase Kenneth Minogue, “On Hyperactivism in Modern British Politics”, en Maurice Cowling, ed., *Conservative Essays*, (Londres, 1978).



parte superficial del ser del hombre que constituye la suma de sus visiones articuladas ha llevado a una profusión, a lo ancho de toda la esfera pública, de una percepción de que todo puede y debe ser cambiado, y esa percepción se ha visto acompañada de proposiciones de reforma y de estrategias políticas montadas por aquellos que están dentro de las instituciones y también por aquellos que carecen de toda institución y que, debido a ello, pueden amenazar su existencia misma. La enfermedad es de aquellas que todo conservador seguirá de cerca, intentando, primero, identificar su naturaleza. El mundo se ha vuelto particularmente “obstinado”, y en cada rincón de la sociedad se urge a personas que no tienen ni el deseo ni la capacidad de reflexionar sobre el bien social para que elijan alguna receta favorita para su materialización. Incluso una institución como la Iglesia Católica ha caído víctima de la moda reformadora y, siendo incapaz de tomar las palabras de Cristo a Simón Pedro en su egoísta sentido luterano, ha perdido en parte las costumbres, las ceremonias y la juiciosa capacidad de maniobrar que la capacitaba para permanecer aparentemente inalterable en medio del cambio mundanal, apelando a cada hombre con una voz de inmutable autoridad. La Iglesia, una institución que posee un objetivo que no es *de este* mundo y que sólo está *en* este mundo, ¿se vende a sí misma como una “causa social”? Difícilmente puede sorprendernos que el resultado no sea solamente un moralismo vacío sino también una teología irrisoria.

### **Política y propósito**

Pero con seguridad se dirá que la política debe tener un objetivo, y en la realización de ese objetivo serán inevitables el cambio y la ruptura. ¿Cómo, entonces, podrá un conservador procurar salvar su legado y, además, abstenerse de participar en el pasatiempo público de la reforma? En este punto será de provecho descender del mundo de la política nacional y penetrar en el microcosmo de las relaciones humanas corrientes.

Algunas relaciones humanas presuponen un propósito común y se interrumpen cuando éste es alcanzado o dejado de lado. (Consideremos, por ejemplo, una asociación de tipo comercial.) Pero no todas las relaciones son de esa naturaleza. La búsqueda de una cierta analogía mecánica ha conducido a la creencia (muy difundida pero escasamente expresada) de que una actividad sin objetivo es sólo eso y nada más. De modo que si hemos de considerar a la actividad política como una forma de conducta racional, debiéramos aliarla con ciertos objetivos, con un ideal social que se traduzca

inmediatamente en una política.<sup>5</sup> Por tanto, el político racional debe ser capaz de indicar qué tipo de sociedad tiene en la mira, por qué la tiene en la mira y cuáles son los medios que propone para su realización.

Tal visión es de hecho confusa. La mayoría de las actividades humanas, al igual que la mayoría de las relaciones humanas que valen la pena, carecen de propósito. Es decir, no tienen propósitos ajenos a ellas mismas. No hay una finalidad a la vista y pretender introducirla es violentar el acuerdo. Supongamos que yo me acercase a otro con el espíritu de un propósito dado: hay algo que tengo en mente y que pretendo alcanzar a través de mi relación con él. Y supongamos que el solo interés de mis relaciones con ese otro resida en ese objetivo. Ahora bien, hay un sentido en que todavía puedo tratarlo (conforme a la famosa terminología de Kant) no sólo como un medio, sino también como un fin. Pues podría intentar alcanzar mi objetivo buscando la anuencia de ese otro. Razono con él, intento persuadirlo de que haga lo que yo quiero que él haga. Pero si ese es mi enfoque, entonces siempre será posible que no logre persuadirlo, o que él, a su vez, logre disuadirme a mí. Surge una cierta reciprocidad y la autoridad absoluta de mi objetivo—en cuanto único principio determinante de lo que es razonable para mi hacer—deberá ser dejada de lado. Y no hay nada de irracional en eso. Si mi objetivo es abandonado bajo esas circunstancias es porque probó ser imposible o imposible de justificar. En otras palabras, ha sido incapaz de volverse parte de la relación de camaradería a que fue inicialmente impuesta. De ello se sigue que si yo he de conceder a otro el grado de autonomía que su naturaleza humana me exige a mí, simplemente no puedo acercarme a él con un conjunto claramente delimitado de objetivos para él y esperar que la realización de esos objetivos sea el resultado inevitable, natural o incluso razonable de nuestra relación. Podría yo descubrir nuevos fines o, incluso, deslizarme dentro de ese estado de “falta de objetivo”, que es la norma de las relaciones humanas saludables. En efecto, si la amistad tiene una base, entonces es la siguiente: que un hombre pueda desear la compañía de alguien respecto de quien no tiene objetivos determinados. La continuidad de la amistad generará sus propios objetivos y aspiraciones pasajeras, pero ninguna de ellas puede llegar jamás a dominar la relación sin que con ello la amistad se transforme en otra cosa.

---

<sup>5</sup> Aquí la diferencia corresponde, en parte, a la distinción (que se enfatizó mucho en la sociología alemana del siglo XIX) entre *Cesellschaft* y *Gemeinschaft* (cf. F. Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, traducción: *Community and Society* [Nueva York, 1963]). El argumento de esta sección puede encontrarse en forma más elaborada en “Rationalism in Politics” de Michael Oakshott, *Cambridge Journal*. Vol. 1, 1947/1948, pp 81-9B, 145157, y en *On Human Conduct* (Londres, 1975)

Lo mismo ocurre en la política. Un estadista puede tener objetivos y ambiciones para la sociedad que busca gobernar. Pero una sociedad es más que un organismo carente de discurso. Posee personalidad y voluntad. Su historia, instituciones y cultura son los depositarios de los valores humanos: en pocas palabras, tiene el carácter tanto de fin como de medio. Un político que persiga imponerle un conjunto dado de propósitos y no busque entender las razones y los valores que la sociedad propone a su vez, actúa a despecho de la amistad. Y aun así, ¿dónde más reside el derecho de gobernar si no en la camaradería de un hombre con un orden social? La sujeción de la política a propósitos subyacentes, con todo “lo bueno en sí mismos” que puedan parecer esos propósitos, es, en una perspectiva conservadora, algo irracional. Pues destruye la relación misma sobre la cual descansa el gobierno.

El rasgo distintivo de las relaciones racionales estriba en que los objetivos no estén todos determinados de antemano y que ciertos fines—tal vez los fines más importantes—deban ser descubiertos en lugar de ser impuestos. Y en la vida de la sociedad son descubiertos no a través de la cuidadosa lectura de tratados utopistas sino que, principalmente, a través de la participación. Y ello significa compartir los ordenamientos en los cuales encuentran vida los fines de la conducta política. (De modo semejante, los “fin es” de la amistad perviven en su continuidad, y se manifiestan día tras día, pero no tienen una existencia independiente y mueren junto con la amistad.) Participar en una configuración social es poseer no solamente un conjunto de creencias, expectativas y sentimientos respecto de los semejantes; también es servirse de *un modo de ver* mediante el cual puede llegar a reconocerse el valor de la conducta. Ese valor no será el resultado de cierto principio omnímodo, aplicado abstractamente, sino que, por el contrario, provendrá de las inmediaciones de la política. Podría decirse que para el conservador los fines políticos hacen sentido en la esfera de la conducta, pero que las más de las veces rehusan ser traducidos en recetas. El político no puede razonablemente proponerlos hasta que haya comprendido la configuración social que busca controlar, y habiéndola entendido, podrá descubrir que sus fines no pueden ser “propuestos” bajo la forma de un programa. Proponer una receta antes de haber entendido es un gesto sentimental: implica contemplar la sociedad como una *excusa* para la emoción política antes que como un objeto propio de ella. Evitar el sentimentalismo es intentar comprender el objeto social y medir concordantemente los propios objetivos y sentimientos. Es reconocer, por tanto, que una sociedad también posee una voluntad, y que un hombre racional debe estar abierto a su poder de persuasión. Para el conservador, esa voluntad yace entronizada en la historia, la tradición, la cultura y el

prejuicio. Inglaterra, lejos de ser una sociedad salvaje que justificaría la imposición de decretos absolutistas, se halla cimentada en la más madura de las culturas nacionales y contiene en sí misma todos los principios de la vida social. El verdadero conservador tiene un oído habituado a esos principios y, en consecuencia, trata de vivir en amistad con la nación a la cual debe su existencia. Su propia voluntad de vivir y la voluntad de vivir de la nación son simplemente una y la misma cosa.

### Objeciones inmediatas

¿Es realmente posible que deba haber un dogma político que no reconozca ningún propósito central aparte de aquel de gobernar? ¿Y es posible que el conservadurismo deba derivar de una actitud de “amistad política”, cuando para tanta gente no denota nada más que viejos abusos y decretos injustos?

En lo que sigue daré una respuesta detallada a la primera de esas objeciones. He hablado de un modo tal vez vago de “nación”, “sociedad”, “gobierno” y “Estado”. Bajo esos términos yace todo un conjunto de distinciones que deben ser traídas a la superficie y aclaradas. Eventualmente, espero, la metáfora de sociedad como persona será vista como algo que corresponde a una idea clara y literal. Y entonces será obvio que puede haber tanto un dogma como una política sin un propósito central, y que puede ser tan razonable creer en uno como sabio actuar sobre la base de la otra.

En cuanto a la segunda objeción: espero que también ella sea disipada. Pero se requiere de una respuesta preliminar si el lector habrá de digerir lo que tengo que decirle. El conservadurismo presupone la existencia de un organismo social. Su política se preocupa de mantener con vida a ese organismo, ya sea que esté sano o enfermo, cambie o decaiga. (Y esto no es un propósito *externo*: en ello justamente reside el gobernar.) Hay personas que, en su parte vociferante, rechazan las políticas de un “Partido Conservador”. Pero ello no implica que no haya una parte más profunda de ellas que yace inmersa en el orden social y que es motivada y consolada por las fuerzas con que armoniza el instinto conservador. En alguna parte, debajo de la agitación de la “opinión”, yace una unidad tácita. Puede haber evolucionado, haberse enfermado o desplazado desde la última vez que fuera identificada. Pero a todas luces jamás *será* identificada *si* no hacemos a un lado la pertinaz costra que la asfixia. Nuestra sociedad está confundida con experiencias que todavía debe comprender. Buena parte de su política auto-

consciente se encuentra nublada por esta confusión. Y, por tanto, el dogma del conservadurismo resultará alarmante y aun ofensivo para muchos cuyos sentimientos describe, a pesar de todo, con bastante exactitud.

### **La búsqueda del poder**

Sin embargo, aun si el conservador se encuentra así comprometido con la búsqueda y mantención de una unidad social subyacente, su relación con esa unidad no puede proveer la suma de la política. Una sociedad posee sus facciones enfermas y destructivas, y con éstas el conservador está en guerra. Y si bien el estadista moderno es en cierto modo un cirujano “herido”, igual debe seguir practicando el arte de la sanación. Primero debe buscar gobernar, y por tanto deberá buscar el poder que lo facultará para ello. En efecto, para el conservador el poder no será capaz de enmascararse a sí mismo como subordinado a cierto claro objetivo justificatorio: simplemente no es el medio para la “justicia social”, o la “igualdad” o la “libertad”. Es poder para mandar y obligar a aquellos que de otro modo reformarían o destruirían, y su justificación debe ser hallada dentro de sí, en una idea de legitimidad o de derecho establecido.

El poder que busca el estadista debe ser, en otras palabras, un poder que es aceptado. Debe ser contemplado por las personas no sólo como poder, sino como autoridad. Toda sociedad depende del respeto popular de sí mismo, respeto del ciudadano por el orden del cual forma parte, y por sí mismo como parte de ese orden. Ese sentimiento, que se manifiesta en el patriotismo, las costumbres, el respeto a la ley, la lealtad hacia un líder o un monarca y la voluntaria aceptación de los privilegios de aquellos a quienes se ha conferido privilegio, puede extenderse indefinidamente. Y de ese sentimiento, que no requiere ser ni pusilánime ni infinitamente sumiso, es que deriva la autoridad del estadista conservador. Nuestra primera ocupación será, por tanto, describir tal sentimiento. Después podremos derivar del mismo una descripción del orden civil que torna a la actitud conservadora tanto posible como razonable.

Al considerar la relación entre poder y autoridad debe admitirse que el conservador sufre de una singular desventaja, y esa desventaja hace necesario que sea más fuerte, más artero, más maquiavélico, incluso, que sus habituales contrincantes. Pues al carecer de un objetivo manifiesto en la política, carece también de una propuesta que pueda suscitar el entusiasmo de la muchedumbre. Está ocupado únicamente con la tarea de gobernar, y su actitud desafía la posibilidad de traducirse en una enumeración de pro-

mesas sociales. Mira con escepticismo los mitos de la igualdad y la justicia social; contempla la agitación política universal con desagrado, y el clamor en favor del “progreso” no le parece más que una moda pasajera, suficientemente seria sólo en cuanto constituye una amenaza para el orden político. ¿Qué, entonces, puede persuadir a las personas a consentir su ascenso al poder? Haremos bien en decir, junto con Burke, que las promesas de la revolución deben ser vacías (puesto que solo pueden ser comprendidas si se presupone precisamente ese ordenamiento social que se intenta destruir).<sup>6</sup> Pero, ¿qué otras promesas podría formular un conservador?

La gran ventaja intelectual del socialismo salta a la vista. Gracias a su capacidad para alinearse con ideales que todo hombre puede reconocer, el socialismo ha sido capaz de perpetuar la fe en su pureza moral a pesar de los incontables crímenes cometidos en su nombre. El que una revolución socialista pueda costar millones de vidas, implicar el premeditado asesinato de toda una clase, la destrucción de una cultura, la eliminación del aprendizaje y la desacralización del arte, no dejará el más mínimo estigma en las doctrinas con que glorifica su acción. Y, sin embargo, aquellos solitarios restauradores que han cometido crímenes por la causa de la continuidad, muchas veces simplemente mancillaron la idea de autoridad que esperaban servir porque lucharon, no por un ideal, sino por lo que creían era la realidad. Pareciera, entonces, que en estos tiempos violentos el conservador hallará la práctica de la política tan difícil como otrora halló su teoría. Pero hay lugares donde puede alcanzar el éxito, e Inglaterra es, con certeza, uno de ellos. □

---

<sup>6</sup> Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Londres, 1960).

## ENSAYO

### EL PENSAMIENTO CONSERVADOR DE ALBERTO EDWARDS

**Renato Cristi\***

En este ensayo Renato Cristi explora la evolución del pensamiento político de Alberto Edwards, distinguiendo en éste dos etapas: una, en la que Edwards se identifica con el conservantismo liberal, y otra, en la que adopta una postura conservadora revolucionaria.

En la primera parte se examina la situación histórica que marca los puntos de flexión de la evolución de Edwards; luego se analiza la conceptualización que subyace a su elaboración historiográfica. De acuerdo al autor, no hay en Edwards una reflexión epistemológica que fundamente de modo filosófico su conservantismo y la evolución que experimenta. Sin embargo, a través de su trama historiográfica se pueden entrever tanto la arquitectura conceptual que Edwards comparte con los pensadores conservadores europeos que ha leído, como su intento de transferir sus argumentos a las circunstancias chilenas. Así, las etapas biográficas de Edwards corresponderían a dos momentos del pensamiento conservador europeo: el conservantismo liberal de Burke, Constant y Tocqueville, y el conservantismo revolucionario de Spengler y Schmitt.

**E**n el prólogo a la octava edición de *La fronda aristocrática*, Mario Góngora señala los dos aspectos más controvertidos de la obra de Alberto

\*Ph. D. (Toronto). Profesor del Departamento de Filosofía en Wilfrid Laurier University, Waterloo, Ontario, Canadá.

Edwards: su conservantismo político y la visión interpretativa global que funda su elaboración historiográfica.<sup>1</sup> Góngora da por supuesto su conservantismo político y no intenta definirlo. Piensa posiblemente en su práctica política como miembro activo del Partido Nacional durante la república parlamentaria; luego, miembro de Unión Nacional, un movimiento de renovación nacionalista fundado en 1913, y más tarde como apologista y eminencia gris de la dictadura de Ibáñez, entre 1927 y 1931. Pero es más explícito con respecto al segundo aspecto. Lo que llama "visión interpretativa global" la define a partir de lo que Meinecke entiende por "*dilettantismo*".<sup>2</sup> Se trata de una elevación de la mirada histórica más allá del examen detallado del material documental. El *dilettante* no rechaza el dejarse guiar por ideales reguladores o aun por apreciaciones intuitivas acerca del rol genial de ciertos individuos excepcionales. Edwards es ciertamente un historiador. Góngora, sin reservas, lo califica como "el mejor historiador de la época republicana".<sup>3</sup> No me interesa aquí, sin embargo, estudiar su producción historiográfica en cuanto tal, sino el sistema de ideas que lo sostiene; es decir, estudio la "visión interpretativa global" que dirige su producción historiográfica. Si con la noción de conservantismo político Góngora pretende apuntar hacia aquellos compromisos prácticos en la actividad de Edwards y por medio de la noción de "*dilettantismo*" caracteriza el lado más teórico de su actividad, fusiono estos dos aspectos en la idea de pensamiento conservador. Coincido, en este punto, con la distinción elaborada por Mannheim entre "tradicionalismo", es decir, una actitud subjetiva e inconsciente frente al cambio social, y "pensamiento conservador", que él mismo define como una postura razonada y consciente, y que se expresa como concepción sistemática del mundo.<sup>4</sup> Ahora bien, el proyecto que guía la totalidad de la obra de Edwards en tanto que pensador conservador busca, por su parte, desarticular el dominio avasallador que las ideas liberales y democráticas tienen en Chile, y por otra, en tanto que el liberalismo democrático ha contribuido al desprestigio del principio de autoridad, su proyecto busca el pleno restablecimiento de tal principio. Un Estado autónomo, presidido por un Ejecutivo fuerte, es la proposición que más claramente destaca en su arsenal de ideas.

<sup>1</sup>Alberto Edwards, *La fronda aristocrática* (Santiago: Universitaria, 1982), p. 14.

<sup>2</sup>Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (Santiago: Universitaria, 1986), p. 13.

<sup>3</sup>Ibídem, p. 45.

<sup>4</sup>Karl Mannheim, "Conservative Thought". *From Karl Mannheim*, ed. por Kurt Wolff (Nueva York: Oxford University Press, 1971), pp. 157-158.



Cuando Edwards comienza a elaborar su proyecto, la legitimidad democrática y el liberalismo son los factores determinantes de la institucionalidad pública chilena. La defensa de tal legitimidad no ha tenido que acudir a elaboraciones sistemáticas en los ámbitos de la epistemología, la filosofía moral o la filosofía política. De alguna manera la tarea fundacional de los liberales chilenos del siglo XIX no precisa de un desarrollo tan amplio y sistemático como el liberalismo en Europa. Ello se debe, en primer lugar, a que los liberales chilenos entran en la escena relativamente tarde, cuando la trama filosófica que sostiene al ideario liberal ya ha sido elaborada detalladamente. Y en segundo lugar, porque la Independencia de Chile, es decir, aquel suceso histórico que define la esencia misma de Chile como nación, aparece como un hecho fundamentalmente republicano y liberal, es decir, es un hecho consumado que no puede interpretarse de otra manera que como una ruptura emancipadora con una tradición de obediencia y lealtad a una autoridad establecida. En este sentido coincido con Collier cuando afirma que, en el período que va desde 1810 a 1830, "la vieja ortodoxia basada en la lealtad hacia la Corona y la obediencia a las autoridades peninsulares es reemplazada por la ortodoxia contemporánea del liberalismo individualista".<sup>5</sup> Para liberales como Lastarria, Barros Arana, Vicuña Mackenna y Amunátegui el combate contra el conservantismo portaliano se simplifica enormemente. Sólo tienen que apuntar un dedo historiográfico hacia el hecho de la Independencia. En Chile, al revés de lo que sucede en Europa, el liberalismo no tiene que luchar contra la persistencia de una legitimidad monárquica, contra sentimientos dinásticos acendrados ni contra la noción de deberes naturales. En la noción misma de la Independencia viene incluida la noción de legitimidad democrática y la idea de derechos individuales como algo natural e inalienable. No es necesario, por tanto, que el liberalismo en Chile adopte una postura filosófica. Y no debe sorprender que el movimiento emancipador chileno no haya "producido un solo tratado sistemático de política que pueda ser considerado como una expresión fiel de la ideología revolucionaria".<sup>6</sup> A los liberales chilenos les basta con la historia, es decir, les basta con rememorar historiográficamente el hecho republicano y liberal de la Independencia de Chile para ganar de palmo a palmo su argumentación.

Edwards es quien por primera vez se enfrenta con el liberalismo y la democracia criollas en el único terreno posible para el combate: la historia de

<sup>5</sup>Simón Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), p. 129.

<sup>6</sup>Ibíd., p. 132.

Chile. Inicia así un revisionismo histórico conservador que luego proseguirán Encina y Eyzaguirre, y más recientemente Mario Góngora y Gonzalo Vial. Este revisionismo involucra, en el caso de Edwards, un fondo de ideas, que en una primera época se asienta en su lectura de autores como Burke, Constant, Macaulay, Bagehot y Comte, y en una segunda, en la influencia de Spengler. La extraordinaria coherencia y elegante simplicidad del argumento elaborado por Edwards son engañosos. Me parece que Góngora, a partir de su propia elaboración teórica, ha penetrado hondamente en el sentido de su labor historiográfica y ha percibido la articulada trama conceptual sobre la que reposa. Este trabajo considera la obra teórica de Edwards en su conjunto y supone que ella expresa una intención matriz que determina la unidad y continuidad de su proyecto. Edwards, en su rol como portavoz y a la vez crítico de la aristocracia chilena, percibe su declinación política, busca la causa del mal que la aqueja y aconseja la prescripción salvadora. En último término, la causa de la decadencia política de la aristocracia se encuentra en su capitulación ideológica frente al liberalismo chileno, un liberalismo que en general ha tendido a comprometerse con la democracia. Su hegemonía ideológica se manifiesta políticamente con la imposición de un régimen parlamentario y un debilitamiento de la autonomía estatal. Esto ha contribuido a un relajamiento de la disciplina social en la clase dominante y ha abierto peligrosos canales de expresión democrática a las clases subordinadas. El liberalismo chileno tiene poco que ver con el liberalismo clásico europeo. Edwards cree que es un error pensar que "las ideas de los apóstoles y precursores del liberalismo chileno fueron el simple reflejo de las ideas de los filósofos y publicistas del pasado siglo". Por el contrario, "examinando de cerca unas y otras doctrinas, se descubre pronto que los sistemas europeos sufrieron en la mente de nuestros reformadores políticas transformaciones substanciales".<sup>7</sup> Así, por ejemplo, Lastarria, "lector de Comte", percibe solamente su tendencia democrática, pero filtra el hecho de que Comte sea "partidario de la democracia bajo un dictador".<sup>8</sup> El liberalismo chileno conlleva un ingrediente democrático que es necesario eliminar. Igualmente, la versión chilena del parlamentarismo nada tiene que ver con el sistema parlamentario inglés, el cual concentra en el gabinete ministerial poderes ejecutivos casi absolutos. El gran error de la aristocracia en 1891 fue desembarazarse del Ejecutivo poderoso que la república había heredado de Portales. Se

<sup>7</sup>Alberto Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt. 1851-1861* (Santiago: Nascimento, 1932), p. 238.

<sup>8</sup>Ibídem, p. 238.

equivoca al pensar que con ello favorecía sus intereses sociales. Por el contrario, Edwards estima que un Estado fuerte, autoritario, pero no oligárquico, es la mejor defensa de los intereses aristocráticos y expresa su propia convicción cuando afirma que "para los estadistas conservadores (...) el ideal era un absolutismo superior a la sociedad, y a los elementos que le daban fuerza".<sup>9</sup>

Esta continuidad en la polémica que Edwards sostiene contra el liberalismo en su afirmación de la idea de autoridad no es incompatible con una evolución en su manera de ver las cosas, que implica, a su vez, una fuerte revisión de sus compromisos políticos. Esto es natural en una actividad política y literaria que se extiende por lo menos desde 1903, fecha de su primera publicación importante, hasta su muerte, en 1932. Distingo así dos etapas en la evolución de su pensamiento. La primera se define por una búsqueda de la forma política que mejor exprese y contribuya a la consolidación del predominio social de la aristocracia. En Chile ese predominio supone el desarrollo sin trabas de la actividad comercial. Ahora bien, Edwards determina que la forma política de una sociedad mercantil libre implica un reforzamiento de la autoridad estatal. Ello se ha logrado por medio de la dictadura legal de los presidentes, representada en su mejor forma por Prieto, Bulnes y Montt, aunque Edwards también apoya la idea de un parlamentarismo a la inglesa, es decir, encabezado por un Gabinete fuerte. El pensamiento que lo guía se funda en el ideario conservador-liberal de una serie de pensadores que intentan una análoga síntesis de las nociones de libertad y orden.

La segunda etapa involucra una radicalización de su postura. Edwards observa con aprensión cómo en 1920 el potencial democrático del parlamentarismo se actualiza al permitir el acceso de la clase media al poder político. La entrada de los militares a la escena política en 1924 le demuestra que el desafío de las clases subordinadas que ahora ascienden tendrán que contrarrestarse con una dictadura de nuevo cuño. En 1927, cuando asume el poder supremo el Coronel Ibáñez, Edwards no busca ya insertar este experimento político en la tradición chilena. Esta estaba determinada fundamentalmente por lo que Edwards denomina la fuerza "espiritual" de la aristocracia. Pero el liberalismo democrático ha socavado esa fuerza espiritual y es causa de la decadencia aristocrática y de su pérdida de legitimidad. El "gran servicio" que presta Ibáñez es "la reconstrucción radical del hecho de la autoridad".<sup>10</sup> El reconocimiento del puro "hecho de la autoridad" es necesario en vista de la carencia del apoyo que ha brindado tradicionalmente la

<sup>9</sup>Ibídem, p. 403.

<sup>10</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 279.

única agencia social que Edwards considera legítima: la aristocracia. Este giro hacia la pura política, esta afirmación revolucionaria de la facticidad, debe interpretarse como elemento integral del pensamiento conservador de Edwards. La liquidación del dominio oligárquico revela la extinción de la fuerza espiritual aristocrática. Invasado por un temple de ánimo pesimista, acepta el rol de los militares como único medio para evitar la anarquía y el vacío moral. Edwards no vacila frente al giro que adquiere su argumentación que ahora auspicia no la legitimidad sino la dictadura.<sup>11</sup> La lectura del libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*, es determinante en este giro. Si su aplicación de las categorías spenglerianas al caso chileno es a-sistemática y no mecánica,<sup>12</sup> ello se debe a que el conservantismo es un fenómeno esencialmente nacional y, por lo tanto, difícilmente transferible.

Este ensayo se divide en cuatro secciones. En las dos primeras concentro la atención en aquellos aspectos biográficos que subyacen a la evolución del pensamiento de Edwards. Evidentemente, cuando se habla de evolución de un pensamiento no es posible ignorar la situación histórica que marca sus puntos de flexión. Un pensamiento político, particularmente si porta, como es el caso de Edwards, un marcado sello conservador, liga estrechamente su aspecto más teórico al momento histórico de su realización. Edwards, por lo demás, se identifica claramente con la vida y destino de la aristocracia chilena de comienzos del siglo XX, por lo que resulta natural que la evolución de esta última marque también una evolución en su propia vida y reflexión histórica. Las dos últimas secciones de este trabajo examinan propiamente el pensamiento conservador de Edwards, es decir, la conceptualización que subyace a su elaboración historiográfica. No hay en Edwards una reflexión de tipo metodológico o epistemológico que fundamente de manera filosófica su conservantismo y la evolución que experimenta. Pero a través de la trama historiográfica que expone se pueden entrever tanto la arquitectura conceptual que Edwards comparte con los pensadores conservadores europeos que ha leído como su intento de transferir sus argumentos a las circunstancias chilenas. Las dos etapas biográficas que he distinguido corresponden así a dos monumentos del pensamiento conservador europeo: el conservantismo liberal de Burke, Constant y Tocqueville, y el conservantismo revolucionario de Spengler y Schmitt.

<sup>11</sup>Cf. Carl Schmitt, *Politische Theologie* (Munich y Leipzig: Duncker & Humblot, 1934), p. 83.

<sup>12</sup>Cf. Cristian Gazmuri, "La influencia de O. Spengler en el pensamiento histórico de Alberto Edwards V.", *Perspectiva de Alberto Edwards V.*, edit. por María Ignacia Alamos *et al.* (Santiago: Aconcagua, 1976), p. 71.

## 1. Edwards y la república parlamentaria

El suceso que marca la juventud de Alberto Edwards es la guerra civil de 1891. Tiene 16 años cuando con su primo Agustín Edwards McClure, de 13 años, edita un panfleto clandestino, *La buena causa*, en favor del movimiento antibalmacedista. Posiblemente la actuación decisiva del padre de su primo, Agustín Edwards Ross, miembro del Partido Nacional y líder en la campaña revolucionaria contra Balmaceda, lo induce a participar en la vida política desde temprana edad. Lo hace como miembro del Partido Nacional. Este partido, fundado en 1857 por los partidarios de Montt y Varas, representa una línea política que propicia una irrestricta libertad de comercio y, a la vez, un Estado autoritario que limita severamente las libertades políticas. Loveman llama a los nacionales "conservadores seculares", por oposición a los conservadores ultramontanos.<sup>13</sup> En consonancia con su lema "libertad dentro del Orden", defienden esa síntesis de ideas liberales y conservadoras que en Francia representa el liberalismo doctrinario de Constant, Royer-Collard y más tarde Tocqueville. Edwards y los doctrinarios franceses comparten una gran admiración por Burke, para quien la única libertad posible es "una libertad que esté unida al orden, que no sólo exista a la par que el orden y la virtud, sino que de ninguna manera exista sin ellos".<sup>14</sup> Es también Burke quien afirma en una carta a un corresponsal francés: "*Je suis Royaliste, mais Royaliste raisonne. Je ne suis pas fanatique pour les Rois*".<sup>15</sup>

La fórmula política que adopta Edwards para evitar los faccionalismos sociales favorece la combinación de una sociedad civil liberal, que permita una irrestricta libertad de comercio y un Estado conservador autoritario, que asuma la totalidad del poder político. La existencia de un Estado fuerte no implica, en absoluto, su intervención en la esfera económica. Edwards certifica el fracaso de la intervención estatal cuando intenta regular los intereses privados. Concuere con Courcelle Seneuil, quien durante la crisis de 1861 rechazara las "medidas artificiales" que se intentaban aplicar, "demostrando en forma clara y sin réplica que las verdaderas causas del desastre económico

<sup>13</sup>Brian Loveman, *Chile. The Legacy of Hispanic Capitalism* (Nueva York: Oxford University Press, 1979), p. 182.

<sup>14</sup>Edmund Burke, "Speech at His Arrival at Bristol before the Election in that City (1774)", *Burke's Speeches and Letters on American Affairs* (Londres: Dent, 1931), p. 66.

<sup>15</sup>Edmund Burke, "To Monsieur de Sandouville, 13 Oct. 1792", *The Correspondance of Edmund Burke*, vol. VIII, ed. por J. Marshall y J. A. Woods (Cambridge: Cambridge University Press, 1968), p. 263.

escapaban a la acción de los poderes públicos, y no podían ser remediadas con expedientes artificiosos".<sup>16</sup> La realización concreta de la fórmula política propuesta por Edwards es el gobierno inglés. Describe, por ejemplo, en los siguientes términos el ministerio de Canning de 1827: "aristocrático y conservador en ciertos aspectos, pero liberal y progresista en otros".<sup>17</sup> Es esta misma síntesis de liberalismo y conservatismo, es decir, un Estado fuerte para proteger el libre comercio, la que determina su interpretación del régimen que se instaura a partir de la reacción pelucona de 1829. "Si se estudia atentamente el movimiento de ideas, en aquellas primeras horas de la reacción de 1829, es fácil darse cuenta de que en el peluconismo de entonces existía ya en germen no sólo el espíritu ultraconservador y autoritario que representaron más tarde Egaña, Tocomal y Montt, sino también las aspiraciones al progreso político dentro del orden, en una palabra el liberalismo nuevo".<sup>18</sup> Pero Edwards también tiene familiaridad con los teóricos que elaboran este modelo conservador-liberal. Demuestra, por ejemplo, poseer un conocimiento muy preciso de la concepción política de Constant. En oposición a Lastarria, quien lo ve como un liberal demócrata, Edwards piensa que Constant es "liberal individualista y parlamentario, pero monárquico, partidario de una Cámara Alta y del sufragio restringido". El error de Lastarria es que "extrajo de [Constant] lo que en él había de desconfianza hacia el poder absoluto y hacia el Estado en general, pero no su espíritu aristocrático, censitario y realista".<sup>19</sup>

Al término de la guerra civil los grandes ganadores, en términos estrictamente políticos, son los conservadores ultramontanos y aquellos liberales opuestos al autoritarismo presidencial. Un nuevo régimen, que concentra el poder político en el parlamento en desmedro del poder antes sustentado por los presidentes, queda firmemente establecido. Lo que se derrumba es la dictadura legal de los presidentes, instaurada por Portales. Las ganancias de los nacionales son ambiguas, puesto que ha sido el modelo político sustentado por el Partido Nacional el que ahora se encuentra en bancarrota. Los conservadores, que aparecen como los principales vencedores, no tienen nada que ver con los viejos conservadores que triunfan en Lircay y gobiernan con Prieto, Bulnes y Montt. Los nuevos conservadores son ultramontanos

<sup>16</sup>Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 375.

<sup>17</sup>Alberto Edwards, *La organización política de Chile* (Santiago: del Pacífico, 1943), p. 118.

<sup>18</sup>Ibídem, p. 103.

<sup>19</sup>Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 238.

que han intentado diluir el poder absoluto de los presidentes. Su programa incluye el establecimiento de la comuna autónoma, una forma de corporativismo entroncada con la *thèse nobiliaire*.<sup>20</sup> Pero más importante es la traducción política que hacen de esta tesis social. Los conservadores buscan la dominación del Ejecutivo por parte del Parlamento. Su triunfo significa la exacta contramoneda del régimen balmacedista. Este intentaba reformas democrático-sociales desde arriba, es decir, desde un Estado poderoso que se apartaba del incipiente desarrollo democrático político de los últimos años. El movimiento conservador, triunfante el 91, perfecciona la democracia política en Chile sólo para sacrificar los notorios avances democráticos-sociales del balmacedismo. Balmaceda había asumido la totalidad del ideario político portaliano, es decir, un gobierno fuerte y autoritario, para imponer desde allí su particular visión de desarrollo social y económico para Chile. El pensamiento de Alberto Edwards se origina a partir de la ambigüedad que encarna la acción del Partido Nacional en esta encrucijada histórica.

Edwards publica su *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos* en 1903. Su punto de partida es precisamente su conciencia de que los revolucionarios del 91, junto con desbaratar el proyecto socioeconómico de Balmaceda, han puesto fin a la dictadura legal portaliana. El *Bosquejo* no es un estudio puramente teórico de la estructura partidaria chilena ni un catastro empírico de los partidos existentes a la fecha. Mediante un análisis crítico-histórico explora, más allá de los programas o idearios contingentes, el origen del parlametarismo en Chile. Una intención fundamental determina toda la producción de Edwards en este primer período. Busca la reforma del régimen parlamentario tal como se manifiesta en Chile a partir de 1891. Esta reforma, para ser realista, tiene que tomar en cuenta la estructura de los partidos políticos chilenos. Lo que intenta concretamente es una reforma en la estructura y actividad de la vida partidista. Lo que hace falta, escribe Edwards, son "partidos poderosos, para la formación de los cuales sería necesaria o la definitiva disolución de los que ahora existen, o la fusión de varios de ellos en dos o tres grandes agrupaciones".<sup>21</sup> Pero al concluir su argumento en el *Bosquejo* muestra sus objetivos políticos en toda su amplitud. Más allá de la formación de partidos poderosos, Edwards aspira a la formación de un Estado fuerte en cuyo ápice se encuentre un presidente poderoso, secundado por un partido disciplinado que canalice y exprese los intereses sociales

<sup>20</sup>Cf. Renato Cristi y Carlos Ruiz, "Pensamiento Conservador en Chile (1903-1974)", *Revista Opciones*, 9 (1986), p. 122.

<sup>21</sup>Alberto Edwards, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos* (Santiago: del Pacífico, 1976), p. 10.

dominantes. El objetivo básico que guía la obra de Edwards es una radical reforma política del régimen imperante en Chile.

En 1903, cuando Edwards publica el *Bosquejo*, Germán Riesco ocupa la presidencia. Durante su mandato se hace evidente la paralización gubernativa que significó el régimen parlamentario en la versión chilena. Gonzalo Vial, un historiador contemporáneo de tendencia conservadora-liberal análoga a la de Edwards, piensa que con Riesco "[t]odos los vicios del parlamentarismo se agudizaron hasta el frenesí... [L]a gama íntegra de fallas que hemos visto apuntar bajo Montt y Errázuriz... se volvió ahora un torrente inatajable".<sup>22</sup> Riesco, por ejemplo, tiene 17 ministerios, producto del malabarismo estéril de las facciones políticas. Esto haría, por fuerza, difícilísimo el logro de tareas políticas substantivas. A los presidentes "se les había quitado el poder, mas se les responsabilizaba por no usarlo".<sup>23</sup> Edwards, por su parte, describe en los siguientes términos el estado de ánimo de los chilenos en 1905: "Fatigada la opinión de una política de timideces e indecisiones, de anarquía y desorden... buscó en el señor [Pedro] Montt un contraste, un carácter, un hombre".<sup>24</sup> Pedro Montt, líder del Partido Nacional, encarnaba, para sus adherentes, la tradición autoritaria de Manuel Montt, su padre. Un destello de esperanza brilla a los ojos de Edwards: "En 1905 éramos más felices que hoy: entonces creíamos en un hombre; ahora ya no creemos en ninguno".<sup>25</sup> A los pocos meses, sin embargo, el sistema parlamentario se encarga de "embotellar"<sup>26</sup> la gestión de Montt. Es interesante notar que Edwards descubre una falla en el equipamiento ideológico de Montt: su fe ciega, dogmática y unilateral en un liberalismo democrático y antiestatista. En el origen de todo esto está la tarea de los ideólogos en las universidades. Según Edwards, "la Universidad de Chile, o, más propiamente, el curso de Derecho, estaba entregada por completo a la autoridad de los ideólogos".<sup>27</sup> En tal escuela de pensamiento se había formado Montt. Su credo ideológico sostenía "la soberanía del pueblo, los derechos inalienables del hombre, el

<sup>22</sup>Gonzalo Vial, *Historia de Chile (1891-1973), II Triunfo y decadencia de la oligarquía (1891-1920)* (Santiago: Santillana del Pacífico, 1982), p. 321.

<sup>23</sup>Ibíd., p. 320.

<sup>24</sup>Alberto Edwards, "Siete años de recuerdos políticos", *El Mercurio*, 13 de agosto, 1912.

<sup>25</sup>Ibíd., 13 de agosto, 1912.

<sup>26</sup>Ibíd., 26 de agosto, 1912.

<sup>27</sup>Ibíd., 13 de agosto, 1912.



respeto absoluto de las iniciativas individuales, la ineficacia y malignidad de la acción pública". Edwards contrapone a esto su profesión de fe conservadora, que no se basa "sobre el cimiento harto deleznable de la razón pura", sino que toma en cuenta "las enseñanzas positivas de la experiencia (...) el arte de las oportunidades (...) las exigencias de los diversos medios sociales".<sup>28</sup>

Toda la producción historiográfica de Edwards en este primer período tiene idéntico objetivo. *La organización política de Chile*, que reúne ensayos publicados entre 1913 y 1914, estudia la fundación del partido pelucón. Este es el partido que auténticamente representa el autoritarismo de Portales que introduce en Chile lo que Edwards llama "la dictadura legal" de los presidentes. El Gobierno de don Manuel Montt explora, en cambio, las causas de la división del partido pelucón durante el gobierno de Montt. La génesis de la estructura partidaria que sofoca y paraliza la vida política de 1903 se remonta a 1857. En esa fecha el auténtico espíritu conservador comienza a diluirse y el liberalismo político, que intenta desbaratar la autoridad presidencial, levanta cabeza. El Partido Nacional, es decir, el montt-varismo, es el auténtico heredero de ese espíritu conservador. En suma, la producción de Edwards a lo largo de toda esta primera época es uniforme en cuanto a su intención básica. No es necesario examinar separadamente las obras mencionadas.

La entronización del régimen parlamentario ha traído consigo la paralización gubernativa y el interminable juego partidista. Este es, sin embargo, sólo un síntoma de superficie que requiere un análisis más profundo. Las causas de la esterilidad política tienen una raíz social. Edwards fija su atención en el rol de la aristocracia, que a sus ojos es el agente social más importante. Siente por ella una profunda admiración. El Estado chileno se funda en el apoyo que ésta le brinda. Sin embargo, esta aristocracia sólo puede ser su apoyo, su base material fundante. Sobre ella debe erigirse un Estado independiente que la someta, discipline y cohesione. Edwards lamenta que en el período pos Balmaceda la aristocracia haya devenido oligarquía. Como tal, ha eliminado la autonomía del Estado cuya función es precisamente evitar su desintegración como clase social: "No es lo mismo constituir la fuerza moral, apoyo de un gobierno, que gobernar. La oligarquía era capaz de lo primero, pero probablemente no de lo segundo. Necesitaba un punto de apoyo, un núcleo de cohesión colocado sobre ella misma; en una palabra, un poder que la dirigiera y encauzara, aun cuando de ella tomara su fuerza".<sup>29</sup>

<sup>28</sup>Ibíd., 13 de agosto, 1912.

<sup>29</sup>Edwards, *La organización política de Chile*, p. 115.

Una aristocracia no sometida a un poder superior pierde la posibilidad de ser dirigida desde arriba y tenderá a dividirse en faccionalismos estériles.

El discurso que pronuncia Edwards en la Convención del Partido Nacional en 1910 tiende a confirmar el objetivo básico que le atribuyo. Se trata de un discurso sorprendentemente teórico, si se toma en cuenta la ocasión en que fue presentado. Es, en verdad, una bien articulada defensa del parlamentarismo inglés, que nada tiene que ver, según Edwards, con el régimen parlamentario practicado en Chile: "(•••) El régimen parlamentario, [es] por desgracia hasta hoy en Chile mal comprendido y peor practicado".<sup>30</sup> Edwards rechaza al cesarismo como históricamente sobrepasado. César descubrió una gran idea: el poder absoluto para quienes gobiernen. Pero, reconoce Edwards, "la época del cesarismo ha pasado".<sup>31</sup> Su argumento de fondo es una refutación de la idea de Montesquieu acerca de la separación de poderes. El poder político debe monopolizarse en manos del Parlamento, un Parlamento, sin embargo, a la inglesa, es decir, que concentre el más absoluto de los poderes en el Gabinete.<sup>32</sup> El Parlamento como tal no tiene poder ejecutivo, y también pierde en gran medida su poder legislativo: "Inglaterra (...) ha consolidado enérgicamente la autoridad de los Gabinetes, y el Parlamento no sólo carece de toda intervención administrativa, sino que ha perdido también el ejercicio libre de sus facultades legislativas y fiscalizadoras".<sup>33</sup> En Chile, en cambio, "las Cámaras conservan íntegro el poder legislativo (...)". Y de aquí que el poder de los Gabinetes sufra de tantas limitaciones y se muestren incapaces de una acción efectiva de gobierno. "Los Gabinetes se encuentran maniatados..." Y esto resulta anatema para Edwards, para quien "el absolutismo es una necesidad".<sup>34</sup> La fórmula política salvadora es, según Edwards, la dictadura legal de la mayoría parlamentaria con respeto formal a la acción fiscalizadora de la minoría.

La solución que propone Edwards es una política conservadora-liberal que guarda una gran semejanza a las propuestas políticas de los doctrinarios en Francia. Se trata, en definitiva, de construir un Estado que sirva los intereses de la aristocracia. La revolución del 91 demostró con claridad la profunda división en las clases dominantes. Es, sin duda, una aristocracia

<sup>30</sup> Alberto Edwards, "Discurso", *Convención del Partido Nacional* (1910), p. 46.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 48. Cf. Luis Diez del Corral, *El liberalismo doctrinario* (Madrid: Instituto de Estudios Públicos, 1973), p. 120.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 48-49.

moderna con intereses económicos conflictivos. Ahora bien, estos inevitables conflictos, que configuran la clave del dinamismo propio de la sociedad civil, son inofensivos si no desbordan la esfera social. Cuando Edwards considera a la aristocracia como un todo social, ella aparece perfectamente integrada, homogénea y solidaria consigo misma. Sólo cuando se sale de este cauce social y asume un papel político los conflictos internos trizan su unidad externa. Un Estado autoritario, al concentrar el juego político en sus manos, le rinde el máximo servicio a la aristocracia. En 1830 Portales desbarata las pretensiones oligárquicas de la aristocracia e instala una dictadura constitucional. Con ello se consolida el poder social integrado de esa aristocracia y permite una concurrencia no politizada. En 1891 los conservadores ultramontanos y sus aliados desencadenan el drama de esa misma aristocracia al conquistar la cima del poder político. Las estériles luchas políticas que entraban fatalmente al gobierno presagian la desintegración social de la aristocracia. El autoritarismo de Edwards está templado en esta primera época por esa inquebrantable fe aristocrática. No aparece todavía el pesimismo, el escepticismo que marca la segunda época, cuando su fe en la aristocracia chilena como tal se someta a una prueba devastadora.

El argumento que elabora Edwards en contra del régimen de gobierno parlamentario es histórico. Busca esencialmente demostrar que éste no se aviene con la tradición chilena, una tradición que se remonta más allá de su Independencia hasta alcanzar el régimen colonial mismo. Se pueden distinguir dos aspectos en la estructura de su argumento. Por una parte, buscará en la Historia de Chile una línea de continuidad que afirme la noción de autoridad. Desde la Colonia hasta Balmaceda la autoridad estatal se ha centralizado en manos de un Ejecutivo fuerte. Con Portales, piensa Edwards, esa autoridad se ha despersonalizado en buena parte, y un Estado de derecho, en el que impera *Lex* y no *Rex*, se ha impuesto. Todos los presidentes chilenos, en mayor o menor grado, han dispuesto de una dosis de autoridad muy grande, aunque en algunos casos no hayan hecho manifiesta esa autoridad. Balmaceda, en esta interpretación, ha sido un Presidente autoritario en la tradición chilena, pero ha saltado por encima de los márgenes constitucionales. Al violar el Estado de derecho, ha roto la continuidad autoritaria fundada por Portales. Por otra parte, Edwards fija su mirada en los momentos en que esa continuidad se ha interrumpido. Estos son períodos escasos en los que afloran la anarquía y el desgobierno. Anarquía es lo que caracteriza el período parlamentarista. Que rija un Estado de derecho no es suficiente. La soberanía no puede residir en entidades abstractas como la Constitución o la nación. Debe encarnarse en una persona que concentre las decisiones políticas últimas. Ahora bien, en su oposición a los gobiernos autoritarios, par-

ticularmente en su oposición a Portales, los liberales en Chile son, en último análisis, quienes determinan el régimen parlamentario. Esto hace que la obra de Edwards no sea mera historiografía, pues más allá de su ataque al régimen parlamentario elabora una aguda crítica al liberalismo que sostiene tal régimen. No se opone Edwards al liberalismo clásico, es decir, el liberalismo económico y social. Pero sí se opone a la particular tendencia que el liberalismo ha adoptado en Chile: un liberalismo romántico, en parte teñido de ideas democráticas y, en parte, de ideas feudales. El liberalismo de Edwards, en cambio, es un liberalismo *tory*, y como tal no es en absoluto incompatible con una fuerte dosis de monarquismo, es decir, con la *thèse royaliste*.

A continuación examino las líneas generales de la lectura hecha por Edwards del desarrollo histórico chileno desde la Independencia hasta la instauración del régimen portaliano. En la interpretación de este período se despliega la matriz conceptual que marcará esta primera época de su obra. Su pensamiento político viene precedido y se funda en una concepción social. Este análisis muestra su prosapia conservadora en tanto que se orienta en una dirección muy precisa: no cuestiona en ningún momento el rol decisivo y prominente de la aristocracia chilena. El juego político de los partidos y de las personalidades más fuertes se explica por su relación instrumental a los designios fundamentales de esa clase. Aunque estamos en las antípodas de un pensamiento como el marxista, su análisis histórico tiene un resabio materialista. Esto no debería causar sorpresa ya que el materialismo histórico es una deuda que Marx tiene con los economistas ingleses del siglo XVIII, una deuda que Edwards comparte. Preludia así Edwards su estudio de la institucionalidad política en Chile por un análisis social del rol de la aristocracia al momento de la Independencia.

Cuando Chile se independiza de España, en 1810, la clase alta domina sin contrapesos. Edwards la percibe como poseyendo gran homogeneidad. "La clase dirigente fue una, y ya en 1810 formaba, por decirlo así, una sola familia".<sup>35</sup> Esta misma homogeneidad asegura su hegemonía sobre el resto de la sociedad. La aristocracia no es ni podía ser desafiada por otras clases. En Chile no existe "otra clase social capaz de equilibrar, siquiera remotamente, el poder de la aristocracia".<sup>36</sup> El origen de esta hegemonía aristocrática hay que buscarlo en la fusión, ya antes de 1810, de la antigua nobleza conquistadora y la nueva aristocracia mercantil de origen vasco y navarro. Para Edwards, tal hegemonía y la correspondiente "sumisión incondicional

<sup>35</sup>Edwards, *La organización política de Chile*, p. 37.

<sup>36</sup>Ibidem, p. 38.

del pueblo, constituyen el rasgo más característico y constante de nuestra vida nacional".<sup>37</sup> La debilidad hegemónica de la aristocracia europea explica la explosión revolucionaria en ese continente. "Las revoluciones de 1789 y 1848, escribe Edwards, tuvieron su origen en la lucha por el predominio sobre las nuevas clases medias o burguesas y la antigua nobleza".<sup>38</sup> En Chile, en cambio, la "nobleza conquistadora y militar" del período colonial "no pudo evitar ser absorbida por elementos más nuevos", es decir, "la clase media rica y laboriosa".<sup>39</sup>

Al momento de la Independencia, la fuerza social de la aristocracia, por homogénea e integrada que fuese, no podía por sí sola mantener su hegemonía. Necesitaba de instituciones que consolidaran y canalizaran esa fuerza. Era necesario, por tanto, que se constituyera en poder político, en "fuerza de gobierno".<sup>40</sup> Fue una tarea que O'Higgins no logró realizar. Edwards no comparte la opinión de Miguel Luis Amunátegui, un crítico liberal que publica en 1853 un estudio en el que O'Higgins es presentado como un déspota. Prefiere la versión de Diego Barros Arana, que difiere de la ortodoxia liberal e interpreta a O'Higgins como un reformador de buenas intenciones, pero atolondrado y autoritario.<sup>41</sup> Su error, según Edwards, fue su incapacidad para adaptarse a los verdaderos intereses de la aristocracia. No fue capaz de "agruparla a su alrededor, ni organizarla en forma que pudiera servir de apoyo sólido a su gobierno".<sup>42</sup> Así, en enero de 1823, esta aristocracia lo "arrojaba como a un instrumento que ya no presta los servicios que de él se han esperado o exigido".<sup>43</sup>

A la caída de O'Higgins, los aristócratas que triunfan, si bien "dominaban socialmente en el país, no estaban aún organizados como poder político". Edwards esboza ya a esta altura su noción de la incapacidad política de la aristocracia, de su impotencia oligárquica. Las "clases conservadoras" no son aptas para la función gubernativa; en sí mismas "constituyen una excelente materia prima" que sólo "un hombre eminente o una institución o en el mejor

<sup>37</sup>Ibídem, p. 41.

<sup>38</sup>Ibídem, p. 38.

<sup>39</sup>Ibídem, p. 39.

<sup>40</sup>Ibídem, p. 49.

<sup>41</sup>Cf. Gertrude Matyoka Yeager, *Barros Arana's Historia General de Chile: Politics, History and National Identity* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1981), pp. 122-123.

<sup>42</sup>Edwards, *La organización política de Chile*, p. 55.

<sup>43</sup>Ibídem, p. 57.

de los casos (...) una fuerza moral poderosa (...) podrá organizar o moldear".<sup>44</sup> Este período es visto por Edwards como una época fluctuante, de "espontánea anarquía", y movida por "el deseo de establecer un régimen constitucional".<sup>45</sup> Lo que se busca, en verdad, es reemplazar la soberanía personal de un dictador por la soberanía impersonal de una constitución. Pero el curso histórico va a indicar que la falta de un liderazgo efectivo por parte de una cabeza política va a impedir que una institucionalidad estable armonice las divergencias que comienzan a notarse en el seno de la aristocracia. Edwards no puede dejar de ver que ésta es fundamentalmente homogénea. Nota "la similitud de intereses y tendencias, los lazos de parentesco" que estrechan "espontáneamente a las clases conservadoras".<sup>46</sup> Sin embargo, se empiezan a delinear dos claras tendencias divergentes "cuya lucha formó por largos años la esencia de nuestra historia política". Estas representan, por una parte, "el espíritu conservador y tradicionalista", y por otra parte, "el ideal revolucionario y democrático".<sup>47</sup> La facción liberal-democrática se reunió en torno a este último ideal.

La facción liberal buscaba esencialmente un gobierno constitucional, es decir, uno limitado por la ley y respetuoso de la libertad individual.<sup>48</sup> Inicialmente en su reacción a la dictadura de O'Higgins, la aristocracia en su totalidad adoptó una postura liberal. Pero esto no duró mucho tiempo. El debilitamiento de la autoridad ejecutiva pronto dio cabida a una intensa lucha faccional. La aristocracia se dividió entre pelucones y pipiólogos. El peluconismo reunió a los grandes propietarios de la tierra, a los estanqueros y a los restos del o'higginismo. La base social de los segundos era aquel sector aristocrático compuesto de "espíritus inquietos y sin consistencia, tribunos y conspiradores, ideólogos los unos, simples ambiciosos los más",<sup>49</sup> es decir, los intelectuales. Movidos por un utopismo libertario, éstos tenían "una fe ciega en la virtud de las leyes escritas",<sup>50</sup> lo que dio lugar a una serie de ensayos constitucionales que aceleraron el desorden y la confusión. Es interesante notar que Edwards tiene conciencia de la novedad del análisis social sobre el que intenta fundar su estudio histórico. Los historiadores de este período, nos

<sup>44</sup>Ibídem, p. 59.

<sup>45</sup>Ibídem, pp. 62-63.

<sup>46</sup>Ibídem, p. 60.

<sup>47</sup>Ibídem, p. 62.

<sup>48</sup>Cf. Collier, *Ideas and Politics of Chilean Independence*, p. 304.

<sup>49</sup>Edwards, *La organización política de Chile*, p. 62.

<sup>50</sup>Ibídem, p. 64.

dice, "han descuidado casi por completo el examen de la estructura social de la época, y han omitido un análisis de los elementos que entraron en juego".<sup>51</sup>

El 4 de octubre de 1829 estalla la reacción pelucona en Concepción. En estos momentos de gran agitación se alza la figura de Portales que aúna las fuerzas conservadoras. Los pelucones triunfan en Lircay en 1830 e imponen un régimen autoritario. No se trata, sin embargo, de una dictadura personalista y arbitraria como fue la de O'Higgins. La Constitución que se dicta en 1833 establece la dictadura legal de los presidentes. A la autoridad sin ley de O'Higgins le había sucedido la ley sin autoridad de la era pipiöla. Una lógica inscrita en las cosas mismas demandaba la síntesis de autoridad y ley. En esta lógica se fundó la aspiración suprapartidista que encabezó Portales. En ningún caso desecha Portales el ideario liberal en favor de uno ultraconservador y autoritario. Edwards concibe la obra de Portales como una síntesis liberal-conservadora.<sup>52</sup>

El régimen conservador-liberal que funda Portales se caracteriza por su extraordinaria estabilidad. Sólo a fines del gobierno de Montt, casi treinta años después de haberse inaugurado ese régimen, presenta la primera trizadura. Esa estabilidad está fundada en dos elementos. En primer lugar, está el apoyo que le brinda al gobierno la aristocracia. La homogeneidad social de la aristocracia no se altera en la era de los pipiölos. La resistencia con que enfrentó a la dictadura de corte republicano de O'Higgins hizo pensar equivocadamente que la aristocracia era liberal y cerradamente antiautoritaria. Pero Edwards percibe una duplicidad en sus aspiraciones. Defiende un régimen de libertad de comercio, pero un orden social estricto debe garantizar que esta libertad quede contenida en ciertos límites. Así, en el peluconismo de entonces germina "no sólo el espíritu ultraconservador y autoritario que representaron más tarde Egaña, Tocornal y Montt, sino también las aspiraciones al progreso político dentro del orden: en una palabra, el liberalismo nuevo".<sup>53</sup> Precisamente este "liberalismo nuevo" es la síntesis de elementos liberales y conservadores que encarna la aristocracia chilena. No busca Edwards la base económica que permite este compromiso. Basta con notar cómo se anudan ideológicamente intereses que por el momento confluyen y fundan la estabilidad del régimen. Más adelante interpretaré el régimen de Montt según este mismo prisma. Pero si es "autoritario y ultraconservador en

<sup>51</sup>Ibídem, p. 62.

<sup>52</sup>Ibídem, p. 103.

<sup>53</sup>Ibídem, p. 103.

política", Edwards lo ve también como "liberal cuando se trataba de problemas del orden civil y económico".<sup>54</sup>

En segundo lugar, el régimen político que se funda en el apoyo social que le presta una aristocracia unida, recíprocamente apoya y sostiene la integración de esa misma clase. El genio de Portales, según Edwards, está en percibir esta reciprocidad en las relaciones entre sociedad y Estado. "Por una intuición maravillosa comprendió, acaso sin darse él mismo exacta cuenta, cuál era la necesidad suprema de la situación, esto es, dar al gobierno fundamento social, ligarlo con los intereses de la sociedad, a quien defendía y que a su vez debía defenderlo, agrupar las fuerzas sociales en torno de un poder vigoroso capaz de dirigir los propósitos contradictorios y de refrenar *las ambiciones impacientes*".<sup>55</sup>

## 2. Edwards y la dictadura de Ibáñez

En 1927, cuando Edwards publica en *El Mercurio* los ensayos que darán origen a *Lafronda aristocrática*, profundos cambios han alterado la faz social y política de Chile. Estos cambios se expresan cabalmente sólo a partir de 1920, al asumir Arturo Alessandri la presidencia. Para Edwards esos cambios se anunciaban ya algunos años antes. La elección parlamentaria de marzo de 1915, en la que destaca la campaña electoral de Alessandri en Tarapacá, produce un casi imperceptible avance de la izquierda. El progreso del movimiento antioligárquico se confirma en las elecciones de 1918. A los ojos de Edwards, "el fin del antiguo orden de cosas era inevitable" e interpreta el triunfo electoral de la Alianza Liberal, liderada por Alessandri, como el agotamiento del "fundamento espiritual" que sostenía el régimen oligárquico, esto es, "la obediencia pasiva y resignada del país ante los representantes tradicionales de los viejos círculos oligárquicos".<sup>56</sup> El conservantismo de Edwards, que en una primera época tenía como objetivo la reforma del régimen parlamentario en vistas de reforzar el poder presidencial, experimenta un cambio en esta segunda etapa. Se enfrenta ahora con una fuerza social concreta que hace peligrar la existencia del sistema político tradicional en su totalidad. La "revuelta del electorado" se anuncia como una nueva época de "revoluciones trascendentales, de movimientos enérgicos, decisivos y sin

<sup>54</sup>Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, pp. 11-12.

<sup>55</sup>Edwards, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, pp. 31-32.

<sup>56</sup>Edwards, *Lafronda aristocrática*, p. 221.



matices".<sup>57</sup> La lucha política no se da entre facciones al interior de un grupo dominante socialmente homogéneo, sino que trasciende los límites del círculo oligárquico y adquiere la forma de una verdadera "lucha de clases".<sup>58</sup> El conservantismo de Edwards en esta segunda etapa asume la derrota de la oligarquía chilena. Pero esa derrota marca también, a los ojos de Edwards, la extenuación de la cultura aristocrática chilena. En la primera etapa de su pensamiento, Edwards conserva intacta su fe en el quilate moral de la aristocracia. Pero ahora el derrumbe oligárquico ha dejado a la vista la erosión moral de esa aristocracia. El conservantismo en esta segunda etapa arremete no sólo contra el advenimiento de las clases subordinadas, sino también contra el sistema de ideas que ha envenenado la fibra moral aristocrática: el liberalismo como tal.

La lectura del libro de Spengler, *La decadencia de Occidente*, marca decisivamente el giro de su orientación conservadora. Su estado de ánimo pesimista se confirma, a la vez que se cohesiona y se radicaliza su pensamiento político. Cristian Gazmuri ha estudiado detalladamente la influencia que tiene Spengler en la articulación del argumento histórico en la *Frontera*. Después de analizar la recepción y aplicación por parte de Edwards de una serie de categorías spenglerianas, Gazmuri concluye que no es posible hablar de una "aplicación mecánica y sistemática" de tales categorías. El pensamiento histórico de Edwards, así, parece sólo "flotar en el pensamiento de Spengler".<sup>59</sup> La concepción spengleriana le sería útil a Edwards sólo para confirmar su propia interpretación de la historia de Chile y refinar una elaboración que en sus líneas generales estaría ya fundamentalmente consolidada. Habría así, según Gazmuri, una perfecta continuidad en la obra de Edwards, y no sería posible distinguir etapas en el desarrollo de su pensamiento. Mariana Aylwin y Sofía Correa presuponen igual continuidad en su pensamiento.<sup>60</sup>

Mi desacuerdo con esta interpretación se funda en un tipo de lectura distinto del que hace Gazmuri. Su trabajo privilegia el contenido historiográfico de la obra de Edwards. Mi interés, en cambio, se centra en su sentido político, que me parece ser el decisivo. La historiografía le sirve a Edwards sólo como

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 211-212.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>59</sup> Gazmuri, "La influencia de O. Spengler en el pensamiento histórico de A. Edwards", p. 71.

<sup>60</sup> Cf. Mariana Aylwin y Sofía Correa, "El pensamiento historiográfico de Alberto Edwards", en *Perspectiva de Alberto Edwards V.*, editado por María Ignacia Alamos (Santiago: Aconcagua, 1976).

un medio para expresar sus convicciones políticas. Tiene razón Gazmuri, por ejemplo, cuando afirma que Edwards es laxo en su aplicación de las categorías spenglerianas a la historia de Chile. Me parece, sin embargo, más importante notar la profunda influencia que ejerce Spengler, como pensador conservador revolucionario, en el ideario político de Edwards. Esta influencia la reconoce el propio Edwards. En un artículo, que se publica en *Atenea* en 1925, confiesa: "Este libro [de Spengler] en cierto modo ha revolucionado mi espíritu. Veo las cosas de otra manera después de haberlo leído".<sup>61</sup> Ciertamente Edwards absorbe el sentimiento de desastre inminente que exuda Spengler. "En épocas como la nuestra (...) la civilización y la vida misma carecen para todos de sentido exacto; (...) el porvenir se nos antoja una catástrofe o una quimera (...)"<sup>62</sup> A la vez, capta y absorbe el giro revolucionario de las tesis conservadoras de Spengler. Aunque el conservantismo revolucionario es un movimiento típicamente alemán, Edwards aplica al caso chileno lo sustancial de su ideario, tal como lo expresa Spengler. Desarrollaré esta tesis con más detalle en la cuarta parte de este trabajo.

En 1920 Alessandri asume la presidencia y confirma la "derrota del patriciado".<sup>63</sup> Una nueva fuerza social, externa al sistema vigente, ingresa a la escena política: la clase media. La atención de Edwards se concentra particularmente en un segmento de aquella clase, lo que llama "la clase media intelectual". Esta subclase es el agente social que mueve el cambio político. Su origen se debe al "progreso de la industria, del comercio, de la administración y de la enseñanza, junto con las transformaciones espirituales en el sentido igualitario y urbano que caracterizan a la época". Pero de todos estos factores el que tiene más peso es la educación. Edwards responsabiliza al liberalismo chileno por el desarrollo artificial de una educación secundaria "erudita y libresca", que desprecia la enseñanza técnica y científica. Si a ella se suma "el desprecio hereditario de la raza por el trabajo manual y aun por el comercio", el resultado es ese segmento pequeño-burgués que vive "muriéndose de hambre y almacenando silenciosamente sus rencores". Junto a este segmento mesocrático aparecen otros "de formación más natural y robusta". Piensa Edwards en aquel sector ligado a la industria y al comercio. Pero al igual que el "proletariado intelectual" de las ciudades, este segmento

<sup>61</sup>Alberto Edwards, "La sociología de Oswald Spengler", *Atenea*, 43 (1949), pp. 310-311.

<sup>62</sup>Ibídem, p. 311.

<sup>63</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 222.

social no estaba menos desligado "espiritual y socialmente del viejo patriado".<sup>64</sup>

Durante el mandato de Alessandri las fuerzas combinadas de la clase media ascendente, que cuentan además con el apoyo relativamente pasivo del proletariado, desafían el predominio secular de la aristocracia. Alessandri expresa y da curso político a ese desafío. Pero en las postrimerías de su mandato la presión social desde abajo se torna irresistible. Esta presión se concentra en el Parlamento, al que la opinión pública percibe como un factor obstruccionista frente a las crecientes demandas sociales. El 11 de septiembre de 1924 el régimen parlamentario recibe un golpe de gracia. Una junta militar asume el poder y se enfrenta de igual a igual a las clases dirigentes tradicionales. Guía a estos militares el propósito de "abolir la política gangrenada",<sup>65</sup> y esto cuenta con la aprobación de la opinión pública. La clase media, en particular, se siente interpretada por los militares. Este movimiento, que Edwards interpreta como una importante apertura para el avance democrático-social en Chile, causa una profunda aprensión en su ánimo. En septiembre de 1924 le escribe a un amigo: "Pero yo no veo con tranquilidad el porvenir. Si hubiera de juzgar por mi instinto íntimo, a pesar de todos los optimismos reinantes, diría que estamos al margen de un período de anarquía".<sup>66</sup>

El movimiento político y social que tiene lugar en Chile en esta época responde también a los cambios que desde Europa se transmiten a todo el mundo al término de la primera guerra mundial. La Revolución rusa, luego la emergencia del fascismo italiano y en 1923 la intervención militar de Primo de Rivera, en España, tienen gran impacto en Chile. Una conferencia dictada por Edwards ese mismo año es reseñada en los siguientes términos por un articulista de *El Mercurio*, Víctor Silva Yoacham (Hipólito Tartarin): "Las ideas políticas que ha dado a conocer el señor Alberto Edwards en una reciente conferencia, son muy viejas en él (...) [E]stas viejas ideas del señor Edwards, que hace un año se las hubieran tenido por reaccionarias, están hoy (...) a la última moda en Europa. El señor Mussolini y el General Primo de Rivera han realizado lo que don Alberto Edwards consideraba el régimen de gobierno ideal para nuestro país".<sup>67</sup> Lo que este perceptivo articulista no capta es el ánimo contrarrevolucionario que inspira a Edwards. Las ideas que

<sup>64</sup> *Ibidem*, pp. 201-203 y p. 288.

<sup>65</sup> Carlos Sáez, *Recuerdos de un soldado. El Ejército y la política* (Santiago: Ercilla, 1934), p. 171.

<sup>66</sup> Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 278.

<sup>67</sup> Hipólito Tartarin, "Artículo", *El Mercurio*, 14 de octubre, 1923.

ahora expresa pueden ser las mismas, pero la nueva situación que enfrenta Chile, situación de "revoluciones trascendentales, de movimientos enérgicos, decisivos y sin matices", lo conducen por una senda muy distinta. Existe prueba testimonial que Edwards, un año más tarde y con posterioridad al golpe militar de septiembre, intenta persuadir a uno de los líderes de la revolución en el sentido de tomar posturas más enérgicas y decisionistas. El general Carlos Sáez da la siguiente cuenta de la visita que recibiera de Edwards en diciembre de 1924: "Sólo una vez tuve, en el mes de diciembre, una entrevista con un hombre verdaderamente patriota y de talento, que me dispensó el honor de una visita. Me refiero a don Alberto Edwards. Como Diógenes, el señor Edwards buscaba en aquellos días un hombre capaz de comprender las exigencias del momento histórico que estábamos viviendo. 'Esto no sirve, mayor -me dijo al despedirse, después de una larga conversación-, aquí hace falta el hombre capaz de realizar la obra que ustedes han comenzado con mucho patriotismo, pero sin plan alguno. Es preciso dar con el hombre. Sin eso, perderán el tiempo' ",<sup>68</sup> Hay que tomar en cuenta que el manifiesto militar del 11 de septiembre señalaba: "No hemos alzado ni alzaremos un caudillo, porque nuestra obra debe ser de todos y para todos".<sup>69</sup> A los ojos de Edwards esto debía constituir un grave error político.

El testimonio del general Sáez, revelador de un aspecto cuasi-conspiratorio en la actividad política de Edwards, muestra la dirección que había tomado su ideario político. No se equivoca cuando observa que el rápido ascenso del coronel Ibáñez a la cúspide de la jerarquía militar corresponde a lo anhelado por Edwards. En sus *Memorias* escribe: "El Comité revolucionario que preparó el asalto del 23 de enero había reconocido al mayor Grove por jefe de esa empresa atrevida. Grove cedió el puesto al camarada más antiguo, dejando el paso libre al comandante Ibáñez. Fue así como entró en escena el hombre tan patrióticamente esperado por don Alberto Edwards".<sup>70</sup> A partir de este momento, Ibáñez, ocupando el cargo de Ministro de la Guerra, se convierte en la figura decisiva de la política chilena. No es accidental que en el momento en que Ibáñez afirme definitivamente su posición dentro del gobierno, Edwards inicie una estrecha colaboración personal con él. El 20 de noviembre de 1926, al entrar en funciones el Ministerio Rivas-Matte, Edwards jura como Ministro de Hacienda. Con la formación de este Ministerio el coronel Ibáñez da el golpe de autoridad decisivo que

<sup>68</sup>Sáez, *Memorias de un soldado. El Ejército y la política*, p. 126.

<sup>69</sup>Ibídem, p. 171.

<sup>70</sup>Ibídem, p. 170.

algunos meses más tarde se oficializará con su propio ascenso a la presidencia. Edwards describe este momento en un lenguaje típicamente decisionista: "Fue el señor Ministro de Guerra quien quiso tomar sobre sí la responsabilidad de cortar este nudo gordiano".<sup>71</sup> El nudo gordiano es el creciente conflicto entre el Legislativo y el Ejecutivo que Ibáñez resuelve asumiendo la jefatura ministerial, pero manteniendo aún la débil fachada constitucional que sostiene al Presidente Figueroa. Obtenidas las facultades extraordinarias que pedía del Legislativo, el nuevo ministerio se embarca en una tarea de reprimir tanto a la "clase política" como a la "extrema izquierda revolucionaria"; esta última intentaba, según Edwards, "levantar las masas contra el orden social existente".<sup>72</sup> En vistas de lo que percibe como una situación de emergencia, "el Ministro de la Guerra y algunos de sus colegas de Gabinete estaban de acuerdo en la necesidad, o al menos en la conveniencia, de que el Gobierno acentuase su política autoritaria, no sólo para reorganizar la Administración, usando con la mayor amplitud posible de las facultades extraordinarias otorgadas por el Congreso, sino también en el sentido de reprimir con energía los intentos sediciosos y los manejos que directa o indirectamente pudieran producir perturbaciones peligrosas".<sup>73</sup> Este texto muestra con gran claridad cómo se prepara y se allana el camino hacia la dictadura que el Ministro de la Guerra instaura unos meses más adelante. Y ¿quiénes podían ser sus colegas de Gabinete que lo apoyaban en su afirmación autoritaria? Hay que descontar a Rivas y Matte; su resistencia al *crescendo* autoritario de Ibáñez se hará pública a las pocas semanas. Las declaraciones del almirante Swett, en febrero del año siguiente, lo muestran como respetuoso de la Constitución.<sup>74</sup> De Alvaro Santa María, Julio Velasco y Arturo Alemparte, los otros ministros, no ha quedado huella audible. Pero no es necesario buscar más lejos: es Edwards obviamente quien apoya la gestión autoritaria de Ibáñez.

En febrero de 1927, Ibáñez desata definitivamente el nudo gordiano al derribar al Ministerio Rivas-Matte. El 9 de febrero Ibáñez publica en los diarios de la capital y algunos de provincia un manifiesto que contiene declaraciones como éstas: "Ha llegado la hora definitiva y de liquidación de cuentas (...) Hay que aplicar el termocauterío arriba y abajo. Después de esta operación, el país quedará tranquilo".<sup>75</sup> Iniciada formalmente la dictadura de

<sup>71</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 271.

<sup>72</sup>Ibídem, pp. 273-274.

<sup>73</sup>Ibídem, p. 274.

<sup>74</sup>Carlos Sáez, *Recuerdos de un soldado. Génesis y derrumbe de la dictadura* (Santiago: *Ercilla*, 1933), p. 63.

<sup>75</sup>Ibídem, p. 65.

Ibáñez, Edwards, quien ha salido del gobierno con la caída del Ministerio Rivas-Matte, se reincorpora a la administración pública en posiciones de cierto rango. En agosto de 1927 se le nombra Jefe del Departamento de Geografía Administrativa del Ministerio del Interior, y en 1929 es designado representante chileno en la Exposición de Sevilla. De vuelta en Chile, en 1930, se le nombra Conservador del Registro Civil. Desde octubre de ese año hasta el 28 de abril de 1931 forma parte del gabinete de Ibáñez como Ministro de Educación.<sup>76</sup>

El testimonio del general Sáez y un Memorándum redactado por Edwards mismo y publicado en *El Mercurio* el 10 de abril de 1932, pocos días después de su muerte, iluminan su estrecho compromiso político con la dictadura de Ibáñez. En el Memorándum, un documento fundamentalmente apologético, Edwards intenta distanciarse del régimen político y financiero impuesto por el gobierno de Ibáñez. Contiene su visión crítica del manejo de las finanzas públicas y un cierto escepticismo por "el socialismo de Estado" vigente. Considera a este último un "régimen muy caro" y aconseja una drástica reducción del gasto fiscal. En sus innumerables reuniones con Ibáñez le sugiere el nombramiento de Pedro Blanquier por "sus ideas individualistas en economía social". Edwards reconoce que ha llegado el momento de "ser individualistas por necesidad". Una de tales entrevistas revela la confianza y el respeto que inspira Edwards en Ibáñez. En un momento, a solas, Ibáñez le dice: "Don Alberto (...), es Ud. el hombre que más [confianza] me inspira; no me abandone (...) Tengo en Ud. tanta confianza como si fuera mi padre".<sup>77</sup>

El relato de Sáez involucra a Edwards a partir de los primeros días de julio de 1931, en los últimos instantes del gabinete presidido por Froedden. Para la solución de esa crisis ministerial, Ibáñez solicita el consejo de Edwards. En contradicción con lo expresado por Edwards en su Memorándum, Sáez señala que la recomendación que Ibáñez recibe de Edwards es la siguiente: su Ministerio debe quedar constituido por militares. Ibáñez, y luego Edwards mismo en un encuentro personal, le indican a Sáez que este es el contenido de su recomendación. "El hecho es éste: don Alberto Edwards habló al Presidente de un Ministerio militar (...) Se trataba, según él, de 'una operación quirúrgica', y para eso podía ser suficiente la mano firme de un mili-

<sup>76</sup>Cf. Ricardo Donoso, "Alberto Edwards y Encina", *Atenea*, 60 (1966), p. 72; y Dina Escobar, Jorge Ivulic, "Los artículos de Rafael Maluenda, a propósito del origen de *La fronda aristocrática*", *Dimensión Histórica*, 4-5 (1987-88), p. 267.

<sup>77</sup>Alberto Edwards, "Memorándum. Recuerdos personales sobre los sucesos que ocasionaron el derrumbe de la administración Ibáñez", *El Mercurio*, 10 de abril, 1932.

tar".<sup>78</sup> El punto tiene importancia. Si Edwards hubiera recomendado a Blanquier, y ello por las razones citadas en el Memorándum, estaría vigente todavía su postura conservadora-liberal de su primera época; en cambio, la recomendación de un militar para Hacienda es consonante con el radicalismo que involucra su conservantismo revolucionario. Me parece que, en este respecto, el testimonio de Sáez es intachable. Por el contrario, el Memorándum es ciertamente un documento apologético en el que Edwards busca distanciarse del régimen caído y es plausible el intento de alterar la verdad de los hechos. En todo caso Ibáñez, según Sáez, no adopta ese radical consejo y el 13 de julio se constituye el Ministerio Montero-Blanquier. Una semana más tarde la caída de tal ministerio acelera la crisis política. El 23 de julio Edwards es citado a La Moneda y acepta formar parte de un nuevo Ministerio: el Ministerio Froedden-Edwards. "No soñé -confiesa Edwards en su Memorándum- que esa resolución iba a convertirme, ante el concepto público, en un asesino y un sanguinario". Al día siguiente muere asesinado el estudiante Pinto, y el sábado 25 el estudiante Zañartu. Agrega Edwards en su Memorándum: "Me había metido, sin darme cuenta, en una terrible aventura, de la cual no podría salir sin que mi actitud fuese interpretada como una cobarde defección". El domingo 26 renuncia Ibáñez. Hondamente afectado, Edwards se retira de la vida pública. Muere al poco tiempo, el 3 de abril de 1932.

No se equivoca Arturo Alessandri cuando afirma que Edwards "fue constantemente un cooperador sincero, afectuoso y apasionado de Ibáñez durante todo su gobierno". Me parece, sin embargo, un error afirmar, como lo hace a continuación Alessandri, que "el régimen de dictadura fue el que constantemente anheló y patrocinó durante toda su vida".<sup>79</sup> Durante el curso del régimen parlamentario Edwards fue partidario de un Ejecutivo fuerte, pero encuadrado dentro del marco del sistema republicano parlamentario. Es sólo a partir de 1924, con la entrada de los militares a la escena política, y luego sobre la base de su compromiso personal y político con la dictadura de Ibáñez, que se consolida el giro revolucionario de su postura conservadora.

### 3. Edwards: liberal-conservador

La elaboración historiográfica de Edwards en su primera época se asienta sobre una constelación de ideas que, aunque no claramente visibles

<sup>78</sup>Sáez, *Memorias de un soldado. Génesis y derrumbe de la dictadura*, p. 114.

<sup>79</sup>Arturo Alessandri, *Recuerdos del gobierno*, vol. II (Santiago: Nascimento, 1967), p. 444.

en la superficie de su discurso, lo apoyan invisiblemente dándole a su pensamiento gran coherencia. Estas ideas revelan el impacto que tuvieron en Chile las doctrinas elaboradas por un grupo de teóricos de la corriente conservadora-liberal, que en Francia se denominan liberales doctrinarios o doctrinarios a secas. Edwards, obviamente, no las refleja simplemente sino que las filtra y adapta al desarrollo particular de los acontecimientos sociales y políticos en Chile. Pero en lo esencial Edwards interpreta fielmente el ideario político de los liberales doctrinarios.

En conformidad con uno de los postulados que el liberalismo doctrinario hereda del liberalismo clásico, Edwards articula su propio pensamiento sobre la base de la distinción entre sociedad civil y Estado. En el plano de la sociedad civil, Edwards concibe un orden jerarquizado en cuya cúspide encuentra emplazada a una aristocracia. Edwards hace profesión de fe aristocrática, en tanto que concibe a la clase alta como el agente histórico principal. Reconoce que no existe "en Chile otra clase social capaz de equilibrar, ni siquiera remotamente, el poder de la aristocracia".<sup>80</sup> Pero, contrariamente a lo que sucede en Europa, en Chile la clase alta es relativamente homogénea. La raíz social de las revoluciones de 1789 y 1848 se encuentra en la lucha por el predominio entre la burguesía y la vieja nobleza. En Chile, en cambio, la nobleza conquistadora y militar "que mantuvo su supremacía social hasta fines del siglo XVII (...) no pudo evitar el ser absorbida por elementos más nuevos y trabajadores". Vistas así las cosas, la nobleza y la burguesía "no podían chocarse, pues, aquí como se chocaron en Europa, porque ambos elementos estaban confundidos".<sup>81</sup> El pensamiento social de Edwards de este período queda marcado por su visión de un dominio aristocrático sin contrapesos externos y relativamente integrado en el interior de su clase portadora.

En esta fusión de la nobleza y la burguesía, Edwards percibe simultáneamente una combinación de valores y actitudes éticas. Aunque no es muy explícito en la definición de esos valores, la siguiente enumeración, aunque escueta, es una buena muestra. Según Edwards, los elementos que componen el *ethos* de la aristocracia al cruzar el umbral de la Independencia son: "familia, propiedad, sentimientos de orden y la noción de Estado moderno".<sup>82</sup> Esta enumeración no es adventicia. Recoge instituciones, como la familia, la propiedad y el Estado, que resultan ser los pilares fundamentales del

<sup>80</sup>Edwards, *La organización política de Chile*, p. 38.

<sup>81</sup>Ibídem, pp. 38-39.

<sup>82</sup>Ibídem, p. 43.



conservantismo. Estas instituciones a la vez incorporan a las nociones de tradición y autoridad, que junto con los sentimientos de orden completan el ideario conservador. Sobre este firme suelo ético pueden ejercitarse sin problemas aquellas libertades necesarias para el desarrollo de las actividades comerciales. "El orden no [es] sino la condición precisa del progreso y de la verdadera libertad".<sup>83</sup> Protegido por un orden autoritario se desvanece el peligro de que el espíritu de iniciativa y competencia del segmento burgués se desborde políticamente. La moralidad conservadora es impermeable a "las abstracciones más o menos quiméricas de los ideólogos y los razonadores"<sup>84</sup> y a la "pedantería libresca de esos teóricos que sólo comprenden el progreso de las vanas fórmulas de una democracia imposible (...)".<sup>85</sup> En la armonización de las nociones de autoridad y libertad está la clave del conservatismo liberal de Edwards. Una cita de Sotomayor Valdés confirma esta afirmación: "El principio de autoridad dominaba en la sangre del pueblo chileno, sin exceptuar a los hombres que más gala hacían de liberalismo".<sup>86</sup>

La idea de autoridad absorbe la elaboración de Edwards en el plano político y confirma la raigambre conservadora-liberal de su pensamiento. Asume, por una parte, la noción abstracta de autoridad exigida por el liberalismo. El liberalismo pone el acento en la autoridad de la ley, en la existencia de un Estado de derecho. Acepta hablar de la autoridad, no de personas sino de instituciones y normas. Pero, por otra parte, para el conservantismo de Edwards "la autoridad, más que una abstracción, es un hecho respetable". La noción de autoridad como "hecho respetable" no tiene todavía el sentido que adquirirá a partir de su viraje contrarrevolucionario. No se trata de fundar la soberanía estatal en la pura facticidad, en la acción decisiva de individuos fuertes. El "hecho respetable" en este período es la "tradición existente: continuar bajo la República el régimen de la colonia".<sup>87</sup>

Edwards concretamente distingue dos aspectos en la noción de autoridad: el primero tiene que ver con el fundamento social de la autoridad y el segundo con una imagen política de autoridad como foco o núcleo de fuerzas. En primer lugar, una autoridad legítima se sostiene sobre un fundamento social. Para Edwards ese fundamento es la aristocracia como núcleo internamente integrado y a la vez integrador de sectores sociales subordinados.

<sup>83</sup> Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 402.

<sup>84</sup> Edwards, *La organización política de Chile*, p. 44.

<sup>85</sup> Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 402.

<sup>86</sup> Edwards, *La organización política de Chile*, p. 44.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 45.

Esta primera época del pensamiento de Edwards está cruzada por una cuestión fundamental: ¿dónde se encuentra el fundamento de la autoridad?, ¿sobre qué base reposa la autoridad política?, ¿qué fuerzas sociales sostienen la superestructura estatal? Esta cuestión está determinada, obviamente, por la necesidad de asegurar la legitimidad del régimen parlamentario que se impone tras la derrota de Balmaceda en 1891. En su respuesta se observa el timbre conservador de su pensamiento. La autoridad "reposa en el apoyo de una alta clase social, unida y poderosa";<sup>88</sup> "el eje principal de la política conservadora [es] el apoyo de las clases dirigentes rodeando al Ejecutivo";<sup>89</sup> "la fuerza de la organización chilena no residía tan sólo en la gran autoridad de los presidentes, sino en el apoyo moral e inerte de una sociedad sana, unida, afecta al orden por sentimientos e intereses".<sup>90</sup>

La autoridad, en segundo lugar, es esencialmente autoridad estatal; es decir, centro de poder político autónomo, cabeza o cumbre suprema que se alza por encima del poder fundante de la aristocracia. Su modelo es el instaurado por Portales. Ve a Portales como capaz de "agrupar las fuerzas sociales en torno de un poder vigoroso";<sup>91</sup> su primer pensamiento fue "el de fortalecer el Ejecutivo, otorgándole casi todos los poderes del Estado"; los constituyentes de 1833 le dieron al país lo que necesitaba: "una cabeza fuerte".<sup>92</sup> Este segundo aspecto está determinado esta vez por la desilusión que sufre Edwards con la forma política que adopta el régimen posbalmacedista. El parlamentarismo ha permitido que se desdibuje la línea que separa al Estado de la sociedad civil. La aristocracia, la fuerza social en que se apoya una autoridad estatal separada e independiente, ha adoptado un espíritu de fronda y se ha instalado en la cima del poder. Esto significa la disolución del núcleo político -la figura del Presidente- en que se concentraban las fuerzas sociales. Son los presidentes chilenos los que consolidan la integración aristocrática, lo que a su vez asegura la integración de los círculos sociales que se le subordinan.

Es esencial, según Edwards, mantener la separación de los planos de acción social y política. Si en el plano social el predominio de la aristocracia chilena es absoluto, la pretensión de expresar ese dominio políticamente tiene un efecto desintegrador. El régimen oligárquico, es decir, el predominio

<sup>88</sup>Ibíd., p. 34.

<sup>89</sup>Edwards, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, p. 61.

<sup>90</sup>Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 403.

<sup>91</sup>Edwards, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, pp. 31-32.

<sup>92</sup>Ibíd., p. 35.

político de la aristocracia, debe evitarse. De hecho, en Chile el manejo administrativo del Estado no quedó en manos de la clase de los grandes propietarios de la tierra. Según Edwards, "de esa clase el poder sacó su fuerza y su prestigio, su base sólida y estable; pero no sus instituciones, ni sus leyes, ni su organización administrativa". Pero esto no quiere decir que aquellos juristas y burócratas que comandaban el Estado "perteneían a otro medio social". Por el contrario, aquellos que dominaban en el plano social y los que ejercían control del Estado estaban unidos por "lazos de parentesco y (...) un rango común. La clase dirigente chilena era homogénea (...)"<sup>93</sup> Si la clase dirigente chilena es homogénea y logró desde muy temprano afirmar su hegemonía sobre el resto de la sociedad por medio de una institucionalidad fuerte y estable, ¿cómo se explican las profundas divisiones sociales que dieron lugar a las guerras civiles ocurridas durante las administraciones de Montt y Balmaceda? Para Edwards, la respuesta se encuentra examinando el régimen político que se genera al término de la segunda de estas guerras civiles, es decir, el parlamentarismo. Al término de la primera, y por más de 30 años hasta 1891, se mantiene la forma de un régimen autoritario, que concentra el poder en la figura del Presidente. Pero ya están echadas las semillas del régimen parlamentarista que lo va a suceder. Es el parlamentarismo, como régimen político, el que guarda la clave de la decadencia política chilena.

Cuando Edwards estudia más a fondo las causas del extravío de la aristocracia chilena, que remata en el parlamentarismo y la decadencia del Estado fuerte, su mirada se dirige hacia el liberalismo. Pero se trata de un liberalismo que nada tiene que ver con el liberalismo conservador y monárquico de Constant. Se trata más bien de un liberalismo democrático, de tendencias anárquica y romántica. Importado de Europa, sufrió muy luego "en la mente de nuestros reformadores políticos transformaciones substanciales". Edwards culpa a nuestro ancestro ibérico del ropaje anárquico con que se viste nuestro liberalismo. "A través del cerebro demoleedor e indisciplinado de la raza ibérica, sólo se filtra el residuo destructivo y anárquico de los sistemas. Nuestro liberalismo fue netamente español (...) ¿Qué es nuestro sistema de gobierno sino el régimen parlamentario, despojado aquí de sus correctivos en favor de la autoridad y el orden?"<sup>94</sup> No es posible hablar en Chile de un liberalismo a secas, sino que necesariamente estamos en presencia de un liberalismo chileno. No es una idea abstracta, sino un univer-

<sup>93</sup> Edwards, *La organización política de Chile*, p. 47.

<sup>94</sup> Edwards, *El gobierno de don Manuel Montt*, p. 238.

sal concreto. Por eso es que liberales como como Lastarria encuentran su tarea prácticamente hecha. Su argumento no requiere sino demostración histórica: apuntar hacia 1810. Los liberales chilenos del siglo pasado escriben historias de Chile y ganan el argumento en forma convincente. Pero a la vez esta fácil victoria condena al liberalismo a la superficialidad.

Posiblemente la característica más notable del liberalismo chileno es la síntesis que realiza con la legitimidad democrática, que se asienta en Chile con una fuerza irresistible. Lo reconoce Edwards en el siguiente texto: "Así como la revolución democrática de Europa hubo de respetar en las formas si no en el fondo la legitimidad monárquica, para imponerse, nuestros constituyentes debieron asimismo poner a la cabeza de las instituciones el reconocimiento de la soberanía del pueblo. En la práctica un dogma podía valer tanto como el otro, pero así y todo, el estadista ha de tener en cuenta las creencias dominantes, por absurdas que ellas sean".<sup>95</sup> Sin embargo, su realismo le permite ver que aunque "la legitimidad teórica ha continuado siendo en la América Latina la voluntad popular, (...) aquí como en Roma, la usurpación de esa voluntad, incapaz de manifestarse e imponerse, ha llegado a ser la regla casi sin excepción".<sup>96</sup> El conservantismo de Edwards sólo rechaza la versión chilena del liberalismo con su compromiso con la democracia y la soberanía popular. Su versión es perfectamente compatible con el liberalismo clásico de Hume y Burke, de Constant y Tocqueville. El Edwards de esta primera época no tendría reparos en subscribir la autodefinición política de Lord Macaulay ante el parlamento inglés: "*Por myself, Sir, I hope that I am at once a Liberal an a Conservative Politician*",<sup>97</sup>

#### 4. Edwards: conservador-revolucionario

A partir de 1920, al tomar conciencia de la derrota política de la oligarquía, pero muy particularmente a partir de 1924, cuando el dominio social de la aristocracia tambalea y las clases subordinadas asumen un rol político decisivo, la postura conservadora de Edwards se radicaliza y adquiere un sello revolucionario. La lectura de Spengler lo pone en contacto con el ideario de la llamada "revolución conservadora" que se desarrolla en Alemania inmediatamente después de la primera guerra mundial. Herederos

<sup>95</sup> Edwards, *La organización política de Chile*, p. 123.

Ibídem, p. 125.

<sup>97</sup> Thomas Macaulay, "Speech in the House of Commons, 1 June 1853", *The Miscellaneous Writings and Speeches* (Londres, 1972), p. 172.

de la temática irracionalista y romántica europea, los conservadores revolucionarios alemanes rechazan la modernidad y la institucionalidad liberal y secular que caracteriza nuestra civilización. Fundamentalmente en ello reside la orientación conservadora de su pensamiento<sup>98</sup> (Stern, 1975: 7; Herf, 1984: 35-7; Fernandois, 1988: 88-91). Pero estos pensadores implantan sobre esa matriz temática un estado de ánimo revolucionario. Su pesimismo con respecto a la preservación de los contenidos de vida tradicionales y su visión de un presente irredimible se mezcla con un cierto utopismo que "señala el futuro a la nación alemana".<sup>99</sup> La historia ha emitido su veredicto inapelable: la cultura de Occidente esta exhausta, su auna ha definitivamente perecido. Para los conservadores tradicionales el pasado retiene íntegramente su fuerza vital. La evocación del pasado tiene por función confirmar la continuidad con una tradición en la que reposa el curso vital presente y su proyección al futuro. Para los conservadores revolucionarios, en cambio, la tradición ha perdido su fuerza vivificante. La cultura occidental ha muerto y una civilización extraña, superficial y sin alma se ha desplegado por todo el orbe. Spengler, es cierto, no gira en el centro dinámico de este movimiento, cuyo líder, Moeller van den Bruck, desarrolla sus tesis en oposición suya.<sup>100</sup> Pero no cabe duda que su influencia es determinante. A pesar de que es "estoico frente a las civilizaciones, consciente de que no hay refugio posible contra la dura necesidad que fluye de los hechos",<sup>101</sup> su reconocimiento de la decadencia y muerte de la cultura occidental abre una serie de posibilidades políticas. No tiene problema así en concebir la política como "el arte de lo posible".<sup>102</sup> El potencial revolucionario de tal concepción queda demostrado en su opción por el decisionismo político y jurídico, y por su énfasis en el rol

<sup>98</sup>Cf. Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1963, p. 7; Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), pp. 35-37; Joaquín Fernandois, "Encuentro con la historia y la política: Thomas Mann, Hugo von Hoffmannstahl y la 'Revolución Conservadora' ", *Reflexiones sobre historia, religión y política*, editado por J. Ricardo Couyoumdjian *el al.* (Santiago: Universidad Católica, 1988), pp. 88-91.

<sup>99</sup>Heidi Gerstenberger, *Der Revolutionaere Konservativismus. Ein Beitrag zur Analyse der Liberalismus* (Berlín: Duncker & Humblot, 1968), p. 34.

<sup>100</sup>Ibidem, p. 45.

<sup>101</sup>Mario Góngora, "Nociones de cultura y civilización en Spengler", *Civilización de masas y esperanza* (Santiago: Vivaria, 1987), p. 90.

<sup>102</sup>Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II: *Welthistorische Perspektiven* (Munich: Beck, 1923), p. 552.

de liderazgo carismático. "El estadista nato está siempre más allá de la verdad y la falsedad".<sup>103</sup>

La predilección por la historia como canal de expresión de sus ideas políticas es posiblemente el rasgo que marca la peculiaridad de Spengler dentro del movimiento conservador revolucionario. En el primer volumen de *La decadencia de Occidente*, Spengler distingue entre "forma y ley", es decir, entre "imagen y concepto, símbolo y fórmula".<sup>104</sup> Ley, concepto y fórmula constituyen el lenguaje de las ciencias naturales, en tanto que forma, imagen y símbolo el de las ciencias históricas. El dentista natural busca reproducir imitativamente el curso natural de los eventos y desarrolla así lo que Spengler denomina "morfología sistemática". El historiador, en cambio, interpreta, busca el sentido de las cosas, realiza una verdadera fisonomía, es decir, juzga el carácter interno por las apariencias externas. El principio interno o alma que intenta descubrir la historiografía en tanto que "morfología orgánica",<sup>105</sup> se manifiesta externamente en instituciones culturales y políticas, estilos arquitectónicos, organizaciones económicas. La historia misma no es sino la manifestación ciega y necesaria de ese principio interno. "La reproducción imitativa, el trabajo historiográfico con fechas y cantidades es sólo medio y no un fin".<sup>106</sup> Lo que guía a Spengler es el intento de descubrir el alma que dirige el movimiento de la historia, que vivifica y sostiene la cultura de un pueblo, y que muere cuando una cultura declina y deviene civilización. En el segundo volumen de *La decadencia de Occidente* queda claramente a la vista el sentido de la obra de Spengler. Su elaboración historiográfica, de valor altamente conjetural por lo demás, aparece allí como el vehículo de un pensamiento histórico cuya manifestación más definida y completa es la política. "Denominamos 'historia' al curso existencial humano en tanto que movimiento, generación, estamento, pueblo, nación. 'Política' es el modo como este curso existencial se manifiesta, crece y triunfa sobre otros cursos vitales".<sup>107</sup> Esta identidad entre historia y política en Spengler justifica su elección de la historiografía como el medio más adecuado para exponer su pensamiento conservador.

Edwards, para quien también la historiografía constituye el canal predilecto para la exposición de sus ideales políticos, es perfectamente fiel a

<sup>103</sup>Ibídem, vol. II, p. 548.

<sup>104</sup>Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. I: *Gestalt und Wirklichkeit* (Munich: Beck, 1923), p. 136.

<sup>105</sup>Ibídem, vol. I, p. 134.

<sup>106</sup>Ibídem, vol. I, p. 136.

<sup>107</sup>Ibídem, vol. II, p. 545.

Spengler cuando aplica no-mecánica y a-sistemáticamente sus categorías históricas. Lo que definitivamente le importa es recuperar el fondo político del pensamiento spengleriano. Absorbe, en primer lugar, ese universo de ideas que Spengler comparte con el conservantismo tradicional y que se traduce en un ataque contra el liberalismo y sus derivados: el cosmopolitanismo, el capitalismo, el individualismo, la democracia. Así, cuando en el mes de agosto de 1927 inicia Edwards la publicación de una serie de artículos en *El Mercurio*, que en mayo del año siguiente reunirá en su libro *La fronda aristocrática*, uno de sus objetivos es mostrar la manera cómo el descalabro de la cultura aristocrática en Chile es el producto de una fuerza civilizadora superior a ella: "la revolución espiritual de los tiempos modernos"; es decir, el liberalismo.<sup>108</sup> Su ataque al liberalismo no se restringe a su versión chilena, como sucede en la primera etapa de su pensamiento. Por el contrario, Edwards elabora ahora un ataque contra el liberalismo como movimiento de ideas. "El liberalismo, para hablar con más propiedad, el espíritu del siglo, no es en el fondo una doctrina política, sino una revolución espiritual, una creencia, una filosofía (...)"<sup>109</sup> Es "la revolución de los tiempos modernos" la que "trajo consigo un cambio de aristocracias (...)"<sup>110</sup> Edwards, en su primera época, no se percata de la magnitud del compromiso de las aristocracias con el liberalismo. Su error entonces era pensar que ellas atesoraban acendrados valores espirituales, que eran portadoras del honor, de la lealtad a las tradiciones y del respeto a la autoridad. Un cambio profundo en su percepción de lo aristocrático como tal es factor determinante en esta segunda etapa de su pensamiento. La idealización de la clase alta cede el paso a una visión realista y resignada. Penetrada cabalmente por el ideario liberal, son valores estrictamente monetarios los que la guían. El conservantismo de Edwards le permite observar con claridad cómo se ha difundido el espíritu del liberalismo por todo el ámbito social. "Los cambios sufridos por las grandes instituciones sociales en los últimos siglos denuncian el espíritu pecuniario y contractual de los burgueses. Así ha sucedido con el matrimonio, la familia, la herencia, la propiedad. Aun la forma técnica del Estado moderno recuerda el mecanismo directivo de las sociedades anónimas".<sup>111</sup> "Se despoja primero al matrimonio de su carácter místico y se le conserva

<sup>108</sup> Edwards, *La fronda aristocrática*, pp. 135-139.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>110</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 284.

sólo el de un contrato civil de negocios".<sup>112</sup> En los términos propuestos por Maine, es el contrato, y no el *status*, lo que determina ahora toda relación social. Esto define, desde Burke, la esencia del pensamiento conservador.

Cuando Edwards ahora piensa en la aristocracia chilena se da cuenta que sólo durante los gobiernos de Prieto y Bulnes estuvo "quieta, obediente, dispuesta a prestar su apoyo desinteresado y pasivo a todos los Gobiernos". Pero esto fue un milagro. "Antes y después de ese milagro" la aristocracia se muestra "casi siempre hostil a la autoridad de los Gobiernos y a veces en abierta rebelión contra ellos". "Este espíritu rebelde, que se manifiesta políticamente en los regímenes oligárquicos y parlamentaristas, es lo que Edwards define ahora como "el espíritu de fronda". En el momento de su Independencia, Chile cuenta con una "aristocracia mixta, burguesa por su formación (...), pero por cuyas venas corría también la sangre de algunas viejas familias feudales".<sup>113</sup> Es interesante notar que al comenzar su argumentación, Edwards atribuye el espíritu de fronda y rebeldía, por una parte, al ingrediente feudal de la mixtura aristocrática chilena, y por otra, al "espíritu casi selvático de libertad" que caracteriza a vascos y navarros.<sup>114</sup> Pero también a estos últimos atribuye un espíritu de empresa y de mercantilismo, que determina un carácter amante del orden y la parsimonia. En todo caso, Edwards ve como cualidades positivas aquellas que define como burguesas, es decir, "el amor al trabajo y la economía, el buen sentido práctico, (...) la falta de imaginación, la estrechez de criterio", y como negativas, aquellas que define como feudales, es decir, "el espíritu de fronda y de rebeldía, que denuncian al amo de siervos, al orgulloso señor de la tierra".<sup>115</sup> En los tramos finales de su argumento, en cambio, lo burgués en cuanto tal debilita el vínculo social y agota las fuerzas espirituales tradicionales. "La disciplina religiosa, el hábito tradicional de la obediencia, el sometimiento espontáneo a las jerarquías, son fenómenos pre-burgueses (...)" Estas son las fuerzas espirituales que una sociedad, aun una sociedad burguesa, necesita para subsistir. Se confirma así el reconocimiento, por parte de Edwards, del núcleo de la concepción conservadora. Pero a la vez admite que es típico de la burguesía "materialista, estrechamente mercantil", el intentar "prescindir de las fuerzas espirituales que sostenían su poderío".<sup>116</sup> La burguesía expresa "el espíritu de los tiempos

<sup>112</sup>Edwards, "La sociología de Oswald Spengler", p. 341.

<sup>113</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, pp. 31-32.

<sup>114</sup>Ibídem, p. 34.

<sup>115</sup>Ibídem, p. 33.

<sup>116</sup>Ibídem, p. 285.



modernos" que involucra "la negación (...) de las creencias, filosofías e instituciones del pasado" y una "lucha contra todas las fuerza espirituales de la tradición: la Iglesia, la monarquía, la organización jerárquica de la sociedad, el antiguo concepto de familia y propiedad".<sup>117</sup>

La noción de "fuerza espiritual" sintetiza en la *Fronda* su crítica conservadora al liberalismo moderno, y es, sin duda, una noción que elabora a partir de la idea de cultura en Spengler. "La doctrina de Spengler, su concepto de lo que es cultura (...) arroja mucha luz sobre estos fenómenos, al aparecer contradictorios, que venimos analizando. ¿Qué separa espiritualmente al hombre culto de la bestia humana? Creencias e ideales, un alma. La cultura europea, como las demás que han existido, tuvo esa alma, es decir, una religión, una fe, una política, una noción de estructura social, ideas éticas a la vez cristianas y cabalrescas, sentimientos de lo que es el amor, la mujer, el matrimonio, la familia, la propiedad, el deber y el honor".<sup>118</sup> Es también en este mismo artículo en el que por primera vez emplea la noción de "fuerza espiritual".<sup>119</sup> Su oposición al liberalismo, es decir, la profunda "revolución espiritual" en contra de "las ideas y sentimientos hereditarios" y las "formas históricas de la cultura",<sup>120</sup> se funda en esa noción. "La gran crisis de la época moderna consiste en la rebelión del alma social contra las antiguas fuerzas espirituales de la cultura".<sup>121</sup> La centralidad de la noción de "fuerza espiritual" en su argumentación demuestra claramente su deuda con Spengler. Para Edwards, los regímenes en forma reposan sobre "fuerzas espirituales"; la Iglesia es "fuerza conservadora espiritual"; "fuerzas espirituales" sostienen el Estado en forma; en "fuerzas espirituales históricas" reposan tanto el antiguo régimen presidencial como el régimen oligárquico parlamentario; el Estado portaliano reposaba en una "fuerza espiritual orgánica"; los regímenes en forma reposan sobre "fuerzas espirituales".<sup>122</sup> La confirmación del carácter conservador de esta noción aparece en el siguiente texto: "Ya el gran Burke, en el siglo XVIII, Carlyle y Bagehot más adelante, habían adivinado que la base necesaria de los gobiernos libres son las fuerzas espirituales".<sup>123</sup>

<sup>117</sup>Ibídem, p. 136

<sup>118</sup>Edwards, "La sociología de Oswald Spengler", p. 339.

<sup>119</sup>Ibídem, p. 334.

<sup>120</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 146.

<sup>121</sup>Ibídem, p. 120.

<sup>122</sup>Ibídem, pp. 66, 120, 243, 265, 285.

<sup>123</sup>Ibídem, p. 287.

Si Edwards consigue profundizar su visión conservadora en contacto con el pensamiento de Spengler, también absorbe el temple revolucionario (o mejor dicho, contrarrevolucionario) de este último. En este trabajo quisiera sólo atender a dos aspectos de ese nuevo temple y que marcan definitivamente su ruptura con el conservantismo liberal de su primera época. Edwards acepta, en esta nueva etapa, tanto la primacía que Spengler asigna a la política por sobre otras consideraciones, como también adopta su visión del rol de la élite y de los grandes individuos.

La primacía de la política se manifiesta en la *Fronda* por la adopción de una postura puramente política, desconectada de una raíz social legitimante. La dictadura de los presidentes portalianos era legal y legítima en tanto que encontraba un apoyo en la fuerza social de la aristocracia: "Las viejas aristocracias ennoblecieron la espada, porque eran clases a la vez guerreras y políticas". Pero la dictadura del coronel Ibáñez no cuenta de ninguna manera con ese apoyo: "La burguesía, con su desdén israelita por todo lo que no es oro o lo produce, con la cortedad mercantil de su visión social, ha estado muy dispuesta a no ver en los militares sino 'asalariados en uniforme'. Este y otros fenómenos análogos demuestran a las claras que nuestra aristocracia, aun la más feudal y campesina, debió sus blasones no a las cruzadas, sino al mostrador".<sup>124</sup> Su dictadura, por tanto, debe afirmarse fácticamente y su legitimidad puede asumir sólo un carácter negativo: representa el último bastión de defensa frente a la dictadura proletaria. La primacía de la política se manifiesta por su autonomía frente a la situación social que debe regular. Esta actitud ilumina la preferencia que demuestra Edwards por soluciones de fuerza, por golpes de autoridad.

La carta de septiembre de 1924, que incluye en la parte final de la *Fronda*, contiene la clave del giro que experimenta el pensamiento conservador de Edwards. En situaciones de emergencias un nuevo tipo de acción política se presenta como ineludible. Edwards se acomoda a las nuevas circunstancias sin reservas. Escribe: "La vieja organización de Chile está en ruinas, no sólo en las formas jurídicas, que esas importan poco, sino en las almas. Sólo veo una sociedad espiritualmente desquiciada, un caos de pasiones y ninguna fuerza, salvo la del sable, que pueda dirigirlas o contenerlas". Y luego añade: "Si lo que acaba de ocurrir no es un nuevo Lircay, y mucho me temo que no lo sea, antes de un año tendremos en Chile un dictador de espada o de gorro frigio. ¡Ojalá sea lo primero!"<sup>125</sup> Teme con razón Edwards

<sup>124</sup>Ibídem, p. 289.

<sup>125</sup>Ibídem, p. 278.

que el golpe del 11 de septiembre de 1924 no sea comparable con Lircay. En 1830 el grueso de la aristocracia acepta sin mayor cuestionamiento el régimen político que impone Portales. Edwards ve a esa aristocracia como portadora de valores morales tradicionales que va a servir de fundamento sólido de ese régimen. A partir de 1920, una nueva clase ha irrumpido en la esfera política, una clase que representa para Edwards el agotamiento de la moral tradicional. Una sociedad hegemonizada por esta nueva clase sólo puede ser "una sociedad espiritualmente desquiciada". Sobre este nihilismo espiritual y social sólo puede alzarse una autoridad fuerte que se presenta fundamentalmente como un hecho, es decir, sin fundamento moral de ninguna especie. Por encima de este nihilismo social se alza la escueta afirmación del principio de autoridad: "(...) es forzoso obedecer a alguien o algo, que puede ser, en ciertos casos, una dinastía, que se supone consagrada por Dios, o un Presidente que representa la 'voluntad del pueblo', o una Constitución por todos respetada, o un 'hecho' que sabe y logra imponerse (...)"<sup>126</sup> Esta necesidad de obedecer a alguna autoridad, cualquiera que ella sea, determina la conclusión conservadora que Edwards obtiene de premisas nihilistas.

En febrero de 1927 se inaugura formalmente la dictadura de Ibáñez. La renuncia del Ministerio Rivas-Matte, que significa también la salida de Edwards del Gabinete, es interpretada por éste en los siguientes términos: "Los nuevos colaboradores, por él [Ibáñez] escogidos, fueron hombres menos apegados a las antiguas prácticas que los que habían desfilado por los despachos de La Moneda, y desde entonces el Gobierno del país adoptó las orientaciones y procedimientos que subsisten hasta hoy. La autoridad del Ejecutivo dejó de ser una mera fórmula escrita en la Constitución para convertirse en un hecho".<sup>127</sup> Si Edwards ha salido del Gabinete, ello no se debe ciertamente a que se sintiera ahora apegado a las antiguas prácticas parlamentaristas. Su currículo político indicaba claramente que él había sido consistentemente crítico de ese sistema. Pero su desinterés por la práctica política concreta lo induce a renunciar a la acción directa y a retomar el terreno de las ideas, para defender desde allí el curso revolucionario de los eventos. Edwards sabe muy bien que la autoridad reposa sobre un fundamento espiritual. La "fuerza espiritual" sobre la que se fundaba la república parlamentaria, a saber: "la sumisión del país ante las antiguas jerarquías" se ha agotado. El nuevo "hecho" autoritario se funda sobre sí mismo. Esta fase

<sup>126</sup>Ibídem, pp. 278-279.

<sup>127</sup>Ibídem, pp. 275-276.

conservadora de Edwards está marcada por un pesimismo spengleriano. Un vacío moral, que ya no es posible llenar, determina inexorablemente la llegada del cesarismo. Sólo cabe la aceptación resignada de la figura del dictador. El "gran servicio" que Ibáñez le ha prestado a Chile, "es la reconstrucción radical del hecho de la autoridad".<sup>128</sup> El servicio que presta Edwards es demostrar la futilidad de fundar ese "hecho" sobre fuerzas espirituales renovadas. La afirmación fáctica del liderazgo de Ibáñez, que carece de apoyo fundacional y se presenta como mero hecho consumado, es la única alternativa que concibe Edwards frente a la anarquía.

Esto nos lleva al segundo aspecto que define el enfoque revolucionario que Edwards adopta de Spengler. Según éste, el producto inevitable de la transición de una cultura a una civilización es la emergencia del cesarismo;<sup>129</sup> y define cesarismo como "aquel tipo de gobierno que, a pesar de su formulación constitucional, carece de forma en su esencia interna (...) Todas las instituciones han perdido significado y peso (...) Sólo un poder exclusivamente personal tiene sentido, el de un César o de cualquiera que sea capaz de su ejercicio".<sup>130</sup> El advenimiento de una civilización, es decir, la decadencia y muerte de una cultura, se determina fundamentalmente por el advenimiento del liberalismo. Esto no representa una dificultad pasajera y ocasional, sino que define cabalmente la esencia misma de lo que Edwards, en acuerdo con Spengler, concibe como la "gran revolución espiritual de los tiempos modernos". Frente a ella, Edwards experimenta un estado de ánimo auténticamente spengleriano. Confiesa un "terror de alta mar". Una cultura entera se ha desplomado y no aparece en lontananza nada que la reemplace. "El mundo ha llegado a uno de estos momentos solemnes en que la fe de los más atrevidos nautas vacila, y en que cada cual se pregunta si el derrotero que nos lleva con fatalidad inflexible conduce a otra parte que al caos y a la muerte".<sup>131</sup> Se abre ante nuestros ojos un abismo insondable. Pero ante ese abismo se alza "un hombre justo y fuerte, de espíritu recto, de sanas intenciones, no enfeudado a partido alguno, y que, además, mejor que nadie garantiza lo que para el país es ahora esencial: la permanencia de una autoridad normalmente obedecida y respetada".<sup>132</sup> El conservantismo tradi-

<sup>128</sup>Ibidem, p. 279.

<sup>129</sup>Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, vol. II: *Welthistorische Perspektiven*, pp. 518-521.

<sup>130</sup>Ibidem, vol. II, pp. 537-538.

<sup>131</sup>Edwards, *La fronda aristocrática*, p. 135.

<sup>132</sup>Ibidem, p. 291.

cional expresa la organicidad de una cultura, es decir, un régimen político sustentado por fuerzas espirituales vivas. El momento civilizador, que implica la extenuación de esas fuerzas, exige del conservador actitudes revolucionarias. No es posible insuflar nueva vida a un alma nacional definitivamente muerta. Edwards asume en plenitud esta opción conservadora revolucionaria que se asienta en el cesarismo, es decir, en la afirmación fáctica de la autoridad de un dictador. "Los regímenes políticos 'en forma' reposan sobre fuerzas espirituales (...) Su decadencia y muerte han señalado siempre labora de disolución final, o el advenimiento de las monarquías absolutas sin forma, fundadas sólo en el hecho".<sup>133</sup> La clase política tradicional no ha tenido en cuenta que la dictadura de Ibáñez es una verdadera revolución en tanto que no ha puesto "de hecho término al dominio de un determinado círculo político, sino a un período de la historia de Chile. La República parlamentaria en forma estaba muerta en su auna misma con los sentimientos jerárquicos hereditarios, el prestigio de la antigua sociedad y la tradición jurídica de un siglo. La gran verdad de fondo era el desquiciamiento de los viejos vínculos espirituales (...) Ineludiblemente era llegada la hora de César (...)"<sup>134</sup>

Estamos, pues, ante los umbrales del fascismo. Pero también aquí demuestra ser Edwards fiel discípulo de Spengler. Para este último, en oposición a otros conservadores revolucionarios como Jünger, todavía es válido el viejo sueño conservador que aspira a la desmovilización de las masas.<sup>135</sup> En su versión del conservantismo revolucionario se enfatiza más lo conservador que lo verdaderamente revolucionario o fascista. En Edwards se da una reserva semejante. En la *Fronda* queda claramente a la vista que su antigua desafección por la clase media y el proletariado se mantiene invariable. Y en su Memorándum aparece un testimonio que tiende a confirmar esta característica. El sábado 25 de julio de 1932, cuando la renuncia de Ibáñez parece inminente, Edwards se reúne con algunos líderes de la oposición en La Moneda y en un último intento por salvar su Presidencia, les dice: "¿No habría algún medio de alcanzar el resultado que buscamos, sin que el señor Ibáñez abandone el cargo? El momento es peligroso, y una revolución tan radical podría traernos la anarquía (...) La situación puede todavía com-

<sup>133</sup>Ibídem, p. 285.

<sup>134</sup>Ibídem, p. 248.

<sup>135</sup>Walter Struve, *Elites Against Democracy. Leadership Ideáís in Bourgeois Political Thought in Germany* (Princeton: Princeton University Press, 1973), p.260.

pilcarse si se pretende agitar a las clases obreras (...)"<sup>136</sup> Edwards ha depositado su confianza en un líder que puede monopolizar lo político y no tiene intenciones de movilizar políticamente a las masas. Esta última opción caracteriza efectivamente al fascismo europeo. Pero a diferencia de Spengler, el cual no pudo ver en Hitler al verdadero César y por quien tuvo una actitud de distancia y desprecio,<sup>137</sup> Edwards tiene la oportunidad, rarísima en la historia política, de aconsejar, dirigir intelectualmente y aun administrar el Estado de un César contemporáneo, el que a su vez le brinda su confianza y amistad. □

<sup>136</sup>Edwards, *Memorandum*; Teresa Pereira Larraín, "El pensamiento de una generación de historiadores hispanoamericanos: Alberto Edwards, Ernesto Quesada y Laureano Vallenilla", *Historia*, 15 (1980), p. 336.

<sup>137</sup>Struve, *Élites Against Democracy*, p. 269.

## ESTUDIO

# LOS EFECTOS DE LA INVERSIÓN EN CAPITAL HUMANO E INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO EN EL CRECIMIENTO ECONÓMICO

Un análisis comparativo

**Rodrigo Fuentes S. M.\***

**Jaime Vatter G.\*\***

El propósito de este artículo es revisar las implicancias de la llamada "nueva teoría del crecimiento económico", a la luz de cifras relacionadas con capital humano e investigación y desarrollo (I&D), y crecimiento económico. Paralelamente se discuten medidas de política económica y, en particular, aspectos institucionales relativos a la inversión en capital humano y en I&D, para lo cual se comparan estadísticas de diferentes países, con especial énfasis en el caso chileno. En esta nueva teoría, señalan los autores, la inversión en capital humano y en I&D desempeña un papel fundamental tanto para explicar tasas positivas de crecimiento económico per cápita -aun en el equilibrio de largo plazo o estado estacionario- como diferencias en las tasas de crecimiento y niveles de ingreso entre distintos países. Por consiguiente, se concluye, altas tasas de inversión en capital físico no serían suficientes para generar crecimiento sostenido ni podrían dar cuenta de tasas de crecimiento entre los países.

La primera parte del estudio presenta una revisión de la literatura de la llamada "nueva teoría del crecimiento económico", asociada principalmente a los trabajos seminales de Romer (1986) y Lucas (1988). Luego se analizan en detalle la importancia del capital humano y de la

\* Ingeniero Comercial, Universidad de Chile. Magíster en Finanzas, Universidad de Chile, Ph. D. (c) en Economía, U.C.L.A.

\*\* Ingeniero Comercial

Chile. M. A. en Economía, U.C.L.A.

inversión en I&D, desde una perspectiva de política económica. En la tercera parte se examinan datos relacionados con capital humano (educación) e I&D y se efectúa un análisis comparativo entre un grupo de países desarrollados y un grupo de países de América Latina.

## I. Revisión de la literatura

¿Cuáles son los principales motores del crecimiento económico?, ¿por qué ciertas economías crecen más rápido que otras? La literatura económica ha intentado responder a este tipo de preguntas desde dos grandes perspectivas. Una se concentra en la construcción de modelos teóricos que permitirían explicar estos hechos, y la otra enfatiza la importancia de la política económica, especialmente aquella relacionada con la apertura al comercio exterior y las distorsiones internas, en el desempeño de los países. En este artículo nos concentraremos en el primer enfoque. Una excelente revisión de la literatura relacionada con el segundo enfoque es presentada en Edwards (1989).<sup>1</sup>

La "nueva teoría del crecimiento económico" se enmarca en el primer grupo.<sup>2</sup> Estos modelos están basados en el trabajo de Solow (1956) sobre crecimiento económico, cuya principal conclusión es que la tasa de crecimiento del producto está determinada exógenamente en el equilibrio estable y es igual al crecimiento (exógeno) de la población más la tasa de mejoramiento (exógena) de la tecnología. Es decir, el crecimiento del ingreso per cápita depende exclusivamente del crecimiento exógeno de la tecnología. Cass (1965) y Koopmans (1965) desarrollaron modelos de crecimiento óptimos, obteniendo conclusiones similares a las de Solow (1956). Según estos modelos, los países convergen al mismo equilibrio de largo plazo, sin importar el punto de partida (salvo por el hecho de que si parten con una menor dotación de capital per cápita se demoran más en llegar al estado estacionario). Sin embargo, los países han crecido a tasas muy distintas, por períodos bastante largos, y la convergencia hacia un mismo equilibrio parece no haber ocurrido (ni estar ocurriendo).

Son precisamente estos hechos los que han motivado una reformulación de la teoría neoclásica de crecimiento económico en los últimos años. Romer

<sup>1</sup>Véase también Harberger (1985), quien presenta un estudio de casos de distintos países y entrega lecciones de política económica que inducirían crecimiento económico.

<sup>2</sup>Para un resumen de esta literatura véase Ehrlich (1990).



(1986), tal vez el pionero en esta reformulación, desarrolla un modelo con retornos crecientes a escala, en que el conocimiento es considerado como otro factor de producción.<sup>3</sup> Este conocimiento es producido con I&D, para lo cual se requieren recursos escasos. Fundamental en este análisis es la existencia de "derrames" (*spillovers*) en el proceso de generación de nuevo conocimiento. Esto produce externalidades positivas, las que a su vez generan el crecimiento sin límite. Aquí el crecimiento es endógeno, pues la tecnología crece endógenamente; es más, de acuerdo a este modelo puede haber crecimiento sostenido a través del tiempo, y los países más desarrollados crecer más que los menos desarrollados.<sup>4</sup>

Lucas (1988) desarrolla un modelo en que el capital humano es el motor del crecimiento. Una forma de ver esto es considerar el capital humano como otro factor de producción, que afecta además la productividad marginal de los otros factores a través de una externalidad positiva. De esta forma se puede generar crecimiento sostenido en el equilibrio estacionario. Lucas (1988) presenta dos mecanismos de acumulación de capital humano; uno es dedicando horas de trabajo para este fin, esto es, "ir al colegio". El segundo mecanismo está basado en la idea de "aprender haciendo" (*learning by doing*) que fuera desarrollada por Arrow (1962). Con estos mecanismos, Lucas (1988) logra generar tasas de crecimiento que son endógenas. Más aún, este modelo produce tasas de crecimiento y niveles de ingreso no convergentes entre países, en el equilibrio estacionario.

De acuerdo a Ehrlich (1990), la "nueva teoría de crecimiento económico" se basa en alguno de los siguientes mecanismos: a) la producción está sujeta a retornos crecientes a escala respecto de los factores reproducibles; b) la producción está sujeta a retornos constantes a escala, pero la existencia de externalidades en la producción permitiría que el producto per cápita exhibiera retornos constantes o crecientes respecto de los factores reproducibles, y c) la producción de bienes de consumo está sujeta a retornos constantes, pero la producción y acumulación de alguno de los factores de producción constituyen una función lineal del *stock* de ese factor.

Una crítica que se les hace a estos modelos es que suponen economías cerradas, y de esta manera se puede lograr la deseada divergencia.<sup>5</sup> Al tener

<sup>3</sup>Véase también Romer (1990a, 1990b).

<sup>4</sup>Por países menos desarrollados entendemos países subdesarrollados en vías de desarrollo.

<sup>5</sup>Al respecto véase Eckaus (1989).

economías abiertas, las diferencias en productividad entre países, debido a diferentes niveles de capital humano y conocimiento, tenderían a eliminarse. Sin embargo, Grossman y Helpman (1990) desarrollan un modelo de crecimiento endógeno con economías abiertas. También Lucas (1988, 1990) hace referencia a la apertura de las economías. Lo anterior sugiere que aún queda bastante por hacer en la llamada "nueva teoría".

Edwards (1989) plantea que estos modelos son prácticamente irrelevantes para los países menos desarrollados, pues en éstos no se produce nueva tecnología. De acuerdo a esta crítica, estos países se dedicarían principalmente a absorber nuevas tecnologías desde los países más desarrollados. Este autor sugiere que para que éstos puedan absorber más tecnología, sus economías deben estar orientadas hacia afuera y con las menores distorsiones posibles. Esto nos parece correcto pero incompleto, pues los países menos desarrollados podrían tener tasas de absorción de nuevas tecnologías más elevadas si invirtieran en capital humano. Además para entender y "copiar" estas nuevas tecnologías se debe invertir también en I&D, aunque aquí I&D tendría un significado levemente distinto. Por lo tanto, creemos que aun en los países menos desarrollados el capital humano y el conocimiento generado por la inversión en I&D siguen siendo relevantes, aunque ciertamente menos trascendentes que en los países desarrollados. Por otra parte, es importante señalar que las medidas propuestas por Edwards (1989) como beneficiosas para la absorción de nueva tecnología por parte de los países menos desarrollados son consistentes con la "nueva teoría". Su argumento es que una economía más abierta y con menos distorsiones absorbe más eficientemente la nueva tecnología. De nuestro análisis se desprende que lo anterior también es propicio, en general, para generar más capital humano e invertir más en I&D. También debemos destacar que en este punto existiría cierta convergencia entre los dos grandes grupos de literatura relacionada con el crecimiento económico que ya mencionáramos. Ciertas políticas favorecen la acumulación de capital humano y la inversión en I&D, y por lo tanto propician el crecimiento económico. Sin embargo, Baumol (1990) muestra el caso de varias sociedades con alta educación e innovadoras, pero con poco crecimiento económico. De acuerdo al autor, esto se debería a la distinta valoración que diferentes sociedades tienen de la actividad productiva como generadora de riqueza. En particular, en sociedades en que la gestión empresarial-productiva sea valorada igual o menos que otras actividades no productivas (*rent seeking*, por ejemplo) el crecimiento económico será menor para el mismo nivel de capital humano y de I&D.

## **II. Inversión en capital humano y en I&D y crecimiento económico: Implicancias de política**

### **1. Capital humano y crecimiento económico**

Tal como lo analizamos en la sección previa, el concepto de capital humano ha jugado un rol primordial en la discusión actual acerca de la diferencia observada en tasas de crecimiento y niveles del producto per cápita a través de los países. A pesar de que este elemento ha retomado importancia en la literatura reciente, una idea de lo que es capital humano fue dada por Schultz en 1961, la que básicamente se puede definir como los conocimientos y habilidades que poseen los individuos. Con esta definición, gastos que generalmente son considerados consumo no son otra cosa que adiciones al *stock* de capital humano. Ejemplos de éstos son educación, salud y migración interna en la búsqueda de mejores oportunidades de trabajo.

La raíz de este interés por el capital humano está en que la acumulación de capital y de trabajo deja una parte importante del crecimiento económico sin explicar. Además, la acumulación de los factores productivos, en su definición tradicional, no parece ser la única explicación del porqué algunos países han sido más exitosos que otros en lo referido al crecimiento del producto per cápita.

Lo que analizaremos en esta sección es, básicamente, las implicancias de política que pueden ser derivadas de la importancia del capital humano para el crecimiento económico.

Uno de los componentes más importantes en el capital humano es la educación. Como ha sido reconocido por Schultz (1961) y Krueger y Ruttan (1990), la ayuda a países en desarrollo consistente sólo en transferencias de capital no sería suficiente si el país no posee un nivel de capital humano adecuado para derivar todo el beneficio posible de esa ayuda. Con esto queremos centrar la discusión en que no sólo son importantes las tasas de inversión para explicar el potencial de crecimiento de los países, sino también las mejoras en la calidad y cobertura de la educación en los distintos niveles: básica, media, técnico-profesional y universitaria, obviamente manteniendo los criterios de rentabilidad social para asignar en forma eficiente los recursos de inversión en estas categorías.

La importancia del capital humano, así como su formación, es discutida en Fuentes (1990). Se sostiene que los países subdesarrollados y en vías de desarrollo no son sólo pobres en el sentido de presentar bajos niveles de capital físico y humano, sino también en poseer la combinación "incorrecta". En otras palabras, si los países desarrollados tienen relativamente más capital humano respecto del capital físico, entonces lo que una economía subdesa-

rollada debiera hacer es acumular más rápidamente el primero que el segundo a lo largo de su senda de crecimiento. Otras de las opciones que allí se discuten son las referidas a la posible importación de conocimiento a través de la incorporación de instructores o bien el envío de estudiantes a adquirir capacitación a los países desarrollados. La idea subyacente es que en las naciones más desarrolladas se están investigando y estudiando nuevas técnicas de producción, las que dan origen a lo que se denomina cambio tecnológico, y esto eventualmente les permite crecer más rápido que los países subdesarrollados (en teoría para siempre). También desde el punto de vista de los aspectos institucionales: cuando los estudiantes vuelven de países más avanzados tratan de modernizar su entorno a través de la copia de instituciones foráneas exitosas, lo cual produciría una externalidad positiva adicional a lo expuesto anteriormente.<sup>6</sup>

Otro factor interesante en la acumulación de capital humano es que éste tiende a ser complementario con el capital físico,<sup>7</sup> lo cual parece razonable. Cuanto más compleja es la nueva maquinaria, por ejemplo, mayor es el conocimiento necesario para operarla. Debido a esta complementariedad, una senda de crecimiento equilibrada, en el sentido de la relación capital físico a capital humano, permitiría obtener ventajas de este hecho.

Otro de los puntos importantes discutidos en Fuentes (1990) es el relacionado con política de apertura del comercio exterior y distorsiones tales como impuestos y subsidios. La mayoría de los países menos desarrollados tienden a ser importadores netos de capital a través de los tipos de bienes que importan. Es decir, se espera que los países de bajo ingreso per cápita sean importadores de bienes de inversión y que sus exportaciones sean más concentradas en materias primas o bienes de consumo. Por lo tanto, mantener una economía con altas barreras al comercio dañaría la entrada de capital físico y, eventualmente, el cambio tecnológico incorporado en los nuevos bienes de capital. Por consiguiente, tenemos aquí un argumento adicional en favor de la promoción de exportaciones.<sup>8</sup> Una observación en este punto: no

<sup>6</sup>Este punto deriva de una conversación informal con Rolf Lüders.

<sup>7</sup>Véase Griliches (1969). En este estudio empírico se muestra que la mano de obra calificada tiende a ser complementaria con el capital físico, mientras que la no calificada tiende a ser sustituto.

<sup>8</sup>Balassa (1988), Cuadro N° 1, muestra cómo los países que han evidenciado altas tasas de crecimiento del producto per cápita han aumentado también su importancia en el mercado exportador. Los países neoindustrializados del Lejano Este aumentan su participación desde un 15,4 por ciento en 1963 a un 51,1 por ciento en 1984, mientras que Argentina, Brasil y México como un todo disminuyen su participación desde un 39,1 a un 26,3 por ciento para igual período. El mercado exportador es definido como el formado por una selección de países.

queremos decir que la promoción de exportaciones *per se* sea la generadora de rápido crecimiento económico, pero ayuda en la medida que genera recursos para aumentar importaciones, en su mayoría de bienes de capital. Parece ser que lo relevante sería estudiar la estructura de importaciones de los distintos países.

Otro aspecto importante de la apertura al libre comercio se relaciona con la entrada de inversión extranjera y el establecimiento de multinacionales. Estas últimas serían una fuente adicional de transferencia tecnológica.

Se ha puesto mucho énfasis en la generación de conocimiento a través de la educación, investigación y desarrollo, pero poco se ha dicho acerca de las inversiones en capital humano a través de la salud y la migración interna. Este último tipo de inversión no parece tan obvio. La idea se fundamenta en que el capital humano genera un flujo de ingresos en el tiempo para el individuo que lo posee. La migración de una región a otra del país se hace generalmente por motivos de mejores oportunidades de trabajo. Esto puede ser considerado como una inversión en capital humano, ya que tiene costos asociados a esta acción, así como también beneficios que se reflejan en un mejor salario. Dados los recursos, políticas destinadas a mejorar la cobertura en salud y a flexibilizar el mercado interno del trabajo tenderían también a favorecer la acumulación de capital humano.

En resumen, medidas de política tendientes a mejorar la calidad y cobertura de la educación y la salud para una cantidad de recursos dada, incentivos tributarios para fomentar la capacitación laboral, flexibilización del mercado del trabajo y apertura al comercio exterior tenderían a aumentar la acumulación de capital humano y, por ende, el potencial de crecimiento de un país. Con educación queremos englobar tanto la educación básica, media y universitaria, así como la realizada a través de institutos técnico-profesionales de educación superior y toda capacitación realizada por la empresa. No se puede dejar de mencionar, una vez más, que para asignar estos escasos recursos a la educación, especialmente cuando el gobierno es el encargado de proveerla, se deben respetar criterios de rentabilidad social. Estudios de rentabilidad social de la educación indican que la educación básica o primaria es la más rentable y que luego seguirían en orden decreciente la enseñanza media y la universitaria.<sup>9</sup>

Políticas destinadas a aumentar el intercambio de conocimientos con países desarrollados favorecerían la acumulación de capital humano. Esto se puede hacer a través del envío de estudiantes y su posterior repatriación, y de

<sup>9</sup>Véase Riveros (1981). Es necesario destacar que este estudio no consideró la educación técnico-profesional.

traer a los países menos desarrollados instructores provenientes de países más avanzados. Aquí, eventualmente, la apertura al comercio exterior juega un rol importante, ya que una economía abierta tiende a generar más posibilidades, las que son similares a las encontradas en países desarrollados, y esto evitaría que personas con alto capital humano emigren definitivamente desde países menos desarrollados.

Debido a la complementariedad entre capital físico y humano es importante hacer notar que la inversión en sólo uno de estos tipos de capital no sería suficiente para que un país pase del grupo de subdesarrollados al de avanzada. Incluso, se podría requerir que un país necesite acumular capital humano más rápidamente que capital físico para mantenerse en una senda equilibrada de crecimiento.

## 2. Investigación y desarrollo (I&D) y crecimiento económico

Tal como vimos en la primera sección, en la llamada "nueva teoría del crecimiento", uno de los factores claves que explicaría el crecimiento económico en el equilibrio estacionario, las diferencias entre países e incluso el desarrollo creciente sin límite es el conocimiento.<sup>10</sup> De manera que lo importante es analizar cómo se genera el conocimiento, y una de las fuerzas básicas detrás de éste es la I&D. En general, los modelos analizados se centran en la I&D que se realiza en las empresas, es decir, la I&D más aplicada. Sin embargo, recientemente se ha examinado el impacto de la I&D a nivel básico, es decir, I&D en universidades, laboratorios, etc., sobre el crecimiento económico, encontrándose un efecto positivo.<sup>11</sup>

Ahora bien, teniendo en claro que nuestro interés es analizar la I&D, pues al final este es uno de los factores que induce mayor conocimiento, hay algunos elementos que deben considerarse.

¿Es el mercado por sí solo capaz de inducir la inversión en I&D a su nivel óptimo? Si la respuesta es que el mercado induce un nivel subóptimo de I&D, entonces la siguiente pregunta sería, ¿cómo inducir una mayor inversión en I&D? Estas son las preguntas claves. Debemos tener claro que teóricamente existe un nivel óptimo de I&D, por lo tanto lo primero que debemos analizar es si el mercado nos lleva a ese óptimo. En segundo lugar, y sólo si el mercado falla en su tarea, debemos analizar los mecanismos para acercarnos al óptimo.

<sup>10</sup>Véase Romer (1986).

<sup>11</sup>Véase Adams (1990).

Analicemos la primera pregunta, es decir, si el mercado es eficiente en este caso o no. En general, la respuesta es negativa. El problema es que la inversión en I&D presenta ciertas características que hacen de la solución no cooperativa una subóptima:

- 1) El resultado de la I&D posee características de bien público (especialmente de no rivalidad en el consumo, de acuerdo con Romer (1990b)),<sup>12</sup>
- 2) El conocimiento no descubierto es propiedad común, y
- 3) El efecto especulativo, que hace que cierto tipo de inversión para adquirir conocimiento genere sólo una transferencia de riqueza.

La primera característica hace que la inversión en I&D sea inferior al óptimo y las otras dos hacen que sea superior al óptimo.<sup>13</sup> En general, cuando analizamos I&D el tercer efecto no existe, pues se trata de inventos o innovaciones que aumentan el producto total.<sup>14</sup>

Para saber si el nivel de I&D es inferior o superior al óptimo, debemos comparar los efectos de 1 y 2. De acuerdo con Dixit (1988), cuando los derrames de conocimientos desde los innovadores a los no innovadores son fuertes, el primer efecto dominaría y así tendríamos inversión en I&D subóptima. Este sería el caso cuando los derechos de propiedad (especialmente los intelectuales) son débiles y las tecnologías son fácilmente copiables. Este es el resultado al que generalmente se ha llegado. Tradicionalmente se considera que el mercado llega a un nivel de I&D inferior al óptimo debido a que la firma que realiza la innovación no se apropia del incremento del excedente del consumidor ni de las ganancias de las firmas que copian el invento. Esta visión no considera el efecto de bien común de las ideas, que genera una "sobreexplotación" del recurso. Lo que aparece claro de este análisis es que cuantas más firmas estén en un sector inviniendo en I&D, mayor es la parte no apropiada del inventor y menor su incentivo a realizar I&D. (Esta, por cierto, es la visión schumpeteriana de que industrias monopolísticas son favorables a la I&D). Una manera de revertir esta situación consiste en establecer un sistema de patentes y licencias, más un sistema judicial que proteja los derechos de propiedad intelectual en forma eficiente. Con esta idea estamos ligando nuestra primera pregunta con la segunda, que

<sup>12</sup>Esta característica de no rivalidad en el consumo del conocimiento es fundamental en el desarrollo teórico del modelo de crecimiento de Romer (1990b).

<sup>13</sup>Sobre este tema véanse Hirshleifer y Riley (1989) y Dixit (1988).

<sup>14</sup>El efecto especulativo está relacionado con la inversión en adquirir conocimientos sobre la situación financiera de una empresa, en la que el informado obtendrá un beneficio a costa de los no informados.

podemos rephrasar de esta forma: Dado que la inversión en I&D es subóptima en el mercado, ¿cómo podemos hacer que ésta aumente? Aquí estamos suponiendo que la inversión en I&D es menor al óptimo, básicamente porque los "derrames" son, en general, fuertes y porque el efecto de bien común pareciera ser pequeño en sociedades con poca densidad de investigadores, como en los países menos desarrollados. Eso no es tan claro en los países desarrollados como EE. UU. o Japón; pero aquí cabe preguntarse si este efecto es real cuando uno piensa que las ideas por descubrir son infinitas, es decir, no hay problema de sobreexplotación. Esto es así porque este problema, debido a la propiedad común, existe sólo si el recurso es escaso; sin embargo se puede pensar que las ideas son infinitas.<sup>15</sup>

De la discusión previa surge claramente el primer factor, y tal vez el más importante, que induce la inversión en I&D: un sistema legal que proteja la propiedad intelectual. Esto es clave; si no hay protección a los inventos e innovaciones habrá poca o nula inversión en I&D, o se gastarán recursos en exceso tratando de hacer la tecnología "no copiable". Aquí un sistema de patentes, derechos de autor, derechos de copia u otra alternativa es crítico. El sistema de patentes debe, por otro lado, facilitar la difusión de la tecnología.<sup>16</sup> El problema no es sencillo; por un lado, sin proteger los derechos de propiedad no se incentiva I&D, pero sobreprotegerlos genera posiciones monopólicas que afectan negativamente el bienestar de la comunidad. Sin embargo, esto último no es tan grave en países abiertos al comercio exterior, en que existe la competencia externa. De todas formas, la legislación debería inducir (no obligar) a los innovadores a dar licencias de sus inventos, con algún *royalty* de por medio. De esta manera se protege al innovador y se permite la difusión de la nueva tecnología.

La estructura del mercado, tal como ya lo dijimos, podría afectar la inversión en I&D, aunque la posición schumpeteriana no sería tan clara con la existencia de un sistema eficiente de patentes. Más aún, el contraargumento que se da es que firmas competitivas tienen más que ganar si producen una innovación, al transformarse, momentáneamente al menos, en un monopolio. Esto implicaría que serían firmas competitivas las que invertirían más en I&D.<sup>17</sup> Este tema no está cerrado, pues ni teórica ni empíricamente los resultados son concluyentes.

<sup>15</sup>Esto no quiere decir que no sean un bien económico, pues se requieren recursos para extraerlas y éstos son escasos.

<sup>16</sup>Al existir un sistema de patentes, se induce a revelar los avances tecnológicos que pueden ser usados en otros campos o etapas del proceso. Esta es otra ventaja de poseer un sistema de patentes. Véanse Scotchmer y Green (1990).

<sup>17</sup>Para una visión crítica al respecto véase Demsetz (1969).



Como se puede apreciar, no existe claridad sobre el impacto de la estructura del mercado sobre la I&D. Lo que sí sería claro es que monopolios sin la amenaza de entrada, es decir, monopolios estatales sin competencia actual ni futura, o monopolios privados con protección legal, tendrían menos incentivos a invertir en I&D. Este tipo de monopolios no pierde nada si no hace I&D y puede ganar algo en caso de realizarla; sin embargo el resultado de la I&D es incierto. Un monopolio sin protección, es decir, "momentáneo", pierde el mercado si no realiza I&D. De aquí que las barreras legales a la entrada afecten negativamente el nivel de I&D.

Por último, existe otro factor que es importante analizar: la apertura al comercio exterior y a las inversiones extranjeras. Esto es especialmente válido para los países menos desarrollados, de acuerdo con la crítica de Edwards (1989), que establece que estos países adaptan principalmente tecnología extranjera. Al estar más abiertos al mundo, estos países están expuestos a las nuevas tecnologías en los productos que importan, especialmente bienes de capital, y esto induce mayor inversión en I&D para usarla en su máxima capacidad. Además, la apertura al comercio exterior hace que los mercados que enfrentan las firmas sean más grandes; esto es importante pues cuanto más grande sea el mercado, mayor es el flujo de caja que genera la I&D. Un ejemplo clarísimo en el caso chileno es la I&D que se ha llevado a cabo en la fruticultura, pues con una economía pequeña como la nuestra es probable que esas inversiones nunca se hubiesen realizado de estar cerrada la economía. Por otro lado, inversiones extranjeras vienen, por lo general, acompañadas de tecnología, por lo que el *stock* de conocimiento crece con ellas.

¿Qué podemos decir en resumen? Primero, que un sistema de patentes u otro similar que proteja la propiedad intelectual, y que induzca un nivel apropiado de difusión facilitando las licencias, es fundamental. Sin esto el nivel de I&D será insuficiente. La importancia respecto del derecho de propiedad en todas sus dimensiones y la necesidad de un sistema judicial eficiente no pueden dejar de mencionarse. En segundo lugar, la estructura del mercado no aparece como un factor claro. Más trabajo teórico se requiere en este tópico; sin embargo queda claro que las barreras legales a ciertos mercados, la protección de otros y el monopolio estatal sin competencia actual ni futura afectan negativamente la inversión en I&D. Por último, la apertura al comercio exterior aparece como un factor nítido e importante en la generación de un ambiente propicio para la I&D, al menos para una economía pequeña.

Finalmente no podemos dejar de mencionar que como complemento o alternativa al sistema de patentes, un sistema de subsidios o deducciones

de impuestos a la inversión en I&D sería eficiente.<sup>18</sup> Este sistema podría ser el más adecuado de utilizar tanto para financiar investigación básica como cuando las patentes no son factibles.

### III. A la luz de las cifras

Con el objeto de clarificar los puntos discutidos anteriormente, daremos una mirada a cifras de crecimiento, educación como *proxy* de capital humano y a los esfuerzos en investigación y desarrollo para distintos países.

Los países han sido agrupados en desarrollados y menos desarrollados. Entre los primeros figuran Alemania, Francia, Japón, Reino Unido y Estados Unidos. El segundo grupo ha sido dividido en dos subgrupos. Una selección de los países asiáticos, entre los cuales figuran Corea del Sur y Singapur, y un segundo subgrupo de países latinoamericanos, entre los que están Argentina, Brasil, Chile, Colombia, Ecuador, México, Perú, Uruguay y Venezuela.

#### 1. Crecimiento económico

Atingentes al análisis de los logros en términos de crecimiento económico de un país son las cifras de incremento del producto per cápita. Debido a que nuestro interés está centrado en comparaciones internacionales del producto, usaremos las cifras obtenidas por Summer y Heston (1988, 1991). Para comparar cifras en diferentes países y a través del tiempo, Summer y Heston corrigen por tipo de cambio para los distintos países, de tal forma de obtener deflatores y cifras reales comparables de producto y de sus distintos componentes.

En el Cuadro N° 1 aparecen las cifras de crecimiento del producto doméstico bruto per cápita para cada 5 años. El primer hecho importante es que durante los años 60 los países más desarrollados crecieron a tasas significativamente más altas que los menos desarrollados como un todo; durante los 70 la tendencia se revierte para volver a la situación inicial en los 80. El segundo hecho importante es la alta variabilidad en las tasas de crecimiento entre los países menos desarrollados. Los países del sudeste asiático triplican, prácticamente, las tasas de crecimiento de los latinoamericanos.

<sup>18</sup>A1 respecto véase Dixit (1988).

CUADRO N° 1  
Tasas de crecimiento (%)\*

Países	1960-65	1965-70	1970-75	1975-80	1980-88
Desarrollados	4,32	4,48	2,43	3,17	2,16
Alemania	3,48	3,63	1,61	3,88	1,70
Estados Unidos	3,14	1,83	1,50	2,24	2,30
Francia	4,26	4,91	3,32	2,95	1,10
Japón	8,30	9,66	3,41	4,39	3,00
Reino Unido	2,42	2,38	2,28	2,38	2,70
Menos desarrollados	2,35	3,71	2,99	3,46	0,08
Asía	2,82	8,93	7,95	6,01	5,90
Corea del Sur	2,88	8,00	8,61	5,17	6,90
Singapur	2,75	9,85	7,29	6,85	4,90
Latinoamérica	2,25	2,55	1,89	2,89	-1,21
Argentina	2,31	2,85	1,03	0,60	-1,70
Brasil"	1,44	4,95	7,19	5,19	-0,20
Chile	2,65	1,93	-4,28	7,23	-0,40
Colombia	1,37	3,46	4,22	3,78	0,90
Ecuador	1,60	2,50	8,57	3,82	-1,80
México	3,54	3,47	3,15	3,78	-1,80
Perú	3,98	1,69	1,92	-0,47	-1,40
Uruguay	-0,72	1,81	1,15	4,16	-1,80
Venezuela"	4,08	0,30	-5,95	-2,08	-2,70

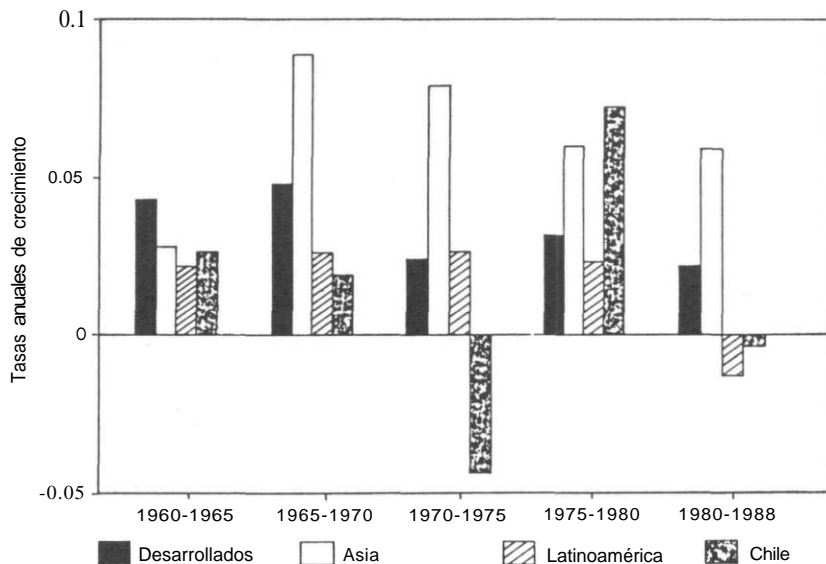
\*Crecimiento del PGB per cápita, promedios anuales.

"La última cifra corresponde al período 1980-1987.

"Fuente : 1960-1985, Summer y Heston (1988, 1991).

Cabe destacar que entre los países desarrollados, Japón muestra las más altas tasas de crecimiento para todo el período, con una baja en los 70 y 80 respecto de la década de los 60; incluso en esta última encabeza el grupo de países seleccionados, pero es superado a partir de los 70 por Corea y Singapur con tasas entre 5 y 9 por ciento.

Entre los países latinoamericanos se aprecian fuertes fluctuaciones en las tasas de crecimiento por efectos cíclicos. Colombia es el único país que presenta un crecimiento positivo sostenido para todo el período, en tanto que los restantes muestran, al menos, un período con tasas de crecimiento negativo. Por otro lado, Chile es el que muestra las más altas fluctuaciones en tasas de crecimiento. Pese a lo anterior, a partir de 1975 el rendimiento chileno promedio es consistentemente superior al promedio de América Latina (Gráfico N° 1).



*Nota:* Las cifras usadas corresponden a Summer y Heston (1988 y 1991). Chile fue excluido del grupo considerado en Latinoamérica.

Para poder explicar estos fenómenos es que se ha recurrido a estas teorías de crecimiento endógeno. La importancia de estas teorías parece aún más evidente si se observa en el Cuadro N° 2 que las tasas de inversión, como porcentaje del PGB, no parecen poder explicar este fenómeno. En el Cuadro N° 2, usando cifras de Summer y Heston (1988), la inversión real total como porcentaje del PGB es menor en Latinoamérica que en el resto de los países, pero de ahí a decir que esto es lo que explica las bajas tasas de crecimiento de estos países hay un largo trecho.<sup>19</sup>

Por este motivo es que a continuación revisaremos las cifras de inversión en educación e investigación y desarrollo.

## 2. Educación en distintos niveles

Una aproximación a lo que puede ser el potencial de capital humano de un país es representado por la matrícula de estudiantes a nivel primario, secundario y superior. Para esto usamos las *World Tables* publicadas por el Banco Mundial.

<sup>19</sup>Estas cifras han sido calculadas para ser comparables a través de los países, por lo que éstas no coinciden necesariamente con las cifras mostradas en las Cuentas Nacionales de cada país.

CUADRO N° 2  
Tasas de inversión y crecimiento económico (%)\*

Países	Inversión		Crecimiento	
	1960-85	1970-85	1960-85	1970-85
<b>Desarrollados</b>	31,12	32,34	4,47	2,93
Alemania	28,58	26,80	2,88	2,42
Estados Unidos	21,18	21,32	2,12	1,88
Francia	26,24	26,41	3,19	2,25
Japón	36,00	38,27	5,76	3,61
Reino Unido	18,44	17,65	2,22	2,10
<b>Menos desarrollados</b>	18,26	22,78	2,55	1,94
<i>Asia</i>	27,31	33,38	6,70	7,25
Corea del Sur	22,37	27,74	5,95	6,29
Singapur	32,24	39,02	7,45	8,21
<i>Latinoamérica</i>	13,74	14,83	0,47	-0,72
Argentina	25,34	25,60	0,48	-0,92
Brasil	22,90	22,90	3,52	3,73
Chile	29,74	27,03	0,69	-0,37
Colombia	18,04	17,59	2,64	2,79
Ecuador	24,42	25,59	2,95	3,54
México	19,59	20,51	2,46	1,75
Perú	12,06	11,20	0,82	-0,52
Uruguay	11,85	13,32	0,23	0,02
Venezuela	11,45	14,30	-1,61	-4,15

\*Promedios anuales.

Fuente: Summer y Heston (1988).

En el Cuadro N° 3 mostramos los estudiantes matriculados en la educación primaria y secundaria como proporción de la población del correspondiente grupo de edad, 6-11 años para la enseñanza básica y 12-17 años de edad para la media.<sup>20</sup>

A nivel de educación básica no pareciera haber mayores diferencias, tanto en el tiempo como a través de países. Pero al nivel de enseñanza secundaria se notan aumentos sustanciales en el número de alumnos ma-

<sup>20</sup> Obviamente, estas tasas pueden exceder el ciento por ciento debido a que no todos los estudiantes pertenecen al grupo de edades definido para ellos, ya sea porque reprobaron algún curso; algunos de ellos entran más temprano a la educación primaria o simplemente porque los grupos de edades no son homogéneos a través de los países. Por esta razón, más que enfatizar la comparación a través de países, deberíamos hacerlo respecto de la comparación a través del tiempo para un determinado país.

CUADRO N° 3  
Alumnos matriculados por niveles\*

Países	Educación Primaria			Educación Secundaria		
	1960	1970	1985	1960	1970	1985
Desarrollados	1,235	1,085	1,080	0,600	0,810	0,960
Alemania	1,330	1,290	0,960	0,530	0,660	0,740
Estados Unidos	1,180	1,090	1,010	0,860	1,000	0,990
Francia	1,440	1,170	1,140	0,460	0,750	0,960
Japón	1,030	1,000	1,020	0,740	0,870	0,960
Reino Unido	0,950	1,040	1,010	0,670	0,730	0,890
Menos						
Desarrollados	0,946	1,013	1,106	0,213	0,351	0,618
Asia	1,025	1,050	1,045	0,295	0,440	0,830
Corea del Sur	0,940	1,050	0,940	0,270	0,420	0,950
Singapur	1,110	1,050	1,150	0,320	0,460	0,710
Latinoamérica	0,929	1,004	1,120	0,194	0,331	0,571
Argentina	0,980	1,060	1,080	0,320	0,370	0,700
Brasil	0,950	0,830	1,050	0,110	0,270	0,350
Chile	1,090	1,070	1,090	0,240	0,390	0,690
Colombia	0,770	1,000	1,170	0,120	0,230	0,500
Ecuador	0,830	0,970	1,140	0,120	0,260	0,550
México	0,800	1,040	1,150	0,110	0,220	0,550
Perú	0,830	1,070	1,220	0,150	0,300	0,650
Uruguay	1,110	1,060	1,100	0,370	0,570	0,700
Venezuela	1,000	0,940	1,080	0,210	0,370	0,450

\*Alumnos matriculados como proporción del correspondiente grupo de edad.  
Fuente: Banco Mundial.

triculados, tanto para los países del sudeste asiático como los latinoamericanos, alcanzando niveles todavía bastante por debajo de los desarrollados. Del grupo de países analizados, Estados Unidos presenta la tasa más alta de alumnos matriculados, la que aumenta de 86 a 99 por ciento; Francia presenta entre los desarrollados el aumento más importante que va de una tasa del 46 en 1960 a un 96 por ciento en 1985. En cuanto a crecimiento de la tasa de alumnos matriculados, el caso más notable es Corea, que entre los años 1960 y 1985 aumenta del 27 al 95 por ciento; Singapur también muestra un avance notable desde un 32 a 71 por ciento, en tanto que entre los latinoamericanos Brasil y Venezuela aún estarían por debajo del 50 por ciento en 1985, pese a que ambos experimentaron un crecimiento sobre el ciento por ciento durante el período 1960-1985. En 1985 Argentina, Uruguay y Chile presen-

tan las más altas tasas de matrícula, del orden del 70 por ciento, observándose que ya en 1960 Uruguay y Argentina tenían las tasas más altas. Chile era el tercero en Latinoamérica, pero con cifras muy similares a Venezuela; sin embargo durante el período de análisis se distanció considerablemente de éste. Aparentemente, recién en el año 1985 (asumiendo metodologías comparables) los países menos desarrollados habrían alcanzado las tasas que tenían los desarrollados en 1960.

Otras estadísticas interesantes de analizar son las relacionadas con la educación superior. En el Cuadro N° 4 aparecen cifras de alumnos matriculados en educación superior o en el tercer nivel por cada 100.000 habitantes. Estas cifras fueron tomadas del *Statistical Yearbook* de la UNESCO. Nuevamente las cifras deben ser tomadas con cuidado, puesto que la metodología para computar estudiantes en la educación superior puede ser distinta entre los países. Otra diferencia se puede deber a que las estructuras de edades cambian a través del tiempo y de los países. Por ejemplo, un súbito aumento de la población hoy día tendría un impacto en el número de alumnos en el tercer nivel de educación por cada 100.000 habitantes sólo 18 a 25 años más tarde. Por otro lado, una fuerte tasa de crecimiento de los estudiantes indicaría que el sistema educacional en ese país es capaz de proveer los medios necesarios para satisfacer las necesidades del aumento de la población. Sin embargo, debemos ser cautelosos en las comparaciones entre países; por ejemplo, en el caso de los desarrollados frente a los menos desarrollados debemos considerar que los primeros poseen una proporción de jóvenes en la población relativamente más baja.

El liderazgo, como se aprecia en el Cuadro N° 4, en términos de estudiantes, lo tiene EE. UU. En el período bajo análisis y entre los países menos desarrollados, Corea (que es el segundo en el *ranking* de países), Ecuador y Uruguay parecerían estar haciendo el esfuerzo más destacable en cuanto a aumentar el nivel educacional de la población en lo que se refiere al tercer nivel. Otro hecho destacable en el Cuadro N° 4 es que el nivel alcanzado por los países latinoamericanos sería bastante similar al de los países europeos. Tal como se dijo, creemos que en esta última comparación la estructura de edades de la población es fundamental para explicar este fenómeno.

Nótese que a esta altura no podemos hablar de causalidad entre nivel educacional y crecimiento económico. La pregunta es qué causa qué. Lo único que podemos decir es que la cobertura de la educación ha aumentado en forma importante en los países menos desarrollados, como grupo, en las últimas décadas. No debemos dejar de mencionar que las diferencias en la calidad de la educación constituyen un factor relevante que no hemos podido

CUADRO N° 4  
Tercer nivel educacional\*

Países	1960	1970	1980	1985
Desarrollados	679	1.663	2.032	2.131
Alemania	499	830	1.987	2.540
Estados Unidos	1.983	4.148	5.311	5.118
Francia	595	1.581	1.998	2.318
Japón	762	1.744	2.065	1.944
Reino Unido	382	1.084	1.468	1.824
Menos desarrollados	403	737,7	1.523	2.366
Asia	463	653	1.331	2.476
Corea del Sur	400	642	1.698	3.546
Singapur	526	664	963	1.406
Latinoamérica	373	780	1.619,3	2.311
Argentina	875	1.157	1.741	2.790
Brasil	135	452	1.162	1.140
Chile	331	837	1.305	1.629
Colombia	147	402	1.053	1.363
Ecuador	215	649	3.321	3.078
México	214	492	1.321	1.522
Perú	309	935	1.771	2.252
Uruguay	609	751	1.341	2.912
Venezuela	360	942	2.044	2.558

\*Alumnos por 100.000 habitantes.

Fuente: *Statistical Yearbook*, UNESCO.

medir. Otro punto importante para analizar es la composición de la educación por áreas de especialización. Una buena aproximación a este punto es el análisis de los gastos en investigación y desarrollo de la sección siguiente para los distintos países.

### 3. Investigación y desarrollo

Antes de analizar los datos relativos a I&D que poseemos, debemos prevenir al lector sobre la calidad de éstos. Si bien hemos utilizado el *Statistical Yearbook* de la UNESCO (varios años), las metodologías para construir las series usadas en los distintos países que a continuación estudiaremos pueden diferir. Lo anterior es especialmente válido para los países menos desarrollados, en que las series estadísticas, en general, son más pobres. Pese a lo anterior, los cuadros son útiles, pues entregan información



sobre órdenes de magnitud. Por lo tanto, procurando no caer en comparaciones menores, intentaremos analizar tendencias y diferencias sustanciales. Otro problema de los datos es que su existencia es reciente para muchos países; en general, éstos están disponibles a partir de 1970 para todos los países que analizaremos. Por último, hay datos solamente para ciertos años, es decir, no son continuos. Por todo esto, tendremos que ser muy cuidadosos en nuestro análisis.

El Cuadro N° 5 nos muestra el gasto en I&D como porcentaje del PGB. Aquí se considera todo el gasto en I&D, público y privado. Lo primero que salta a la vista es la sustancial diferencia entre los países desarrollados y el resto. En tanto los países de América Latina gastan significativamente menos del 1 por ciento del PGB en I&D, los desarrollados invierten cerca del 3 por ciento, al analizar las cifras de fines de los 80. También es destacable que los países desarrollados presentan un patrón bastante estable y creciente

CUADRO N° 5  
Gastos en I&D/PGB (%)\*

Países				
<b>Desarrollados</b>				
Alemania	2,1(73)	2,1(77)	2,5(81)	2,7(85)
Estados Unidos	2,3(73)	2,3(79)	2,7(83)	2,8(86)
Francia	1,8(71)	1,8(78)	2,3(85)	2,3(86)
Japón	1,9(74)	2,1(79)	2,6(83)	2,8(86)
Reino Unido	2,3(69)	2,1(75)	2,2(83)	2,3(86)
<b>Menos desarrollados</b>				
<i>Asia</i>				
Corea del Sur	0,3(73)	0,6(79)	1,1(83)	1,8(86)
Singapur	n. d.	0,2(78)	0,3(81)	0,9(87)
<i>Latinoamérica"</i>				
Argentina	1,1(72)	0,9(80)	0,4(81)	n. d.
Brasil	0,3(74)	0,6(78)	0,7(82)	0,4(85)
Chile	n. d.	0,5(78)	0,4(80)	0,5(87)
Colombia	0,1(71)	n. d.	0,1(82)	n. d.
Ecuador	0,3(70)	0,2(76)	0,4(79)	n. d.
México	0,2(71)	0,2(75)	0,6(84)	n. d.
Perú	0,4(70)	0,3(76)	0,6(80)	0,2(84)
Venezuela	0,2(70)	0,6(77)	0,3(81)	0,4(85)

\*Entre paréntesis se indica el año al que corresponde la cifra.

\*\*Datos de I&D no estaban disponibles para Uruguay.

Fuente: *Statistical Yearbook*, UNESCO, varios años.

en los 15 años analizados. Todos ellos, excepto el Reino Unido, han aumentado el gasto relativo en I&D desde cerca del 2 por ciento a comienzos de los 70 hasta cerca del 3 por ciento a mediados de los 80. Además, el mismo parece no ser afectado por los movimientos cíclicos de la economía. A comienzos de los 70 el liderato estaba claramente en Estados Unidos y el Reino Unido, 2,3 por ciento ambos; sin embargo el rápido crecimiento de Japón y el estancamiento inglés implicaron que ahora el liderato esté en manos japonesas y estadounidenses, con un 2,8 por ciento.

Otro aspecto que llama la atención es el rápido crecimiento del gasto relativo en I&D en dos de los llamados "Tigres del Asia", Corea del Sur y Singapur. Corea, que tenía en 1973 un gasto similar a los países de Latinoamérica, 0,3 por ciento, lo duplicó en 6 años, y lo triplicó en los siguientes 7 años, alcanzando en 1986 un nivel levemente inferior al de los países desarrollados, 1,8 por ciento. Singapur, por su parte, tenía en 1978 un gasto menor que casi todos los países de América Latina, con sólo un 0,2 por ciento; sin embargo en 1987 ya se distanció de éstos y comienza a acercarse al grupo de avanzada, con un 0,9 por ciento.

En el caso de los países latinoamericanos hay dos hechos que llaman la atención: primero, el bajo nivel de inversión en I&D y su variabilidad (ciertamente afectada por los ciclos económicos). El caso más patético parece ser el argentino, pues en 1972 estaba cerca de los desarrollados, con un 1,1 por ciento, para caer en 1981 a un 0,4 por ciento. Sólo México muestra una tendencia creciente en el gasto en I&D, desde 0,2 por ciento en 1971 a 0,6 por ciento en 1984. Chile, por su parte, muestra un gasto en I&D estable en los últimos 9 años, 0,5 por ciento, aunque por cierto insuficiente. Destaca también el caso de Colombia, país que sólo dedica un 0,1 por ciento de su PGB a I&D, sin haber mostrado progreso en 11 años.

El Cuadro N° 6 presenta la densidad de científicos e ingenieros dedicados a la I&D.<sup>21</sup> Nuevamente aparece clara la diferencia entre los países desarrollados y el resto. Mientras los primeros presentan en todos los años analizados un número de científicos e ingenieros por millón de habitantes superior a los mil (1.000), los latinoamericanos están cerca de los cuatrocientos (400). Aquí también se observa un fuerte y sostenido crecimiento en la densidad de científicos dedicados a la I&D en los países desarrollados. A diferencia del gasto relativo en I&D, aquí el liderato no lo tiene Estados Unidos. Japón es, y lejos, el país con mayor densidad de científicos e

<sup>21</sup>Cabe destacar que la estructura de edad de la población afecta esta variable, pues lo relevante es la cantidad de ingenieros y científicos dedicados a I&D en relación a la fuerza de trabajo.

CUADRO N° 6  
Científicos e ingenieros dedicados a I&D/millón de habitantes\*

Países			
<b>Desarrollados</b>			
Alemania	1.610(73)	2.078(81)	2.354(85)
Estados Unidos	2.470(73)	n. d.	3.282(86)
Francia	1.180(71)	1.363(79)	1.898(86)
Japón	3.420(74)	3.608(79)	4.853(87)
Reino Unido	1.419(75)	1.545(78)	n. d.
<b>Menos desarrollados</b>			
<i>Asia</i>			
Corea del Sur	180(73)	418(79)	1.120(86)
Singapur	170(74)	198(78)	1.287(87)
<i>Latinoamérica**</i>			
Argentina	300(72)	285(80)	360(82)
Brasil	80(74)	208(78)	390(85)
Chile	510(69)	580(75)	432(87) *
Colombia	50(71)	n. d.	40(82)
Ecuador	100(70)	190(79)	259(82)
México	80(71)	101(74)	216(84)
Perú	120(70)	247(76)	273(81)
Venezuela	260(73)	128(77)	279(83)

\*Incluye técnicos dedicados a I&D.

\*\*Datos de I&D no estaban disponibles para Uruguay.

Fuente: *Statistical Yearbook*, UNESCO, varios años.

ingenieros dedicados a la I&D, con 4.853 en 1987. Cabe destacar que ya en 1974 presentaba una densidad significativamente superior a la estadounidense.

Corea y Singapur presentan un crecimiento espectacular. Corea multiplica por seis el número de científicos e ingenieros dedicados a I&D por millón de habitantes entre 1973 y 1979, en tanto que Singapur lo multiplica por ocho entre 1974 y 1987. Lo increíble, o tal vez lo que no nos agrada aceptar, es que tanto Corea como Singapur presentaban densidades menores que Chile, Argentina y Venezuela a comienzos de los 70.

Si bien es cierto que los países de América Latina presentan densidades muy inferiores a las de los países desarrollados, también aquí la densidad ha sido creciente, con la excepción de Chile. En el caso chileno hubo un cambio de metodología durante el período analizado, lo que nos hace ser cautelosos al comparar los datos de 1969 y 1975 con 1987. Más aún, los datos

de Chile no son comparables con los de los restantes países, pues incluyen técnicos dedicados a la I&D. Brasil presenta un crecimiento interesante, al pasar de 80 científicos e ingenieros por millón de habitantes en 1974 a 390 en 1985. México y Ecuador presentan también importantes crecimientos; el primero desde 80 en 1971 a 216 en 1984 y el segundo desde 100 en 1970 a 259 en 1982. En estos tres casos el nivel inicial era muy bajo, por lo que, pese al rápido crecimiento mostrado, la densidad en esos países sigue siendo baja.

¿Qué lecciones podemos extraer de todo esto? Claramente se aprecia una diferencia significativa en los niveles y estabilidad de las variables analizadas, entre los países desarrollados y los menos desarrollados. Por otra parte, el caso de Corea del Sur y Singapur es ejemplificador. A comienzos de los 70 todo indica que eran similares a los países latinoamericanos; sin embargo un fuerte esfuerzo en I&D ha hecho que a fines de los 80 presenten cifras más parecidas a los países desarrollados. Que durante este período hayan mostrado además tasas de crecimiento económico espectaculares no parece ser casualidad. Sería interesante analizar este caso con más detalle para ver si esto fue el resultado de políticas específicas o no. Por último, el caso de los países de América Latina da para reflexionar; nos hemos quedado estancados en este aspecto que es crucial para el desarrollo de los países. De este hecho no escapa Chile, pues en todas las variables analizadas no muestra gran progreso. Sin embargo, debemos destacar que Chile muestra más estabilidad en estas variables que los otros países latinoamericanos.

Para terminar, una nota de cautela. Del análisis previo se podría argumentar que la causalidad es la contraria, es decir, mayor ingreso per cápita induce más inversión en I&D. Esto sugiere que más trabajo empírico es necesario en esta área. Sin embargo, el mayor nivel de I&D permite sostener el ingreso per cápita alto. Esto último indicaría que hacer un esfuerzo en I&D en el presente sería rentable a mediano plazo.

#### IV. Conclusiones

Tal como viéramos en el Cuadro N° 2, Chile presenta la tasa de inversión más alta de los países latinoamericanos analizados. Sin embargo, su tasa de crecimiento no ha sido del todo satisfactoria, siendo en la década de los 60 y en la de los 70 una de las más bajas de Latinoamérica, tendencia que se revierte en los 80.<sup>22</sup> Además, como se observa en el Gráfico N° 1,

<sup>22</sup>Véase Labbé y Vatter (1988).

durante los 70 y los 80 la tasa de crecimiento muestra grandes fluctuaciones comparadas con los demás países analizados.

Todo lo anterior refuerza la hipótesis de que para tener un crecimiento alto y sostenido se requeriría algo más que altas tasas de inversión, en el sentido tradicional de la palabra. Es más, lo que hemos argumentado en este trabajo es que además de la inversión en capital físico se requiere inversión en capital humano y en conocimiento. Por lo tanto, lo relevante es incentivar la inversión en un sentido más amplio de la palabra. El rendimiento de los países asiáticos seleccionados evidencia una relación positiva entre esta definición más amplia del concepto de inversión y crecimiento económico. Cabe señalar que en este análisis no hemos controlado otras variables, como por ejemplo apertura al comercio exterior, sistema tributario, existencia de distorsiones, rol del Estado, etc., que han mostrado ser relevantes en la explicación de tasas de crecimiento y niveles de producto per cápita.<sup>23</sup>

Es necesario destacar que los países desarrollados de nuestra muestra presentan las tasas más altas de todo tipo de inversión, pero tasas de crecimiento menores que varios de los demás países analizados (véase Cuadro N° 2). Esto último sugeriría que aunque esta nueva teoría está encaminada correctamente, existen aún ciertos hechos no explicables.

De todo lo anterior podemos concluir que si deseamos que Chile logre entrar al grupo de países de altos ingresos es necesario un gran esfuerzo en materia de inversión, en el sentido amplio anteriormente definido. Particularmente, para aumentar el capital humano se requiere una política educacional moderna, eficiente y adecuada a las necesidades productivas y culturales del país. Con esto queremos decir que es necesario crear un marco institucional en el cual el sector privado tenga un rol importante en la generación de técnicos y profesionales, de acuerdo a las necesidades del mercado. También debemos mencionar la importancia de calidad y cobertura de salud, programas alimentarios y de obras sanitarias para la generación de capital humano de aquellos que quedan marginados de estos servicios. Por otro lado, para inducir más inversión en I&D la protección de la propiedad intelectual es fundamental. En este sentido un sistema de patentes y de incentivos tributarios a este tipo de inversión sería deseable. Otro elemento importante es la apertura al comercio exterior, no sólo para permitir la entrada de inversiones foráneas, que traen nuevas técnicas de producción y administración, sino también para ampliar los mercados potenciales de las firmas chilenas y de este modo hacer más rentable la inversión en I&D. Para terminar, debemos

<sup>23</sup>Véase Harberger (1985).

destacar que el Estado debe continuar jugando un rol importante en el financiamiento de las ciencias básicas y sociales a través de CONICYT, pero debe abrirse más campo al sector privado por medio de un sistema tributario que induzca el financiamiento de estos proyectos.

### Bibliografía

- Adams, James (1990). "Fundamental Stocks of Knowledge and Productivity Growth". *Journal of Political Economy*, Vol. 98, N° 4.
- Arrow, Kenneth (1962). "The Economic Implication of Learning by Doing". *The Review of Economic Studies*, Vol. 29.
- Balassa, Bela (1988). "The Lessons of East Asian Development: an Overview". *Economic Development and Cultural Changes*.
- Banco Mundial (1988). *World Tables*. Johns Hopkins University Press.
- Baumol, William (1990). "Entrepreneurship: Productive, Unproductive, and Destructive". *Journal of Political Economy*, Vol. 98 N° 5. Parte 1.
- Cass, David (1965). "Optimum Growth in an Aggregative Model of Capital Accumulation". *Review of Economic Studies*, Vol. 32.
- Demsetz, Harold (marzo 1969). "Information and Efficiency: Another Viewpoint". *Journal of Law and Economic*.
- Dixit, Avinash (1988). "A General Model of R&D Competition and Policy". *Rand Journal of Economics*, Vol. 19 N° 3.
- Eckaus, Richard (diciembre 1989). "New Growth Theories and Development Analysis". Manuscrito: Department of Economics M. I. T.
- Edwards, Sebastián (marzo 1989). "Openness, Outward Orientation, Trade Liberalization and Economic Performance in Developing Countries". NBER, Working Paper N° 2908.
- Ehrlich, Isaac (1990). "The Problem of Development: Introduction". *Journal of Political Economy*, Vol. 98 N° 5 Parte 2.
- Fuentes, Rodrigo (1990). "Education, Human Capital and Growth in a Small Open Economy: An Overview". Manuscrito: Department of Economics U.C.L.A.
- Grossman, G. y Helpman E. (1990). "Trade, Innovation, and Growth". *American Economic Review*, Vol. 80 N° 2.
- Griliches, Zvi (1969). "Capital-skill Complementarity". *Review of Economics and Statistics*, Vol. 51 N° 1.

- Harberger, Arnold (1985). "Economic Policy and Economic Growth". *World Economic Growth*, A. Harberger, ed. Cap. 15.
- Hirshleifer, J. y J. Riley (1989). "Economics of Information and Uncertainty". Manuscrito: Department of Economics U.C.L.A.
- Koopmans, Tjalling (1965). "On the Concept of Optimal Economic Growth". *The Econometric Approach to Development Planning*. Pp. 225-287.
- Krueger, A. and Ruttan V. (1990). "Development Thought and Development Assistance". *Perspective on Trade and Development*, ed. Anne Krueger. Harvester Wheatsheaf. Pp. 332-359.
- Labbé, F. y J. Vatter (1988). "Análisis Comparativo del Modelo Económico Chileno". *Estudios Públicos*, 32 (primavera).
- Lucas, Robert (1988). "On the Mechanics of Economic Development". *Journal of Monetary Economics*, Vol. 22, N° 1.
- (1990). "Why Doesn't Capital Flow from Rich to Poor Countries". *American Economic Review*, Vol. 80 N° 2.
- Riveros, Luis (1981). "Diferencias Sectoriales de Ingreso y Retornos Privado y Social de la Educación". Departamento de Economía, Universidad de Chile.
- Romer, Paul (1986). "Increasing Returns and Long Run Growth". *Journal of Political Economy*, Vol. 94, N° 5.
- (1990a). "Are Nonconvexities Important for Understanding Growth?". *American Economic Review*, Vol. 80 N° 2.
- (1990b). "Capital, Labor, and Productivity". *Brookings Papers on Economic Activity*, Martin Baily y Clifford Winstoneds.
- Schultz, Theodore (1961). "Investment in Human Capital". *American Economic Review*, Vol. 51.
- Scotchmer, S. y J. Green (1990). "Novelty and Disclosure in Patent Law". *Rand Journal of Economics*, Vol. 21 N° 1.
- Solow, Robert (1956). "A Contribution to the Theory of Economic Growth". *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 70 N° 1.
- Summer, R. y Heston A. (1988). "A New Set of International Comparisons of Real Products and Price Level: Estimates for 130 Countries, 1950-1985". *Review of Income and Wealth*. Vol. 34 N° 1.
- (1991). "The Penn World Table (Mark 5): An Expanded Set of International Comparisons, 1955-1988". *Quarterly Journal of Economics*, Vol. 106, N° 2.
- UNESCO, *Statistical Yearbook* (varios años). □

## ESTUDIO

### EL IMPACTO DE LAS POLÍTICAS AUTORITARIAS A NIVEL LOCAL

Implicancias para la consolidación democrática en Chile\*

**Alfredo J. Rehren\*\***

El presente estudio intenta establecer en qué medida las políticas del gobierno militar fortalecieron estructuras autoritarias a nivel local, así como el grado en que los mecanismos de articulación creados por el Estado autoritario satisficieron las necesidades locales y el grado en que el régimen logró legitimarse en la comunidad local. A partir del contexto de una política local extremadamente competitiva, centralizada y dominada por un sistema clientelista de articulación de intereses, se examinan aquí el papel desempeñado por los Consejos

\*Trabajo presentado originalmente en la Reunión Anual de la American Political Science Association, celebrada en Atlanta, Georgia, entre el 31 de agosto y el 3 de septiembre de 1989. Su versión original, "The Impact of Authoritarian Policies at the Local Level: The Case of Chile, 1974-1984", *Occasional Papers in Latin American Studies*, 16 (mayo 1991), fue publicada por The University of Connecticut y Brown University. Una versión resumida apareció en *Handbook of Comparative and Development Public Administration*, Edil. Ali Farazmand (Nueva York: Marcel Dekker, 1991). El autor desea agradecer el financiamiento de la Fundación Inter-Americana que hizo posible la investigación y a la American Political Science Association que le permitió presentar los resultados en la Reunión Anual de 1989. Las opiniones aquí expresadas son de exclusiva responsabilidad del autor y en nada comprometen a las instituciones anteriormente mencionadas.

\*\*~~Doctor~~ en Ciencia Política (Ph. D.) en la Universidad de Texas, Austin. Profesor del Instituto de Ciencia Política de la Universidad de Chile y del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.



Comunales de Desarrollo (creados para reemplazar a los antiguos cuerpos de regidores electos), la dinámica del proceso de toma de decisiones y el papel cumplido por los alcaldes nombrados por el gobierno militar.

La investigación concluye que en tanto la antigua rivalidad entre alcaldes y regidores del Chile democrático (para obtener crédito político por las iniciativas locales o para acomodar los problemas locales a la planificación de los partidos a nivel central) ha desaparecido, el consejero local del régimen militar fue un articulador pasivo e ineficaz de las demandas de la comunidad tanto en los ámbitos local como regional y nacional. Pese al aumento significativo de los ingresos municipales y de los nuevos poderes y funciones otorgados al municipio para la formulación del plan de desarrollo y presupuesto comunal, la participación de los consejos comunales en esas actividades fue virtualmente inexistente o dominada por el alcalde y la burocracia municipal. Finalmente, y como consecuencia del proceso de fortalecimiento del municipio emprendido por el régimen militar, el autor argumenta que en el proceso de consolidación democrática los partidos competirán fuertemente para lograr su control a través de sus estructuras centralizadas de poder.

**E**n septiembre de 1973 Chile pasó de ser un sistema multipartidista competitivo a un régimen autoritario.<sup>1</sup> Previo a la disolución del Congreso y de los partidos políticos y casi inmediatamente después de la intervención

<sup>1</sup>El régimen chileno que emergió en septiembre de 1973 ha sido caracterizado por la mayoría de los estudiosos como "autoritario-corporativo" o "burócrata-autoritario", y la mayoría de los análisis se han llevado a cabo dentro del marco de una vasta literatura ya existente sobre el tema. Véase David Collier, ed., *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton: Princeton University Press, 1979); Ruth Collier y David Collier, "Inducements Versus Constraints: Disaggregating Corporatism", *APSR* 73 (diciembre, 1979): 967-986; James Malloy, ed., *Authoritarianism and Corporatism in Latin America* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1977); Guillermo O'Donnell, *Modernization and Bureaucratic-Authoritarianism: Studies in Southern Politics* (Berkeley: Institute of International Studies, University of California, 1973); "Reflections on the Patterns of Change in the Bureaucratic-Authoritarian State", *LARR* 12 (invierno 1978): 3-38; Frederick B. Pike y Thomas T. Stinch, eds., *The New Corporatism* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1974); Philippe C. Schmitter "Paths to Political Development in Latin America", en *Changing Latin-America: New Interpretations of Its Politics and Society*, ed. Douglas A. Chalmers (Nueva York: The Academy of Political Science, 1972); Alfred Stepan, *The State and Society: Perú in Comparative Perspective* (New Haven: Princeton University Press, 1978); Howard J. Wiarda, *Corporatism and National Development in Latin America* (Boulder, Co.: Westview Press, 1981). Entre los trabajos más relevantes sobre el caso chileno están el de Manuel A. Garretón, *El Proceso Político Chileno* (Santiago de

militar, la Junta suspendió de sus funciones a todos los alcaldes y regidores y transfirió su poder a nuevas autoridades designadas por ella.<sup>2</sup> Al mismo tiempo, el gobierno militar creó la Comisión Nacional de Reforma Administrativa (CONARA), encargada de estudiar la regionalización del país, implementada durante el mes de julio de 1974. La regionalización tenía por objeto lograr la integración nacional por medio de una transformación de la estructura del espacio y administración del país, un desarrollo socioeconómico equilibrado y una efectiva participación de la población en la definición de su futuro.<sup>3</sup> Para tales efectos el gobierno consideró a la municipalidad como la institución clave: ubicada en la base del sistema político, ofrecería la mejor oportunidad para la "participación organizada" de la comunidad.<sup>4</sup> El proceso constituiría, de acuerdo con Pinochet, un "cambio histórico y trascendental en las estructuras del país".<sup>5</sup>

Para que el gobierno municipal fuera sensible a las demandas locales, el gobierno militar propuso la creación de consejos de desarrollo comunal en cada comuna como un mecanismo participativo, integrado por representantes pertenecientes a asociaciones vecinales, organizaciones de la comunidad, grupos de interés local y burócratas municipales. La burocracia nacional fue reestructurada regionalmente y ciertas funciones administrativas fueron reubicadas a nivel municipal. Por ejemplo, los gobiernos municipales se convirtieron en responsables de la implementación de la política social, especialmente en las áreas de la educación, salud, vivienda, programas de desempleo y administración de subsidios destinados a los grupos pobres y en situación desventajosa. También se hicieron arreglos financieros para canalizar recursos desde el gobierno central y así ayudar a financiar proyectos locales.

Chile: FLACSO, 1983); Robert R. Kaufman, *Transition to Stable Authoritarian-Corporate Regimes: The Chilean Case*, Sage Professional Papers, Comparative Politics Series 1, N°01-060 (Beverly Hills: Sage Publications, 1976); Karen Remmer, "Political Demobilization in Chile, 1973-1978", *Comparative Politics*, 12 (abril, 1980), pp. 275-301; Karen Remmer, "Public Policy and Regime Consolidation: The First Five Years of the Chilean Junta", *Journal of Development Areas*, 13 (4) 1979, pp. 441-461.

<sup>2</sup>Véase Decreto-Ley N° 25 del 19 de septiembre de 1973, República de Chile, Junta de Gobierno, *100 Primeros Decretos Leyes Dictados por la Junta de Gobierno de la República de Chile* (Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1974).

<sup>3</sup>Augusto Pinochet, "Manifiesto del Presidente de la Junta de Gobierno y Jefe Supremo de la Nación, don Augusto Pinochet Ugarte, con motivo de la iniciación del proceso de regionalización del país", en Domingo Hernández, *Estatuto Jurídico de la Regionalización* (Santiago de Chile: Ediciones Jurídicas de América, 1977) pp. 10-11.

<sup>4</sup>Ibidem, p. 14.

<sup>5</sup>Ibidem, p. 9.

Por consiguiente, desde un comienzo hubo señales de que el gobierno tenía un programa propio, que más allá de declaraciones previas justificando la intervención militar como una necesidad para restaurar la democracia interrumpida, significó el rechazo al pasado y la construcción de un nuevo orden político. El régimen promovió la creación de nuevos canales de participación controlada para reemplazar a los partidos políticos proscritos, en el contexto de lo que se ha descrito como una "infraestructura corporativa autoritaria".<sup>6</sup> De hecho, el proceso de regionalización y municipalización fue diseñado para desarticular un sistema clientelístico de intermediación de intereses (*brokerage networks*) que caracterizaba la política local chilena y convertir a la municipalidad en un servicio público integrado dentro de un sistema de administración nacional organizado jerárquicamente, impenetrable a la influencia de los partidos políticos. El consejo de desarrollo comunal fue creado para reemplazar a regidores y antiguos congresales como articuladores de las demandas locales.

Este trabajo señala que los principales rasgos estructurales del sistema clientelista de intermediación de intereses entre centro y localidad que tradicionalmente dominaba la política local chilena antes de 1973 fueron alterados radicalmente por el régimen autoritario. Sin embargo, se sostiene que los componentes del programa corporativo-autoritario a nivel local-regionalización y municipalización, mayores recursos financieros, consejos de desarrollo comunal y el rol predominante del alcalde -más allá de su posible contribución a solucionar la crisis enfrentada por el sistema municipal chileno-, también produjeron serias tensiones y contradicciones en su objetivo de instalar un nuevo orden político local y establecer nuevos canales de participación. Se sostiene que esta situación debilitó seriamente el intento del régimen autoritario por consolidarse en el futuro. Finalmente, además de arrojar algo de luz sobre la naturaleza del proyecto autoritario, mostrando su funcionamiento desde abajo, este trabajo también entrega datos empíricos sobre un área de creciente importancia para la investigación del actual proceso de transición a la democracia en Chile.<sup>7</sup>

<sup>6</sup>Véase Robert R. Kaufman, *op. cit.*, p. 36.

<sup>7</sup>Véase Alfredo J. Rehren, "Municipal Government in an Authoritarian Regime: The Case of Chile, 1974-1984" (Tesis Doctoral, Universidad de Texas en Austin, 1986), especialmente los capítulos 4, 5 y 6. La investigación se llevó a cabo en 6 comunas de la región del Bío-Bío, en el sur de Chile, cinco de las cuales habían sido estudiadas por Arturo Valenzuela en 1969. Las cinco comunas fueron seleccionadas de una muestra al azar de Valenzuela según sus variados ambientes políticos antes de 1973 y sus características socioeconómicas; se agregó una comuna metropolitana para proporcionar un contraste con estas cinco pequeñas comunas rurales. Un cuestionario

### Situación del gobierno local antes de 1973

Han sido escasos los intentos de un análisis profundo del gobierno local chileno y sólo unos pocos estudios tratan el tema en el contexto democrático previo a 1973.<sup>8</sup> En ellos éste ha sido caracterizado por su centralismo, aguda escasez de recursos y una política partidista altamente competitiva, todo lo cual condujo a lo que se ha entendido como la "crisis municipal" de fines de los años 60.<sup>9</sup>

El proceso de centralización o "nacionalización" de las funciones municipales tuvo un fuerte impacto a nivel local. Hay amplio acuerdo entre analistas de que las municipalidades carecían de poder antes del golpe militar y de que sus otrora funciones más importantes se habían convertido en responsabilidad del gobierno central. De acuerdo con una investigación realizada en una localidad nortina en los años 60, el gobierno central era percibido por los campesinos como una "institución preocupada sólo de los grandes problemas" y las instituciones locales como incapaces de satisfacer sus aspiraciones:<sup>10</sup> "seguridad en el trabajo, admisión de un niño a la escuela... transferir a un abuelo a un hospital más grande implicaba autorización del nivel central...".<sup>11</sup> Esta situación contribuyó a la creación de "fuerzas

con algunas preguntas formuladas en 1969 fue presentado a 66 consejeros locales y 6 alcaldes. También se realizaron entrevistas a funcionarios municipales, miembros de la comunidad y gobernadores provinciales. Finalmente, minutas de reuniones del Consejo de Desarrollo fueron examinadas en cada municipalidad y el autor también asistió a varias reuniones de Consejo. La investigación intentó promover la comparación intranacional a nivel local, no sólo con una perspectiva histórica sino también en el contexto de regímenes políticos contrastantes.

<sup>8</sup>Véase Peter S. Cleaves, *Developmental Processes in Chilean Local Government* (Berkeley, Institute of International Studies, University of California, 1969); Gustavo Martínez, "El municipio como sistema político", *Cuadernos de Desarrollo Urbano Regional* 12 (septiembre 1969): 5-91; Arturo Valenzuela, *Political Brokers in Chile: Local Government in a Centralized Polity* (Durham: Duke University Press, 1977); Patricio Chaparro, "Organización y funcionamiento del gobierno local en Chile, 1925-1973: una apreciación crítica", *Materiales para Discusión* N° 69. (Santiago de Chile: CED, 1985).

<sup>9</sup>Véase José Fernández, *Régimen jurídico de la administración municipal* (Santiago de Chile: Editorial Jurídica, 1981), pp. 22-26; Blas Tomic y Raúl González, *Municipio y Estado: dimensiones de una relación clave* (Santiago de Chile: PREALC, 1983).

<sup>10</sup>Andrés Pascal, *Relaciones de poder en una localidad rural: estudio de caso en el Valle Hurtado, Coquimbo* (Santiago de Chile: ICIRA, 1968), p. 40.

<sup>11</sup>Véase Arturo Valenzuela, *Political Brokers, op. cit.*, pp. 28-44 para un relato detallado.

sentimientos anticentralistas" y a un "sentimiento de protesta y frustración a nivel local".<sup>12</sup> De una muestra de 74 regidores entrevistados en 1969, 61 de ellos "estaban muy de acuerdo" con la opinión de que las agencias del gobierno nacional habían dejado a las municipalidades con poco poder.<sup>13</sup> Sin embargo, los sentimientos anticentralistas no son nuevos y han estado fuertemente vinculados con "asociaciones regionales y provinciales de grupos funcionales" que han luchado desde los años 30 por formas corporativas de organización regional y descentralización administrativa.<sup>14</sup>

Donde los efectos de la centralización pueden ser mejor observados es en las finanzas municipales. Las municipalidades carecían de recursos financieros y su presupuesto no alcanzaba a más del 7 por ciento del total de los gastos del gobierno en 1967.<sup>15</sup> Muchos de los escasos recursos a los que, de acuerdo con la ley, tenían derecho las municipalidades permanecían a nivel central para ser asignados a través de la burocracia central. El sistema de ingresos municipales era altamente regresivo: alrededor del 80 por ciento derivaba de impuestos a la propiedad y tendía a favorecer a las comunas urbanas y acaudaladas y a discriminar contra las rurales y más pobres. En 1966, 67 por ciento de las municipalidades con el 42 por ciento de la población estaban en el cuartil inferior del ingreso municipal per cápita: de éstas 71 por ciento era rural. Por otro lado, el cuartil superior estaba compuesto de un 4 por ciento de todas las municipalidades con 13 por ciento de la población, de la cual sólo el 4 por ciento era rural.<sup>16</sup> Si las diferencias eran importantes a nivel nacional, éstas eran también notables en la provincia de Santiago. Las comunas en el centro de Santiago y aquellas ubicadas en el sector este de la ciudad tenían ingresos 120 veces superiores a las comunas del Gran Santiago rural cuando se consideraban los ingresos provenientes de impuestos a la propiedad.<sup>17</sup> La mayoría de los ingresos municipales se

(Boulder, Co.: Westview Press, 1979), p. 3; Edmundo Borel y Claudio Mergudick, *Algunos aspectos administrativos del gobierno regional y perspectivas de desarrollo del nuevo municipio chileno* (Santiago de Chile: Departamento de Administración, Universidad de Chile, 1976), p. 23.

*Journal of Latin American Studies* 10, (mayo 1978): 95-97.

*liminary exploratorio* (Santiago de Chile: Grupo de Estudios Constitucionales, Sub-Comisión Poder Político Local, agosto 1983), pp. 22-23.

gastaban en salarios, que entre 1960 y 1966 promediaban 60 por ciento del presupuesto municipal.<sup>18</sup> En 1970 se estimaba que los gobiernos locales gastaban alrededor del 80 por ciento de sus ingresos en sueldos y beneficios sociales.<sup>19</sup> El porcentaje del presupuesto que se gastaba en proyectos en ejecución o en proyectos nuevos disminuyó de un 13 por ciento en 1960 a 9 por ciento en 1966. Como era de esperar, mientras el aumento en la inversión del gobierno central fue de 45 veces desde 1960 a 1965, el aumento de la inversión del gobierno local para el mismo período aumentó sólo dos veces.<sup>20</sup> Algunos críticos argumentaron que las municipalidades eran corruptas y que sacaban recursos de la comunidad para asignarlos a sueldos, beneficios personales y contratos manipulados por regidores que permanecían en sus puestos por períodos consecutivos.<sup>21</sup> Pero si la función principal del gobierno local era la de proporcionar servicios a la comunidad, se necesitaba una coordinación de recursos y de responsabilidades más racional, que además requería que el gobierno central asignara más recursos financieros a los consejos locales.<sup>22</sup>

Cada cuatro años había elecciones municipales en forma regular, las que además eran fuertemente disputadas, pero sin que ninguno de los partidos lograra entre 1935 y 1971 obtener más del 30 por ciento de los votos, excepto el Partido Demócrata Cristiano, el que en 1967 obtuvo el 36 por ciento.<sup>23</sup> Sin embargo no existía participación de la comunidad en la toma de decisiones municipales. Como lo expresara un prominente defensor de la reforma municipal durante el gobierno de Frei, el sistema municipal no "concretó la participación ciudadana en la estructura municipal a través de una simple elección cada cuatro años".<sup>24</sup> En efecto, después de votar el ciudadano no tenía ningún poder para intervenir en la solución de problemas de la comunidad. La municipalidad era un cuerpo aislado de toma de decisiones sin ningún constituyente organizado importante que pudiera entregar apoyo para un proyecto dado.<sup>25</sup> Un estudio en los años 60 demostró que alrededor de la

<sup>18</sup> Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., p. 48.

<sup>19</sup> Edmundo Borel y Claudio Mergudick, *Algunos aspectos administrativos*, p. 155.

<sup>20</sup> Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., pp. 47-48.

<sup>21</sup> Carlos Neely, *Cambios políticos para el desarrollo: El caso de Chile* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1968).

<sup>22</sup> Peter S. Cleaves, op. cit., p. 4.

<sup>23</sup> Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., p. 11.

<sup>24</sup> Entrevista con José Galiano, arquitecto de Promoción Popular, publicada en *Ercilla*, 29 de marzo de 1967, p. 9, y citado por Cleaves, op. cit., p. 46.

<sup>25</sup> Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., p. 85.

mitad de las peticiones a la municipalidad se originaban dentro de la misma burocracia municipal y que la otra mitad eran exigencias externas de tipo particularista, y que solicitaban principalmente beneficios individuales.<sup>26</sup> El mayor dilema político de Chile era el de volver la acción municipal más sensible a las necesidades locales y el de estimular las innovaciones locales por medio de una mayor participación de grupos de interés locales en la toma de decisiones y en la implementación de programas.<sup>27</sup>

Esta falta aparente de participación colectiva y apatía a nivel local se ha explicado por la penetración de estructuras de partido centralizadas y la nacionalización de la política local en que "los ciudadanos elegían representantes nominados por las directivas nacionales de partidos políticos".<sup>28</sup> Durante los años 60 el área local se convirtió en una prueba de poder para los partidos políticos que estaban tratando de acumular apoyo electoral de grupos sociales, especialmente pobladores y campesinos que, hasta entonces, habían permanecido al margen de la vida política.<sup>29</sup> El proceso de movilización político y polarización se extendió desde el nivel nacional al nivel local, y las elecciones municipales adquirieron más y más el carácter de plebiscitos políticos para los partidos en el poder.<sup>30</sup> El editorial de un periódico regional se refirió a las elecciones municipales de 1967 de la siguiente manera:

Las elecciones recientes estuvieron desvinculadas de los problemas municipales reales, aunque su propósito era, precisamente, la renovación de gobiernos municipales... los candidatos

<sup>26</sup>Gustavo Martínez, pp. 37-42.

<sup>27</sup>Véase John Friedmann, "The Spatial Organization of Power in the Development of Urban Systems", *Comparative Urban Research*, 1 (diciembre, 1972), pp. 5-42 y "Urban-Regional Policies for National Development in Chile", en *Latin American Urban Research*, vol. 1, eds., Francine F. Rabinovitz y Felicity M. Trueblood, (Beverly Hills: Sage Publications, 1970), p. 229.

<sup>28</sup>Blas Tomic y Raúl González, *op. cit.*, p. 116.

<sup>29</sup>Véase Arturo Valenzuela, *The Breakdown of Democratic Regimes: Chile* (Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press, 1978).

<sup>30</sup>Sobre este punto hay diferentes interpretaciones entre los estudiosos. Valenzuela, *Political Brokers*, pp. 82 y 109, y Francisco Cumplido, "La estructura institucional del modelo de descentralización", *Documento de Trabajo* N° 3, Centro de Estudios del Desarrollo (Santiago de Chile: CED, 1983), p. 31, no estarían de acuerdo con esta perspectiva. Por otra parte, Giles Wayland-Smith, "The Christian Democratic Party in Chile: A Study of Political Organization and Activity with Primary Emphasis on the Local Level", *Sondeos*, 39 (Cuernavaca, México: Centro Intercultura de Documentación, 1969), pp. 6-7, concluyó que las elecciones locales se concentraban consistentemente en asuntos nacionales.

y el cuerpo electoral focalizaron su atención en la disputa por la supremacía de los partidos a nivel nacional, dejando a un lado casi completamente la perspectiva local.<sup>31</sup>

Incapaces de controlar los consejos locales individualmente, los partidos pudieron llegar a un arreglo en forma pragmática realizando pactos políticos y dividiendo el período en el poder del alcalde. Como consecuencia, el puesto de alcalde se volvió bastante inestable, produciendo discontinuidad administrativa debido al uso político de los cargos municipales y dando origen a quiebres locales al luchar alcaldes y regidores entre sí por obtener acceso a los recursos centralizados.

Dada la centralización de funciones en una poderosa burocracia nacional y la escasez de recursos, los regidores se convirtieron en el punto de acceso para la extracción de ellos y el financiamiento de proyectos desde el centro; al mismo tiempo estaban en una posición de privilegio para entregar servicios y favores personales a la localidad a cambio de votos y apoyo político. La política chilena se caracterizó por ser una política de *brokerage*.

Redes verticales de intermediación de intereses se extendían desde todas las comunidades de la nación hacia el centro. Los articuladores locales interactuaban con sus seguidores y los articuladores a nivel nacional, quienes a su vez interactuaban con los burócratas de gobierno y ministros.<sup>32</sup>

El proceso estaba fuertemente controlado por los partidos políticos. El articulador principal a nivel local era el alcalde, quien tenía todas las iniciativas en la política local y el mando completo de la administración municipal, incluidos los asuntos presupuestarios y la administración de personal.<sup>33</sup> No hay duda de que su afiliación a un determinado partido y sus conexiones políticas resultaban vitales para contactar diputados y senadores que actuaban como articuladores a nivel nacional. Los alcaldes y regidores, por lo general, tenían dificultades para acercarse a la burocracia sin el contacto previo de algún miembro del Congreso, y un alcalde perteneciente al mismo partido gobernante tenía "frecuentemente más éxito en extraer recursos del centro".<sup>34</sup> Así, para financiar obras públicas durante el gobierno demócratacristiano,

<sup>31</sup>*El Sur* (Concepción, Chile), 5 de abril de 1967, p. 3.

<sup>32</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, *op. cit.*, p. 159.

<sup>33</sup>*Ibidem*, p. 112.

<sup>34</sup>*Ibidem*, p. 115.



El proceso de negociación consistía en representar los intereses locales a nivel nacional por medio del apoyo y la influencia de diputados del Partido Demócrata Cristiano de la comuna en el Congreso y encauzando esas peticiones a través de altos funcionarios afiliados al mismo partido en el Ministerio de Obras Públicas.<sup>35</sup>

Las relaciones entre la comunidad y las autoridades locales de gobierno estaban, por lo tanto, fuertemente intermediadas por los partidos políticos. Las soluciones a los problemas locales eran muchas veces distorsionadas o postergadas para satisfacer el interés de los partidos a nivel nacional.<sup>36</sup> "... el líder local actuaba principalmente como miembro de un partido antes que como un funcionario local, desviando así su atención desde los problemas locales hacia aquellos de su partido... a nivel nacional".<sup>37</sup> Poderosos mecanismos de control y de disciplina de los partidos eran puestos en vigor. En el caso del Partido Demócrata Cristiano los regidores no podían establecer bases de poder separadas, y el consejo comunal del partido coordinaba sus actividades. El partido determinaba también las decisiones de votación que podían tomarse subjetivamente por cada consejero, y aquellas que requerían el consentimiento del partido.<sup>38</sup> El consejo provincial del partido aprobaba la lista de candidatos para regidores entregada por la junta comunal y podía anular o nominar a nuevos candidatos sujetos al fallo del nivel nacional. En Minas, una comuna en el sur de Chile estudiada por Valenzuela, el Partido Comunista tenía un fuerte control sobre el cuerpo de regidores. La gente se acercaba primero al partido y después éste presentaba el asunto ante el regidor correspondiente para su solución. Los regidores "dependían de los líderes del partido tanto para su nominación como para su elección".<sup>39</sup> En efecto, el Partido Comunista era sumamente disciplinado y los regidores actuaban según el consenso del partido. En los otros partidos

<sup>35</sup>Giles Wayland-Smith, *op. cit.*, pp. 6-27.

<sup>36</sup>Ricardo Hevia, "El mecanismo de la municipalización educacional en Chile: análisis global cronológico del proceso", en *La regionalización educacional en Chile: ¿municipalización o "alcaldización"?* eds., Ernesto Schiebelbein y Viterbo Apablaza, (Santiago de Chile, CPU, 1984), p. 94.

<sup>37</sup>Douglas A. Chalmers y Donald H. Riddle, "Urban Leadership in Latin America: Report of the Esgeton Institute of Politics to USAID", (n.d., reproducido con mimeógrafo), citado por Valenzuela en *Political Brokers, op. cit.*, p. 53.

<sup>38</sup>Peter S. Cleaves, *op. cit.*, p. 39.

<sup>39</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers, op. cit.*, p. 79.

la situación a nivel local difería levemente. El Partido Socialista resentía la vigilancia centralizada, el Partido Radical era indisciplinado y el Partido Nacional, principalmente formado por personalidades locales, disfrutaba de una sólida autonomía.<sup>40</sup> Otro indicador del centralismo de los partidos era la poca probabilidad que tenían los regidores de ser nominados por sus partidos para un cargo nacional. Sólo el 9 por ciento de todos los regidores fueron seleccionados para ser candidatos a la Cámara de Diputados en las elecciones de 1969 y el 23 por ciento de los candidatos a diputado por primera vez habían sido regidores con anterioridad. Sin embargo, los regidores electos en capitales de provincia tenían una mayor probabilidad de lograr la nominación del partido a cargos nacionales.<sup>41</sup> No obstante, el cargo de regidor no era el peldaño inferior en la escala conducente a una futura carrera política a nivel nacional.

El primer y único intento de reforma democrática del sistema municipal fue llevado a cabo por el gobierno Demócrata Cristiano en los años 60. Se propuso integrar a la población en el quehacer local por medio de una organización nacional, la llamada Promoción Popular, y crear juntas de vecinos "para inspirar la unidad y darle a la comunidad local la impresión de que formaban parte de una verdadera infraestructura nacional". Diferentes organizaciones cooperarían en federaciones municipales, provinciales y nacionales. La participación en la toma de decisiones a nivel local sería implementada a través de asociaciones de juntas de vecinos, las que tendrían un voto equivalente a un cuarto de los sufragios en los concejos municipales.<sup>42</sup> Promoción Popular respondió a la necesidad de "transformar en una forma orgánica las estructuras básicas de nuestra sociedad".<sup>43</sup> De acuerdo a ella, las juntas de vecinos se acostumbrarían a proporcionar servicios esenciales a la comunidad y a solucionar parcialmente los problemas sociales evadiendo la estructura municipal existente. Esta reorganización del sistema municipal convertiría a los cuerpos de regidores "menos en un terreno de lucha política" y los orientaría cada vez más a la elección de "un técnico o administrador más que a un político propiamente tal como alcalde".<sup>44</sup>

Las reformas representaban el "intento más claro" jamás considerado en la vida política chilena para modificar la política local. Sin embargo ellas

<sup>40</sup>Peter S. Cleaves, *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>41</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers, op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>42</sup>Peter S. Cleaves, *op. cit.*, pp. 42-43.

<sup>43</sup>Discurso de Eduardo Frei en el Teatro Caupolicán el 4 de noviembre de 1966; citado por Peter S. Cleaves, *op. cit.*, p. 43 (énfasis incluido en el original).

<sup>44</sup>Ibídem, p. 44.

enfrentaron una fuerte oposición debido a la posibilidad de manipulación política y a la ventaja que potencialmente adquiriría el Partido Demócrata Cristiano a nivel comunal. La infraestructura nacional propuesta en el proyecto de promoción popular fue rechazada, pero la ley final permitió a las juntas de vecinos relacionarse a través de las municipalidades. En este contexto la participación de las juntas de vecinos en las sesiones de los cuerpos edilicios proporcionó poco más que una gratificación simbólica.<sup>45</sup> Dado el rechazo y antes de usar métodos autoritarios para su implementación, el Partido Demócrata Cristiano utilizó una estrategia de "dualidad estructural" por medio de la cual el Ministerio de la Vivienda (bajo el estricto control del Partido Demócrata Cristiano) penetró los niveles locales y regionales.<sup>46</sup> El uso de la burocracia nacional como un elemento de integración junto con un sistema de *brokerage* apoyado por los partidos políticos fueron elementos importantes de la política chilena antes del golpe militar de 1973.<sup>47</sup> Por supuesto que una vez que los partidos fueron excluidos del terreno político la burocracia se transformaría en una herramienta política mucho más efectiva en las manos de un gobierno central y autoritario. Durante los años de Allende "el gobierno municipal no llegó a tener la suficiente prioridad"<sup>48</sup>, y no fue sino hasta el comienzo del régimen militar que la dimensión municipal se convirtió en un componente clave de un nuevo orden político deseado.

En 1974 la Comisión Nacional de Reforma Administrativa creada por el gobierno militar concluyó que las municipalidades carecían de poder, tenían escasos recursos, entregaban servicios de mala calidad, carecían de integración con otros niveles de la administración, no utilizaban técnicas de programación presupuestaria modernas y estaban extremadamente politizadas.<sup>49</sup> Según la perspectiva del gobierno, la politización había distorsionado la mayor parte de las funciones municipales y había convertido a esta institución en un instrumento de la lucha partidista. En su presentación en el

<sup>45</sup>Ibídem, pp. 44 y 58.

<sup>46</sup>Ibídem, p. 45. Véase también Valenzuela, *Political Brokers*, *op. cit.*, pp. 151-52.

<sup>47</sup>Véase Charles Parrish, "Bureaucracy, Democracy and Development: Some Considerations Based on the Chilean Case", en *Development Administration in Latin America*, eds., Clarence E. Thurber y Lawrence S. Graham (Durham: Duke University Press, 1973) y James Petras, *Politics and Social Forces in Chilean Development*, (Berkeley: University of California Press, 1969).

<sup>48</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, *op. cit.*, pp. 51-52.

<sup>49</sup>Véase CONARA, *Chile hacia un nuevo destino: reforma administrativa*, (Santiago de Chile: CONARA, 1976).

Segundo Congreso Nacional de Alcaldes, en 1980, el Ministro del Interior del gobierno militar definió la situación municipal previa a 1973 como una "crisis municipal" de naturaleza política, administrativa, técnica, financiera y legal.<sup>50</sup> En las palabras de los autores de un trabajo crítico del régimen militar, "la imagen de la crisis municipal entregada por CONARA confirmó una realidad ya aceptada pero no modificada en el pasado".<sup>51</sup>

### **El régimen militar y el programa corporativo-autoritario**

Según algunos autores, Chile ha tenido una "historia de corporativismo social" a lo largo de la cual "organizaciones sectoriales privadas" o "gremios" han determinado las decisiones públicas.<sup>52</sup> El origen de esta práctica se encuentra en la creación de la Confederación de la Producción y el Comercio en 1933, que agrupaba a la ya existente Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), la Sociedad de Fomento Fabril (SOFOFA), la Sociedad Nacional de Minería (SNM), la Cámara de Comercio y grupos de interés regionales que deseaban una participación directa en el proceso de toma de decisiones del gobierno.<sup>53</sup> El regionalismo corporativo fue visto en los años 30 como un "medio para terminar con la lucha de clases" y "para dar intervención en la administración de las provincias a las fuerzas productivas".<sup>54</sup> Coexistiendo así con un sistema multipartidista tradicional, ha habido en Chile desde entonces un estilo funcional de intermediación de intereses que ha tenido un rol importante en la política chilena.<sup>55</sup> Asociaciones empresariales locales, provinciales y regionales siempre han exigido una mayor voz

<sup>50</sup>Sergio Fernández, "Política Comunal del Gobierno", en República de Chile, Ministerio del Interior, *Segundo Congreso Nacional de Alcaldes* (Santiago de Chile: Ministerio del Interior, 1980).

<sup>51</sup>Raúl González y Alex Rosenfeld, "Estado, municipio y participación local", *Documento de Trabajo* N° 30 (Santiago de Chile: Profesionales Consultores Ltda., abril de 1985).

<sup>52</sup>Paul Drake, *op. cit.*, pp. 83-88.

<sup>53</sup>Ibídem, p. 96.

<sup>54</sup>Agustín Edwards, *Las corporaciones y la doctrina liberal* (Santiago, 1934), citado por Paul Drake, *op. cit.*, p. 96.

<sup>55</sup>Véase H. E. Bicheno, "Anti-parliamentary Themes in Chilean History: 1920-1970", *Government and Opposition* 7, (verano, 1972), pp. 351-388; Jean Garriere, "Conflicto y cooperación entre las élites sectoriales chilenas", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, 19 (diciembre, 1975), pp. 16-75; José L. Cea, "La representación funcional en la historia constitucional de Chile", *Cuadernos de Ciencia Política* N° 9 (octubre 1976); Peter S. Claves, *Bureaucratic Politics and*

y participación a nivel provincial y municipal formulando severas quejas por el centralismo. En los años 40 los grupos empresariales ya mencionados exigieron "gobiernos provinciales efectivos organizados en torno a grupos funcionales de todos los sectores económicos y de las municipalidades".<sup>56</sup> Un perceptivo analista escribió en 1966 que las asociaciones empresariales podían considerarse como un "subsistema político", y que mientras menos efectivos fueran los "partidos políticos, lo más probable es que grupos tales como las asociaciones empresariales sirvieran como el principal vehículo público para la defensa de los intereses políticos de la élite económica".<sup>57</sup>

Hasta 1973 no había surgido en Chile un compromiso ideológico serio para remover a los partidos políticos y para implementar un sistema de representación funcional.<sup>58</sup> Sin embargo, todos los eventos conducentes a la caída del gobierno de Allende señalan el rol político clave jugado por los gremios y la importancia de su constante recurrir a una tradición corporativa. El poder gremial fue ciertamente la expresión de las provincias aisladas, postergadas durante años por una forma devoradora de centralismo. El Pliego de Chile, firmado en octubre de 1972 por organizaciones provinciales de agricultores, camioneros y comerciantes detallistas, estipuló que los "gremios libres y autónomos eran incompatibles con el Estado marxista" y que el gremialismo "afectaría toda la estructura de poder del país...".<sup>59</sup> En noviembre de 1972 el presidente de la SNA exigió que "los gremios fueran parte de un consejo de desarrollo nacional junto con el Congreso, y que en todas las regiones se integraran a consejos de planificación y desarrollo regional".<sup>60</sup> El presidente de SOFOFA pidió en mayo de 1972 la sustitución del régimen político por un régimen "nacionalista revolucionario, popular y autoritario".<sup>61</sup> No cabe duda de que una lógica corporativista, junto con la

*Administration in Chile* (Berkeley: University of California Press, 1974); Constantine Menges, "Public Policy and Organized Business in Chile", *Journal of International Affairs* 20 (1966): pp. 343-365; Osear Muñoz y Ana M. Amagada, "Orígenes políticos y económicos del Estado de Chile", *Estudios Cieplan* 16 (Santiago de Chile, 1977); Crisóstomo Pizarro, "Políticas públicas y grupos de presión en Chile, 1965-1970: un análisis exploratorio", *Estudios Cieplan* 26, (Santiago de Chile, 1978).

<sup>56</sup>Paul Drake, *op. cit.*, p. 105.

<sup>57</sup>Constantine Menges, *op. cit.*, pp 364-5.

<sup>58</sup>José Luis Cea, *op. cit.*, p. 28.

<sup>59</sup>Guillermo Campero, *Los gremios empresariales en el período 1970-1983: comportamiento socio-político y orientaciones ideológicas* (Santiago de Chile: Instituto Latinoamericano de Estudios Transnacionales, 1984).

<sup>60</sup>Ibidem, pp. 73-4.

<sup>61</sup>Ibidem, pp. 63-63.

idea de un poder autoritario proporcionaron al gobierno militar una "corriente político-ideológica capaz de legitimizar e institucionalizar" el régimen,<sup>62</sup> todo lo cual constituyó el intento más revolucionario por desplazar la política partidista en Chile.

El programa corporativo autoritario del régimen militar estuvo basado en el concepto de subsidiariedad que planteaba que los grupos más amplios y extensos de la sociedad tenían su propia área de acción y que no era lícito para ellos absorber las funciones de aquellos menos amplios y circunscritos que debían tener suficiente autonomía.<sup>63</sup> En otras palabras, "todo aquello relacionado con la sociedad en general que puede ser libremente ejecutado por grupos particulares o por asociaciones inferiores al Estado debe ser realizado por estos grupos".<sup>64</sup> Este principio, de origen tradicional católico, impone un concepto orgánico de la sociedad donde todas las partes componentes de la comunidad política se combinan armoniosamente.<sup>65</sup> La unidad nacional se convierte entonces en el objetivo más importante: el partidismo y cualquier concepción que proponga un conflicto de clases conspira en contra de esta unidad y debe ser rechazada.<sup>66</sup> De aquí que "los partidos y movimientos marxistas no deben ser permitidos en la vida cívica nuevamente" y que "los partidos políticos actualmente en receso... no pueden ser considerados, porque sus estructuras, líderes, hábitos y mentalidad se ha formado bajo la inspiración de un régimen institucional que está definitivamente muerto".<sup>67</sup> El régimen militar propuso la creación de nuevas y modernas instituciones políticas. Distinguió entre "poder político", el poder de decidir asuntos de interés general, y "poder social", el "poder de organizaciones intermedias para desarrollarse con legítima autonomía".<sup>68</sup> Las municipalidades y los gremios fueron reconocidos como actores e instituciones sociales importantes. Los primeros aparecen con un "rol transcendental como medios de organización social, recuperando su carácter vecinal",<sup>69</sup> y están destina-

<sup>62</sup>Paul Drake, *op. cit.*, p. 83.

<sup>63</sup>Junta de Gobierno, República de Chile, *Declaración de Principios del Gobierno de Chile* (Santiago de Chile: División de Comunicación Social, 1974), pp. 9-10.

<sup>64</sup>Giles Wayland-Smith, pp. 2, 14-15.

<sup>65</sup>Alfred Stepan, *op. cit.*, pp. 26-45.

<sup>66</sup>Junta de Gobierno, *Declaración de Principios, op. cit.*, p. 18.

<sup>67</sup>Augusto Pinochet, *Chile on Its Way to the Future* (Santiago de Chile: Impresora Filadelfia, 1976).

<sup>68</sup>Junta de Gobierno, *Declaración de Principios, op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>69</sup>Ibídem, p. 29.

dos a ser "el canal orgánico más importante de expresión de los ciudadanos... incompatible con la politiquería".<sup>70</sup> No obstante, su transformación en un servicio público con el alcalde nombrado directamente por el Presidente representa no sólo una contradicción con este principio sino una meta utópica, imposible de alcanzar bajo un contexto autoritario. En lo que respecta a los gremios, éstos fueron llamados a "defender sus intereses corporativos" y a ser "un canal técnico de participación"; sin "aceptar que sus objetivos fueran distorsionados por una instrumentalización partidista de ellos".<sup>71</sup>

El régimen militar también requirió que las organizaciones multi-gremiales ya existentes en casi todas las áreas del país "fueran una importante plataforma para ayudar a implementar en el ámbito regional o territorial correspondiente, los mismos conceptos de participación social y tecnificación".<sup>72</sup> Lo que resulta innovativo de esta proposición es que el régimen abrió en los niveles regional y local un nuevo espacio para canalizar la influencia gremial en la toma de decisiones a todos aquellos gremios activos y organizados que ayudaron a derribar el gobierno de Allende, y que pidieron una participación activa. La proposición es relevante porque une en el nivel territorial organizaciones funcionales con municipalidades o gobiernos regionales, y que más tarde se materializaría en la implementación de consejos regionales y locales de desarrollo. La iniciativa tendió también a duplicar en lo local un esquema de intermediación de intereses y representación funcional practicado a nivel nacional por años, pero ahora bajo el amparo de un régimen autoritario.

Los militares introdujeron así una reconceptualización básica de la política local chilena, que excluía la competencia entre los partidos y que intentó cambiar su naturaleza clientelística. Se esperaba que los gremios articularan demandas tanto horizontalmente (por medio de organizaciones territoriales) como verticalmente (por áreas económicas). El proyecto proporcionó al régimen un espacio potencial de manipulación y cooptación a todos los niveles territoriales. Además, el nombramiento de alcaldes civiles por el Presidente y de oficiales de alta jerarquía como intendentes y gobernadores provinciales permitió al régimen penetrar profundamente en la localidad y ejercer un fuerte control sobre los servicios públicos y la burocracia.

<sup>70</sup> Augusto Pinochet, "Discurso de S.E. el Presidente de la República al inaugurar el Segundo Congreso Nacional de Alcaldes", Segundo Congreso Nacional de Alcaldes, Ministerio del Interior (reproducido con mimeógrafo).

<sup>71</sup> Junta de Gobierno, *Declaración de Principios*, op. cit., pp. 29-32.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 33.

Los partidos políticos no sólo fueron excluidos de la política local sino que también perdieron aparentemente control de un componente clave de la red nacional de articulación con la cual satisfacían a su clientela electoral. La burocracia fue fuertemente reducida de acuerdo con la ideología de mercado que privatizó las actividades económicas previamente manejadas por el Estado, y la puso bajo la dirección de una tecnocracia políticamente leal al régimen.

Desde un comienzo el régimen militar expresó su clara intención de imponer un plan hegemónico. La necesidad de establecer una legitimidad en torno a nuevos valores, tales como el liberalismo económico, la tecnocracia y una "nueva democracia" sin "los vicios del pasado" fueron más allá de la mera aplicación de la fuerza e incluyeron transformaciones estructurales como también el intento de creación de una "cultura autoritaria".<sup>73</sup> El gobierno declaró que no se limitaría a ser "una administración provisional" o un "gobierno administrativo, algo así como una especie de paréntesis entre dos gobiernos partidistas".<sup>74</sup> De acuerdo con Pinochet, la "formación de una mentalidad diferente", la aparición de "costumbres cívicas renovadas y saludables" y el "desarrollo de una nueva generación de civiles impregnada de estos nuevos valores" eran todos necesarios.<sup>75</sup>

Curiosamente, la Ley Municipal de 1976 que consideró la organización de consejos comunales de desarrollo y los proyectos para regular su creación y su funcionamiento de acuerdo con lo estipulado en la Constitución de 1980 no fueron nunca implementados.<sup>76</sup> Esta situación contrasta muchísimo con las palabras pronunciadas por el Ministro del Interior en el Quinto Congreso de Alcaldes, celebrado en 1983: "Parte del proceso de institucionalización está centrado en la comuna y en la medida en que el proceso... tenga éxito... permitirá (al nuevo régimen) ser más sólido y estable".<sup>77</sup> Hay indicios de que el gobierno militar temió un proceso de politización a nivel local. Tal como lo expresara un anterior Ministro del Interior frente al Primer

<sup>73</sup>Véase Manuel Antonio Garretón, *op. cit.*, p. 79 y José J. Brunner, *La cultura autoritaria de Chile* (Santiago: FLACSO, 1981).

<sup>74</sup>Junta de Gobierno, *Declaración de Principios*, *op. cit.*, p. 27, y Augusto Pinochet, *Reflexiones en torno a una visión política de Chile* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1979).

<sup>75</sup>Augusto Pinochet, *Reflexiones...*, *op. cit.*, pp. 32 y 64-65.

<sup>76</sup>*El Mercurio*, 31 de marzo de 1985.

<sup>77</sup>Sergio Fernández, "Las leyes orgánicas constitucionales y proyecciones de la nueva institucionalidad", *Quinto Congreso Nacional de Alcaldes* (Santiago de Chile: Ministerio del Interior, 1983), p. 81.



Congreso de Alcaldes en 1978: "La política de participación está planeada... pero involucra varios riesgos, entre ellos la repetición de los malos hábitos de la política partidista".<sup>78</sup>

### **Regionalización y municipalización**

El gobierno militar estableció un sistema jerárquico de unidades territoriales y de autoridades con funciones similares, capacidad de toma de decisión equivalentes y una estrecha integración bajo una línea de mando emanada directamente del Poder Ejecutivo. En la base de esta estructura se situó la comuna, definida como la "última institución de la organización administrativa y territorial del Estado, que constituye el nivel político y administrativo de contacto más directo con la comunidad organizada".<sup>79</sup>

Un análisis de la documentación legal y oficial revela el objetivo del gobierno de transformar la estructura administrativa del país de acuerdo con principios corporativistas y autoritarios. El presidente de la Comisión Nacional de Reforma Administrativa definió el proceso de regionalización desde tres perspectivas: primero, como un "canal jerárquico de autoridad" que en una "estructura piramidal" permitió la aplicación del poder desde la autoridad de más alta jerarquía hasta el nivel comunal; segundo, como un "canal de participación" permitiendo que la comunidad, por medio de consejos de desarrollo comunal y regional, comunicara sus problemas y aspiraciones a los niveles jerárquicos apropiados, y tercero, como un "canal técnico" que entregara adecuada asistencia técnica a unidades territoriales inferiores. Esta caracterización refleja claramente la concepción jerárquica del sistema político que, como sucede con cualquier organización extensa y compleja, debe ser manejado eficientemente con participación controlada y buenas comunicaciones. La noción de gobierno defendida por el régimen fue la de una "función compleja y técnica que requería de coherencia" y donde la "autoridad central estuviera siempre alerta en todo el país".<sup>80</sup> Los principios que inspiraron el proceso de regionalización se apoyaron obviamente en una

<sup>78</sup> Raúl Benavides, "Discurso en el acto inaugural del Primer Congreso Nacional de Alcaldes", *Primer Congreso Nacional de Alcaldes*, (Santiago de Chile: Ministerio del Interior, 1978), pp. 32 y 34.

<sup>79</sup> Julio Canessa, "Visión geopolítica de la regionalización chilena", citado por Ignacio Balbontín, "Significado político de la regionalización y municipalización en el actual régimen", *Materiales para Discusión* N° 40, (Santiago de Chile: CED, 1984), pp. 26-27.

<sup>80</sup> Augusto Pinochet, *Reflexiones...*, *op. cit.*, pp. 11 y 44.

ideología corporativista mezclada con una perspectiva militar de la sociedad. Metodología y técnica de personal utilizadas por las Fuerzas Armadas chilenas fueron aplicadas por el gobierno para mejorar la toma de decisiones en los diferentes niveles político-administrativos del país.<sup>81</sup>

El proceso de regionalización fue concebido como una estrategia de desconcentración administrativa basada en el principio de que el gobierno central no puede realizar acciones que puedan llevarse a cabo eficientemente por las regiones o comuna.<sup>82</sup> Su objetivo fue el de llevar la capacidad de toma de decisiones "lo más cerca posible de los mismos usuarios" para solucionar los problemas de la comunidad con "eficiencia y rapidez... sin tener que ir a cada momento a la capital".<sup>83</sup> Pero si el proceso de regionalización debía crear una estructura administrativa desconcentrada para mejorar la efectividad del Estado en la entrega de mejores servicios, no es menos cierto que también integró a todas las comunas en un sistema en que el poder presidencial pudo proyectarse a través de los intendentes regionales, gobernadores provinciales y alcaldes, creando una organización jerarquizada y piramidal a lo largo de toda la nación.<sup>84</sup> En las palabras de Pinochet el proceso de regionalización no implicó en absoluto un debilitamiento del poder del gobierno central, sino que, muy por el contrario, el ejercicio de un poder delegado, debidamente supervisado, tendió a fortalecerlo.<sup>85</sup>

La regionalización, por lo tanto, no constituyó una forma de descentralización política sino que respondió a la necesidad de aumentar al máximo la eficiencia del sistema político, por medio del establecimiento de una rígida cadena de mando que descendió del Presidente al alcalde y a la comunidad local.<sup>86</sup> En la Cuarta Reunión Nacional de Intendentes Regionales, Pinochet advirtió que los intendentes eran, como lo establece la ley, los representantes

<sup>81</sup> Julio Canessa, citado por Ignacio Balbontín, *op. cit.*, p. 33.

<sup>82</sup> Julio Canessa, *La regionalización: sus proyecciones y la nueva institucionalidad* (Santiago de Chile: CONARA, 1979), pp. 17-18.

<sup>83</sup> CONARA, "El proceso de regionalización en Chile: una experiencia de descentralización", ponencia presentada en el Seminario Ínter-Regional de las Naciones Unidas sobre Descentralización para el Desarrollo, realizado en Karthoum, Sudán, septiembre de 1981, p. 10; Augusto Pinochet, "Discurso pronunciado en el centenario de la ciudad de Antofagasta", citado por Julio Canessa, *op. cit.*, p. 5.

<sup>84</sup> Alejandro González, "Las corporaciones privadas de desarrollo como instrumentos de participación y de desarrollo regional en Chile", *Informe Final: I Seminario Internacional sobre Participación del Sector Privado en el Desarrollo Regional*, compilado por CONARA, (Santiago de Chile: CONARA, 1979), p. 272.

<sup>85</sup> Augusto Pinochet, *Manifiesto de la regionalización*, *op. cit.*, p. 14.

<sup>86</sup> Alejandro González, *op. cit.*, p. 262.

del Presidente de la República en las regiones y no, como algunos tendían a creer, los representantes de la región ante el Presidente.<sup>87</sup> En el Primer Congreso Nacional de Alcaldes, Pinochet también había resaltado ya que "el alcalde era el representante del Presidente de la República a nivel local".<sup>88</sup>

Bajo el régimen militar la naturaleza política de la municipalidad cambió de una manera fundamental comparada con lo que era en el pasado. Junto con la introducción de una estructura piramidal controlada políticamente desde el centro, se puso énfasis en su carácter de institución descentralizada funcional y territorialmente.<sup>89</sup> Los poderes municipales limitados hasta entonces fueron aumentados con la suma de nuevas e importantes funciones, tales como la elaboración e implementación de un plan de desarrollo comunal y un presupuesto municipal, en el que el Consejo de Desarrollo Comunal tendría una participación significativa.<sup>90</sup> Sin embargo, la nueva legislación estableció un concepto de administración local en lugar de aquel de gobierno local. Incorporada dentro del aparato administrativo del Estado, la municipalidad perdió su autonomía política, que por lo demás era incompatible con la ideología tecnocrática del régimen que enfatizaba la eficiencia del gobierno local. Las municipalidades se convirtieron en un servicio público, pese a las observaciones iniciales formuladas en 1975 que aseguraban el respeto del gobierno central por sus atributos como "representantes directos de la comunidad local".<sup>91</sup> En 1976, la Comisión Nacional de Reforma Administrativa, al comparar la antigua legislación con el nuevo Código Municipal, declaró que bajo la antigua concepción la municipalidad era una "organización política de carácter pasivo" transformándose ahora en "un servicio público, activo en el aparato administrativo del Estado".<sup>92</sup> Esta concepción fue resaltada por el mismo Pinochet durante el Primer Congreso Nacional de Alcaldes, cuando concluyó que la integración de la municipalidad al sistema administrativo del Estado era imperiosa para implementar

<sup>87</sup> Augusto Pinochet, citado por Blas Tomic y Raúl González, *op. cit.*, p. 37.

<sup>88</sup> Augusto Pinochet, "Discurso en el Primer Congreso...", *op. cit.*, p. 20.

<sup>89</sup> Véase artículo 15 del D.L. 573 y art. 1 del D.L. 1.289 en Sergio Fernández, *op. cit.*, p. 36 y Domingo Hernández, *op. cit.*, p. 233, respectivamente.

<sup>90</sup> Véase D.L. 1.289 art. 3 en Domingo Hernández, *op. cit.*, p. 234 y *Constitución Política de Chile de 1980*, art. 110.

<sup>91</sup> Augusto Pinochet, "Discurso en el 15° Congreso ínter-Americano de Municipalidades", citado en "Ponencia N° 2", *Primer Congreso*, *op. cit.*, p. 160.

<sup>92</sup> CONARA, *Chile hacia un nuevo destino*, p. 57.

políticas de desarrollo social y eliminar "aquel factor demoleedor de la lucha por el poder local".<sup>93</sup>

Consecuentemente, durante el año 1980 el gobierno inició el traspaso de algunos servicios públicos centralizados a las municipalidades, con el objetivo de racionalizar y disminuir el crecimiento excesivo de la administración pública nacional dominada por los partidos políticos durante décadas.<sup>94</sup> En el caso de la educación, 84 por ciento de las escuelas públicas habían sido colocadas bajo el control municipal ya en 1982 con un total de 72 mil profesores y 2 millones de estudiantes en 250 comunas.<sup>95</sup> En el caso del más complejo sector de la salud, el 46 por ciento de los centros rurales de salud estaban en manos de las municipalidades en 1985.<sup>96</sup> De acuerdo con uno de los planificadores del esquema educacional, la transferencia de establecimientos educacionales desde el ministerio a las municipalidades pretendía "amortiguar el impacto de los cambios políticos en la tarea permanente de la educación".<sup>97</sup>

Así, mientras en 1969 las relaciones entre la municipalidad y los ministerios eran consideradas malas por el 60 por ciento de los regidores, durante 1985 eran evaluadas como buenas por el 80 por ciento de los actuales integrantes de los consejos de desarrollo comunal.<sup>98</sup> Cuando se les preguntó a estos últimos si la municipalidad tenía una participación efectiva en la elaboración de programas locales, más de dos tercios de ellos respondieron de una manera afirmativa para cada uno de los ministerios considerados: salud, educación, vivienda y obras públicas. Sin embargo, el hecho de que la municipalidad fuera percibida por los consejeros nominados por el gobierno militar como teniendo un impacto positivo en la elaboración de estos programas locales no significó que ellos mismos y el Consejo de Desarrollo Comunal tuvieran una influencia verdadera en la toma de decisiones a nivel municipal, porque ella estaba monopolizada por el alcalde y los burócratas municipales.

Si antes de 1973 la municipalidad ejerció pocas funciones debido a la centralización administrativa, pero gozó de un grado importante de auto-

<sup>93</sup> Augusto Pinochet, "Discurso Primer Congreso...", *op. cit.*, p. 20.

<sup>94</sup> Declaración del Ministro del Interior, Sergio Fernández, con ocasión de la transferencia de los servicios públicos a las municipalidades, *Revista de Educación*, agosto-septiembre, 1980, p. 74.

<sup>95</sup> Ricardo Hevia, *op. cit.*, p. 101.

<sup>96</sup> *La Tercera de la Hora* (Santiago de Chile), 20 de junio de 1985.

<sup>97</sup> Entrevista a Alvaro Amagada en *Revista de Educación* 82, p. 64.

<sup>98</sup> Para los resultados de 1969 véase Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, *op. cit.*, p. 120.

mía política, bajo el gobierno militar detentó como servicio público relativamente más poderes administrativos, pero bajo un fuerte "poder político concentrado, centralizado y personalizado".<sup>99</sup> El modelo de descentralización del régimen militar parece haber sido más que un instrumento para apoyar la participación de los gobernados, una estrategia diseñada por el centro para "centralizar desconcentrando".<sup>100</sup> Datos recogidos en 1985 sugirieron que las municipalidades todavía permanecían seriamente restringidas en sus acciones. Setenta por ciento de los consejeros sostuvieron en ese entonces que los servicios del gobierno nacional y regional dejaban poco poder a las municipalidades. Los alcaldes también compartieron este parecer y reconocieron además que la opinión pública local ignoraba las limitaciones impuestas sobre ellos por autoridades provinciales y regionales para desempeñar sus deberes. Esta situación contrastaba con el débil rol jugado por las autoridades provinciales nombradas en regímenes democráticos pasados, cuyas funciones de mando y poderes ejercidos sobre la municipalidad fueron siempre limitados por la conexión política existente entre el alcalde y regidores con sus compañeros de partido a nivel nacional. Con el cambio en la naturaleza del sistema de articulación de intereses locales y el carácter administrativo que asume el cargo de alcalde como agente directo del gobierno central, los poderes municipales estuvieron durante el gobierno militar concentrados en las manos de autoridades provinciales y regionales.<sup>101</sup>

A pesar del esfuerzo del régimen militar por presentar el proceso de la regionalización como un hito histórico, la situación parecía diferenciarse poco de la de fines de la década de los 60. Como lo indica el Cuadro N° 1, hubo un cambio en la intensidad con que los consejeros del régimen percibieron el poder de las municipalidades, pero no existió gran desacuerdo frente a la misma afirmación planteada 15 años atrás. Asimismo, el régimen militar parece haber sido incapaz de eliminar los sentimientos de frustración hacia el centralismo. Cuando se les preguntó a los mismos consejeros sobre

<sup>99</sup>Patricio Chaparro, *Organización del poder político local: un análisis preliminar exploratorio* (Santiago de Chile: Grupo de Estudios Constitucionales, Sub-Comisión Poder Político Local, 1983), p. 14.

<sup>100</sup>Véase Francisco Cumplido, *op. cit.*, p. 42; Edmundo Borel y Claudio Mergudick, p. 209.

<sup>101</sup>Un estudio realizado por CONARA en once regiones del país en 1979 encontró que las organizaciones privadas contactaron a autoridades regionales en el 65 por ciento de los casos, mientras que sólo el 7 por ciento de ellas informó que mantenía lazos con alcaldes. Véase Alejandro González, "Las Corporaciones Privadas de Desarrollo", *op. cit.*, p. 329.

el grado de resentimiento hacia el centralismo en su comuna, el 40 por ciento de ellos opinó que había mucho resentimiento, 30 por ciento que había algo y 30 por ciento manifestó que era inexistente.

**CUADRO N° 1**  
Cambio en la percepción del poder municipal  
(1969-1984)

Reacción de los consejeros locales a la afirmación "las agencias del gobierno nacional y regional dejan poco poder a la municipalidad".

	1969*		1984	
	%	(N)	%	(N)
Muy de acuerdo	82	(61)	32	(21)
Un tanto de acuerdo	3	(2)	38	(25)
En desacuerdo	11	(8)	24	(16)
No sabe	4	(3)	6	(4)
Total	100	(74)	100	(66)

\* La pregunta formulada en 1969 fue "Las agencias del gobierno nacional han, de acuerdo a algunos, dejado a las municipalidades con poco poder".

Fuentes: 1969. Arturo Valenzuela, *Political Brokers in Chile* (Durham: Duke University Press, 1969).

1984. Entrevistas realizadas por Alfredo Rehren entre los meses de noviembre de 1984 y marzo de 1985.

No obstante, la descentralización administrativa abrió un nuevo espacio para la acción política a nivel local. Los partidos políticos, que después de todo no permanecieron inactivos, fueron tentados para volver al antiguo escenario donde compitieron tradicionalmente para ejercer control sobre una municipalidad mucho más fuerte.

### Recursos municipales

Las políticas financieras del régimen militar hacia el sector municipal deben ser analizadas desde dos perspectivas. En primer lugar, el rol económico de la municipalidad estuvo limitado por la implantación de una economía de mercado. La municipalidad pudo "estimular pero nunca absorber la iniciativa privada" y debió abstenerse de causar "una situación de dominio estatal a nivel local".<sup>102</sup> Pero a medida que el impacto social de las políticas econó-

<sup>102</sup>Véase Sergio Fernández, *Revista de Educación*, agosto-septiembre 1980, p. 24.

micas de mercado comenzaron a producir inquietud, el gobierno lanzó varios programas sociales centrados en la municipalidad que requerían recursos adicionales. Segundo, el proceso de regionalización asignó a la municipalidad un importante rol en el desarrollo local, especialmente a través del plan de desarrollo comunal y del presupuesto municipal. El estado precario de las finanzas municipales con anterioridad a 1973 no mejoró mucho durante los primeros años del gobierno militar y se necesitaron profundos cambios para que las municipalidades cumplieran con su nuevo rol. Durante el Primer Congreso Nacional de Alcaldes una comisión encargada del estudio de las finanzas municipales advirtió que no era aconsejable aumentar las funciones municipales sin los recursos suficientes, afirmando que los recursos del gobierno central transferidos a las municipalidades habían disminuido en los últimos años.<sup>103</sup> En efecto, como lo muestra el Cuadro N° 2, los traspasos del gobierno central para financiar los presupuestos municipales disminuyeron desde 1973 a 1978 y las municipalidades se vieron obligadas a hacer un esfuerzo para sobrevivir con sus propios ingresos.

CUADRO N° 2  
Presupuesto del gobierno central destinado a las municipalidades

Año	1973	1974	1975	1976	1977	1978
Porcentaje de presupuesto	6,10	0,88	1,09	0,25	0,17	0,14

*Fuente:* Ponencia Comisión N° 3, "Administración Financiera". Ministerio del Interior, *Primer Congreso Nacional de Alcaldes*, p. 217.

CUADRO N° 3  
Evolución de los ingresos municipales: 1975-1983

Año	Tasa de crecimiento (1975 = 100)	Año	Tasa de crecimiento (1975 = 100)
1975	100	1980	225
1976	162	1981	452
1977	125	1982	598
1978	148	1983	439
1979	171		

Calculado de cifras entregadas por Odeplan, *Informe Social 1983* (Santiago de Chile: Odeplan, 1984), p. 396.

<sup>103</sup>Véase "Ponencia Comisión N° 3: Administración Financiera", *Primer Congreso Nacional de Alcaldes*, *op. cit.*, pp. 214-218.

Para cambiar esta situación, el gobierno promulgó una nueva ley de ingresos municipales en diciembre de 1979, que aumentó considerablemente el ingreso municipal.<sup>104</sup> De acuerdo con la nueva legislación, se les permitió a las municipalidades conservar el ciento por ciento del impuesto territorial (contribuciones), la fuente de ingreso más importante que hasta entonces era recolectada por el gobierno central, dejando sólo un 25 por ciento de ella en poder de las municipalidades. Otras fuentes que incrementaron el ingreso municipal fueron transferencias del gobierno central para la implementación de programas sociales y la administración de servicios públicos como la educación y la salud. Como lo muestra el Cuadro N° 3, los ingresos municipales aumentaron un poco más de cuatro veces desde 1975 a 1983. Y desde 1981 en adelante la participación de los presupuestos municipales en los gastos totales de gobierno aumentó, adquiriendo un nivel similar al de los años 60, cuando promedió un 7 por ciento.<sup>105</sup>

Sin embargo, el impacto más significativo fue la implementación del Fondo Común Municipal, que redistribuyó una cantidad importante de recursos a las pequeñas comunas del país y logró una composición cuantitativa y cualitativamente diferente de los gastos municipales comparado con la situación previa a 1973. Como lo indica el Cuadro N° 4, el porcentaje de presupuestos municipales gastados en proyectos aumentó del 4 por ciento en 1975 al 30 por ciento en 1983, bastante más del 8,7 por ciento reportado para el año 1966.<sup>106</sup> Por otro lado, la proporción de presupuestos municipales gastados en salarios y beneficios sociales disminuyó a 30 por ciento (comparado con el 60 por ciento gastado durante los años 60).<sup>107</sup>

Este cambio cualitativo y los nuevos roles que adquirieron las municipalidades como vías para la inversión directa de recursos por parte del gobierno pueden ser estudiados a partir de una comparación de las tasas de crecimiento, tanto para la inversión municipal como para la inversión del gobierno central. La tendencia, como se puede ver en el Cuadro N° 5, invirtió virtualmente la situación existente en los años 60, logrando que la inversión del gobierno local creciera más rápidamente que la inversión del gobierno central. Mientras la primera subió 20 veces de lo que era en 1975, la última aumentó sólo 1,2.

<sup>104</sup>D.L. N° 3.063 de diciembre de 1979.

<sup>105</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., p. 46.

<sup>106</sup>Ibíd., p. 48.

<sup>107</sup>Ibíd., p. 48.



Otros mecanismos financieros como el Fondo de Desarrollo Regional, manejado por los gobiernos regionales, y el Fondo Social, controlado por los ministerios del área social a nivel central, también ampliaron las posibilidades de los gobiernos municipales para aumentar sus recursos. Esta diversificación de esquemas financieros entregó a los gobiernos locales, a través de la habilidad del alcalde para contactarse dentro de los círculos de la burocracia regional y nacional, la iniciativa de atraer más recursos. En general, la participación del gobierno local en la inversión total del gobierno aumentó del 2 por ciento en 1977 a casi el 20 por ciento en 1982.<sup>108</sup>

CUADRO N° 4  
Porcentaje de presupuestos municipales gastados en proyectos y salarios:  
1975-1983

Año	Proyectos (1)	Salarios (2)	Año	Proyectos	Salarios
1975	3,8	60,2	1980	25,9	41,2
1976	7,8	47,4	1981	28,9	25,2
1977	9,1	45,9	1982	22,3	21,5
1978	10,7	40,8	1983	30,1	24,5
1979	17,1	39,4			

Fuente: (1) Odeplan, *Informe Social 1983*, p. 396. (2) Elaborado a partir de información contenida en Ministerio del Interior, *Consolidado nacional de presupuestos municipales*.

CUADRO N° 5  
Inversión del gobierno central y municipal para algunos años anteriores  
a 1973 y en el período autoritario\*

Año	Período anterior a 1973 (1960 = 100)		Año	Período autoritario (1975 = 100)	
	Crecimiento del gobierno central	Crecimiento del gobierno local		Crecimiento del gobierno central	Crecimiento del gobierno local
1960	100	100	1975	100	100
1961	135	98	1976	118	161
1962	218	122	1977	146	157
1963	295	142	1978	153	312
1965	452	193	1979	174	538
			1980	155	1.182
			1981	154	2.283
			1982	123	1.528

\*Datos del período 1966-1974 no estaban disponibles.

Fuentes: Elaborado a partir de información contenida en Odeplan, *Informe Social 1983*, pp. 396 y 402; y Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, p. 47.

<sup>108</sup>Odeplan, *Informe Social 1983*, p. 410.

Pese a la falta de conocimiento del impacto que tuvieron las reformas financieras municipales, hay señales de que la implementación del Fondo Común Municipal favoreció a las pequeñas comunas rurales al aumentar los recursos disponibles para proyectos de inversión. En la región del Bío-Bío por ejemplo, las tres comunas más pobres y pequeñas tenían una inversión per cápita municipal en 1984 de una proporción de 2 ó 3 veces la de las tres comunas más ricas y más pobladas (véase Cuadro N° 6). Además, la proporción de los ingresos totales que se asignaron a proyectos de inversión en las más pobres fue el doble de la de las comunas más ricas.

El flujo de mayores recursos hacia las municipalidades no significó necesariamente una autonomía financiera. Los controles a los que las municipalidades estuvieron sujetas en la asignación de recursos por las autoridades provinciales y regionales y la escasa participación de los Consejos de Desarrollo Comunal en la planificación y procesos presupuestarios neutralizaron estas tendencias positivas. Sin embargo, las reformas del gobierno autoritario constituyeron, según algunos observadores, un aspecto redimible.<sup>109</sup> Ellas dieron a las municipalidades un "margen significativo de autonomía potencial" que junto con el aumento de poderes proporcionaría oportunidades estructurales para una mayor participación en el futuro.<sup>110</sup>

CUADRO N° 6  
Región del Bío-Bío: Inversión per cápita en comunas de mayores ingresos y pobres (1984)

Comuna	Población	Inversión total*	Inversión per cápita	Inversión ingresos
Ingreso alto:				
Concepción	270.278	129.223	478	23
Talcahuano	206.494	115.805	561	33
Chillan	136.502	75.696	554	25
Ingreso bajo:				
San Rosendo	4.464	5.806	1.301	30
Cobquecura	6.022	10.760	1.787	52
Tirúa	7.034	12.222	1.738	54

\* Mil pesos chilenos.

Fuente: Serplac Región del Bío-Bío.

<sup>109</sup>Grupo de Estudios Constitucionales, Sub-Comisión Organización del Poder Político Local, "Bases programáticas para la formulación de una normativa constitucional acerca de la organización democrática del poder político local" (Santiago de Chile: reproducido con mimeógrafo, 1984), p. 24.

<sup>110</sup>Blas Tomic, *op. cit.*, pp. 22-24.

### Consejos de Desarrollo Comunal

Desde el momento en que se inició el proceso de regionalización, el gobierno militar expresó su voluntad de iniciar un proceso de participación ciudadana en la toma de decisiones centralizándose en la comuna. De acuerdo con Pinochet, "una real democracia no se mide por la cantidad de partidos políticos o por el número de elecciones realizadas sino por el grado de participación que tienen los ciudadanos en la toma de decisiones".<sup>111</sup> Desde comienzos del régimen existió la intención "de que la política (debería) ser eliminada de la nueva municipalidad", reemplazando a los anteriores concejos municipales electos por consejos de desarrollo municipal no elegidos.<sup>112</sup>

Los Consejos de Desarrollo Comunal fueron establecidos por primera vez en julio de 1974 con el estatuto de la regionalización. Debían estar compuestos por representantes de las actividades productivas más importantes de la comuna, organizaciones comunales y burócratas municipales. Debían estar presididos por el alcalde, y sus funciones serían las de participar en la aprobación de políticas, planes y programas comunales de desarrollo.<sup>113</sup> La Ley Municipal de 1976 fue más específica y estipuló que el Consejo de Desarrollo Comunal estaría compuesto por una cantidad de 8 a 20 consejeros representando a juntas de vecinos, centros de madres, organizaciones de la comunidad, actividades empresariales y a la burocracia municipal. Cada sector conformaría una cuarta parte del consejo. Nuevamente se establecía que debía estar presidido por el alcalde; sus funciones quedaron estipuladas en cómo proponer políticas comunales y fijar prioridades en la formulación e implementación de programas específicos y proyectos y en encauzar observaciones al presupuesto municipal.<sup>114</sup> Basándose en instrucciones emanadas del Ministerio del Interior, los consejos comenzaron a funcionar esporádicamente a inicios del gobierno militar con grandes variaciones en

<sup>111</sup> Augusto Pinochet, "Discurso al inaugurar ciclo de charlas para dirigentes de juntas de vecinos y de entidades comunitarias de la Región Metropolitana", pronunciado en Santiago de Chile el 1º de julio de 1980 (Santiago: División de Comunicación Social, 1980).

<sup>112</sup> Informe de la Comisión sobre Normas Constitucionales Municipales enviado al Ministerio del Interior el 3 de marzo de 1974, como lo cita Sergio Fernández, *op. cit.*, p. 55.

<sup>113</sup> Véase D.L. N° 573, "Estatuto del Gobierno y Administración del Estado", arts. 17 y 18.

<sup>114</sup> Véase D.L. N° 1.289, "Ley Orgánica de Municipios y Administración Comunal", arts. 15 al 18.

cuanto al número de consejeros y composición a lo largo de las comunas. Finalmente la Constitución de 1980 otorgó más poder a los Consejos de Desarrollo Comunal. Los consejos locales debían proponer a un consejo de desarrollo regional una lista de candidatos de donde éstos escogerían al futuro alcalde. El procedimiento diseñado fue de responsabilidad local-regional compartida pero sujeta a control de la autoridad regional.<sup>115</sup> El consejo, compuesto por representantes de organizaciones territoriales y funcionales, debía establecerse por una ley, que sólo fue aprobada hacia fines del gobierno militar.

En la implementación de estas políticas existió bastante dificultad con relación a asuntos como el de determinar cuáles organizaciones eran de base funcional y cuáles de base territorial, determinar la representación que se asignaría a cada una de ellas y las formas en que los representantes debían ser seleccionados.<sup>116</sup> Sin embargo, la contradicción más seria estuvo en la misma Constitución de 1980. Esta afirmó en forma explícita que miembros de organizaciones tales como gremios y sindicatos no podrían estar entre los representantes de las actividades más relevantes de una comuna que integrarían el Consejo de Desarrollo Comunal.<sup>117</sup> La exclusión de los sindicatos no constituyó una novedad, pero la eliminación de los gremios de los Consejos de Desarrollo Comunal fue una desviación mayor del proyecto corporativo original. La razón dada para tal cambio fue que tanto los sindicatos como los gremios, especialmente los más fuertes, terminarían por beneficiarse ellos mismos en lugar de la comuna.<sup>118</sup> El cambio, sin embargo, parece reflejar una controversia más profunda entre los sectores civiles que apoyaron al gobierno, como también un temor dentro del régimen por el potencial de los gremios provinciales para promover protestas políticas.

Algunos sectores propusieron persistentemente, desde que los militares tomaron el poder, que la municipalidad fuera "un partido político que apoye al gobierno" y abogaron por el establecimiento de una "democracia neo-orgánica", donde organizaciones intermedias administraran las comunas sin la interferencia de los partidos políticos.<sup>119</sup> Aunque el gobierno militar fortaleció el rol de las organizaciones intermedias para reemplazar a los

<sup>115</sup>Véase *Constitución Política de Chile de 1980*, art. 108.

<sup>116</sup>*El Mercurio*, 26 de agosto de 1984.

<sup>117</sup>*Constitución Política de Chile de 1980*, art. 109.

<sup>118</sup>Maximiano Errázuriz, *La participación ciudadana en la Constitución Política* (Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1983), p. 71.

<sup>119</sup>Pablo Rodríguez y René Abeliuk, "Perspectivas del Proceso Institucional Chileno", *Cuadernos de Ciencia Política* N° 3, (diciembre, 1983), p. 29.

partidos políticos, finalmente también desechó la idea de transformar a estas instituciones en las fuentes de generación de un poder político futuro "como fue patrocinado por enfoques corporativistas, porque... transformaría las decisiones legislativas en simples convenios de interés no concordantes con el bien común".<sup>120</sup> Jaime Guzmán, importante ideólogo del gobierno, confirmó esta tesis al dirigirse al Congreso de Alcaldes de 1980: "Las resoluciones de la autoridad gubernamental deben ser siempre independientes del interés de los grupos funcionales representados por los gremios y de las asociaciones regionales o vecinales".<sup>121</sup> En el mismo congreso el Ministro del Interior concluyó: "La nueva democracia... se aleja de la instrumentalización partidista (de la municipalidad) como también de la equivocada tesis corporativista que pretende transformar a estas instituciones en fuentes del poder político".<sup>122</sup>

Algunos partidarios del gobierno criticaron esta disposición constitucional, argumentando que los representantes del gremio debían constituir una parte integral de todo consejo de desarrollo comunal. Además, todas las organizaciones funcionales y los gremios del país constituían alrededor de 41 mil empresas, un total de 188 mil empresarios individuales y 170 mil profesionales.<sup>123</sup> A este respecto, el gobierno no sólo parece haber cambiado su idea inicial, sino que desde cualquier punto de vista apareció como bastante poco práctico que el consejo funcionara sin la participación de los representantes de los gremios locales, quienes en la mayoría de los casos fueron incorporados de cualquier modo por los alcaldes en los Consejos de Desarrollo Comunal.

La noción de participación desarrollada por el régimen fue consecuente con su modelo de integración burocrático-autoritaria, pero impidió cualquier participación real y autónoma de parte de organizaciones comunales locales en la toma de decisiones. La participación fue definida como "un proceso de información directa al ciudadano acerca del rumbo político del país" y, por parte del ciudadano, "la comunicación al gobierno de sus deseos y confianza

<sup>120</sup> Augusto Pinochet, "Discurso Presidencial de 1977", citado por Marisol Peña *et al.*, "Hacia un nuevo concepto de partido político", *Cuadernos de Ciencia Política* N° 6 (abril 1984), p. 28.

<sup>121</sup> Jaime Guzmán, "La participación en el proceso de la nueva institucionalidad", *Segundo Congreso Nacional de Alcaldes*, *op. cit.*, p. 80.

Sergio Fernández, "Política comunal del gobierno", *Segundo Congreso*, p. 26.

<sup>123</sup> Guillermo Campero, *op. cit.*, pp. 319-320.

en que su opinión sería escuchada a través de cuerpos sociales intermedios".<sup>124</sup> El rol de estas organizaciones fue el de ser un "canal de comunicación entre la población y el gobierno municipal".<sup>125</sup> El rol de la municipalidad, por otro lado, fue el de regular y dirigir la acción de estas organizaciones locales para inducir las a cooperar con las tareas municipales. Dentro de este esquema, la función del consejo comunal fue de integrar organizaciones locales a los planes municipales y a la acción del alcalde y de ser un canal eficaz de comunicación para transmitir a la población local la "ideología, planes y programas del régimen militar".<sup>126</sup>

### La toma de decisiones en los Consejos de Desarrollo

Como una alternativa a las prácticas políticas y electorales del pasado, el régimen militar propuso el proceso administrativo local como una instancia de integración comunitaria: "Es vital para el consejero que él mismo se integre a la formulación, aprobación y evaluación del plan de desarrollo comunal y presupuesto municipal porque ellas son las fuentes verdaderas de la integración comunitaria creativa".<sup>127</sup> Sin embargo, la participación de los consejos en la formulación del plan local, asignación de prioridades a proyectos y recursos al presupuesto municipal, como selección de personal municipal, fue extremadamente baja. En aquellas etapas como la planificación y asignación de prioridades a proyectos, donde según las metas del gobierno los consejos debían ser más influyentes, sólo 40 y 36 por ciento, respectivamente, de los consejeros consideraron que los consejos tuvieron participación. En las últimas dos etapas la influencia de los consejos fue prácticamente nula; sólo 14 por ciento de los consejeros coincidió en que el consejo participó en asignar recursos al presupuesto municipal y sólo 5 por ciento consideró que el consejo tuvo participación en la selección del personal. La baja participación en la distribución de recursos a los proyectos se debió a las numerosas instrucciones procedentes de niveles jerárquicos superiores que dejaron poco lugar para maniobrar independientemente, incluso al alcalde. Además, el componente inversión del presupuesto municipal depen-

<sup>124</sup>Raúl Benavides, *Primer Congreso, op. cit.*, p. 31.

<sup>125</sup>Informe Comisión N° 1, *Primer Congreso, op. cit.*, p. 142.

<sup>126</sup>Francisco Cumplido, *op. cit.*, p. 43.

<sup>127</sup>Guido Zamora y Enrique Blanche, "Las organizaciones comunitarias territoriales en la integración de los Codécos", *Quinto Congreso Nacional de Alcaldes* (Santiago de Chile: Ministerio del Interior, 1983), p. 179.

dió casi exclusivamente de los recursos canalizados desde el gobierno central a través del Fondo Común Municipal, y en algunos casos las municipalidades dependieron de esas sumas no sólo para financiar sus proyectos, sino también para cubrir sus gastos operacionales y de personal.

Antes de ser presentados en reuniones de consejos formalmente, todos los proyectos y el presupuesto eran generalmente aprobados dentro de un comité técnico compuesto sólo por técnicos municipales y presididos por el alcalde. La manipulación de este proceso por el alcalde y por los burócratas municipales fue corroborada por datos obtenidos sobre el origen de la iniciativa de cada proyecto. El cuarenta y siete por ciento de los consejeros mencionó al alcalde como la fuente de origen de proyectos, y 26 por ciento mencionó que tanto el alcalde como los técnicos municipales compartían tal iniciativa; sólo el 7 por ciento estuvo de acuerdo en que ellos tomaban la iniciativa o que la compartían con el alcalde. Comparado con los años 60, en que sólo el 26 por ciento de los consejeros veía al alcalde tomando la iniciativa, y 46 por ciento pensaba que la iniciativa venía de todos los consejeros, como también del alcalde, el cuadro durante el régimen militar demuestra la concentración de toda iniciativa en la persona del alcalde. La falta de acción colectiva dejó a los consejeros del régimen militar como meros espectadores de un proceso controlado por el alcalde y los técnicos municipales.

En consecuencia, se pudo observar una sensación de frustración y escepticismo entre los consejeros, quienes veían la planificación local y el presupuesto municipal como un *fait accompli*, situación que llevó a un nivel de participación individual bajo. La mitad de ellos llegó a sugerir proyectos de desarrollo y sólo el 14 por ciento había participado en la elaboración del presupuesto. Un 5 por ciento de los consejeros declaró participar en ambas actividades. Los datos sugieren un nivel general de inactividad y apatía que contradice las metas del gobierno de incorporar a los consejeros en tareas municipales básicas.

Los Consejos de Desarrollo Comunal tenían en verdad un rol pasivo y receptivo. Aunque se reunían mensualmente, un examen de las actas de reuniones en municipalidades de la región del Bío-Bío reveló que ellas eran superficiales, rutinarias e informativas de las actividades del alcalde. La agenda era siempre determinada por el alcalde y no existían reuniones extraordinarias citadas por los consejeros mismos para deliberar sobre asuntos que ellos juzgaran importantes. Los consejeros eludían presentar sus propios puntos de vista críticos en reuniones de consejo por temor de ser mal interpretados por el alcalde, gobernador provincial o intendente regional, a quienes se enviaban copias de las actas mes a mes. Aunque los militares acabaron

con el conflicto y la rivalidad del pasado entre el alcalde y los regidores por conseguir reconocimiento político por las iniciativas locales o por adecuar los problemas locales a los proyectos de su partido a nivel central, los consejeros aparecían como elementos muy pasivos y articuladores inefectivos de las demandas locales en la comuna.

La naturaleza de las demandas que llegaban a la municipalidad no había cambiado desde los años 60.<sup>128</sup> Pero mientras que entonces la abrumadora mayoría de las solicitudes eran despachadas de antemano fuera del edificio municipal por uno de los regidores,<sup>129</sup> el consejero local del régimen militar no fue el conducto a través del cual se canalizaron demandas o peticiones. Sólo un 5 por ciento de los consejeros consideró que la gente se les acercaba cuando tenían un problema, 21 por ciento afirmó que la gente se dirigía a un consejero o a un funcionario municipal y un 64 por ciento sostuvo que la gente iba directamente a un funcionario municipal, si no directamente al alcalde, para solucionar sus problemas. En general, esta situación anuló el objetivo del gobierno de convertir al consejero en un vínculo entre el gobierno local y la comunidad y de transformar a las organizaciones funcionales locales en cuerpos de articulación para poner en contacto directo a la población con la burocracia municipal.

Pocos consejeros fueron un vínculo efectivo entre la municipalidad y niveles administrativos superiores de la burocracia regional y/o nacional. A lo más, viajaban a la capital provincial mientras la capital regional o Santiago eran habitualmente visitadas por el alcalde o por el gobernador provincial. 55 por ciento de los consejeros viajaba a la capital provincial, mientras sólo 36 por ciento lo hacía a la capital regional y 26 por ciento a Santiago. Comparado con 1968 cuando veinte de setenta regidores habían hecho a lo menos un viaje a Santiago y veinticuatro más de 3 viajes,<sup>130</sup> en las mismas comunas estudiadas en 1984 sólo catorce consejeros habían hecho un viaje a Santiago, y sólo 3 de ellos habían viajado más de 3 veces en un año. También se estableció que sólo 9 consejeros (de 66) viajaban a las tres capitales -provincial, regional y nacional- para ocuparse de problemas municipales. De éstos, siete estaban contratados por la municipalidad, ya sea como técnicos

<sup>128</sup>Véase Wayland-Smith, *op. cit.*, pp. 4,23-24; Peter S. Cleaves, *op. cit.*, p. 24 y Arturo Valenzuela, *Political Brokers, op. cit.*, pp. 74-76. Los problemas más importantes de hoy, según los consejeros, eran más o menos los mismos: desempleo, vivienda, educación, caminos y transporte, pobreza y cuidado de la salud.

<sup>129</sup>Arturo Valenzuela, *Political Brokers, op. cit.*, p. 76.

<sup>130</sup>Ibidem, p. 121.



o como profesores. Estos datos ponen de relieve el contexto burocrático de las relaciones locales con la región y la capital, que se convirtieron en un proceso administrativo dominado por aquellos consejeros que eran miembros de la burocracia municipal y no por aquellos que supuestamente representaban organizaciones funcionales y/o comunitarias. Estos últimos se ocupaban en actividades ceremoniales y protocolares. En parte la razón para esta condición puede encontrarse en la mala organización de grupos funcionales a nivel local y en la falta de líderes que pudieran ser influyentes a niveles administrativos superiores.<sup>131</sup> La continuidad en los asuntos municipales se logró generalmente a través de la intervención directa del alcalde.

### **El rol predominante del alcalde**

Para llegar a ser alcalde del régimen militar fue indispensable contar con la ratificación política del gobierno. Esta provenía primeramente del gobernador provincial y luego del intendente regional, quien finalmente remitía los nombres para la aprobación presidencial. Mientras que el alcalde democrático ejerció una autoridad basada en su elección popular indirecta, el alcalde autoritario fue el representante del Presidente de la República en la comuna y concentró todo el poder a nivel local. Además, disfrutó de un buen salario y de las ventajas de un cargo que estaban bastante por sobre el nivel socioeconómico de la población local (especialmente en las áreas rurales). Se le exigió sin embargo que fuera de absoluta lealtad al gobierno y que no perteneciera a ningún partido ni movimiento político. No fue de extrañar que el gobierno haya confiado con el transcurrir del tiempo en un reducido número de antiguos políticos para ocupar las alcaldías.

Oficialmente, el alcalde proporcionó el canal de comunicación entre el gobernante y el gobernado, y se le requirió además integrar la comunidad a las actividades municipales. Este debía "guiar a la población local" e impedir sus "desvíos políticos... protegiéndola constantemente de la infiltración política".<sup>132</sup> Al alcalde se le solicitó identificar y seleccionar a personas dentro

<sup>131</sup>El estudio realizado por la Comisión Nacional de Reforma Administrativa sobre organizaciones de desarrollo regional en once regiones del país en 1979 concluyó que el sector privado carecía de organización y representación de sus líderes. Véase Alejandro González, *op. cit.*, pp. 330-331.

<sup>132</sup>Roberto Soto, "Fortalecimiento del rol del alcalde y mejoramiento de las municipalidades como organismos de participación de la comunidad y prestación de servicios", *Segundo Congreso, op. cit.*, p. 86.

de la comunidad capaces de asumir posiciones de liderazgo en organizaciones comunales y de influir la opinión pública local para evitar que ésta cayera bajo control de la oposición al régimen militar.<sup>133</sup> Los proyectos locales y los programas de desarrollo debían ser manejados de modo que la gente se identificara con los ideales y metas de aquellos que los hicieron posible.<sup>134</sup> Así el régimen militar esperó que el alcalde no sólo funcionara dentro de una cadena jerárquica de mando, sino que también pudiera penetrar e integrar a la comunidad bajo su mando.

Generalmente, los alcaldes buscaron a personas que fueran conocidas y vinculadas a la comunidad para integrarlas a los consejos locales. Las cámaras locales de comercio, asociaciones de agricultores y juntas de vecinos controladas por el gobierno fueron las instituciones preferidas para reclutar consejeros locales además de la municipalidad misma. Para enfrentar el dilema entre la necesidad de incorporar la comunidad organizada y la necesidad de ser eficiente ante sus autoridades superiores, los alcaldes se rodearon de funcionarios municipales y amigos leales para impedir posibles conflictos en el consejo, situación que podría poner en riesgo su continuidad en el puesto. Casi un tercio de los consejos estudiados estaban compuestos por burócratas municipales y profesores contratados directamente por el alcalde. Además, los alcaldes preferían claramente no tener consejeros elegidos por sus respectivas organizaciones. Una encuesta a 239 alcaldes en 1980 reveló que el 68 por ciento de ellos preferían designar directamente a todos los representantes de juntas de vecinos al consejo y sólo un 4 por ciento prefería que fueran elegidos en asambleas vecinales. En relación con la generación de representantes de las organizaciones funcionales locales, los alcaldes también preferían designarlos libremente de entre los miembros de la comunidad en un 86 por ciento de los casos.<sup>135</sup> Los consejeros del régimen militar se adjudicaron un bajo nivel de prestigio comparado con otros cargos de la comuna (con un puntaje de 4,8 en una escala de prestigio de 1 a 9), con la sola excepción de comunas rurales donde se veían a sí mismos con un mayor prestigio entre la población. Dada la falta de participación de organizaciones funcionales locales en su designación, los consejeros se consideraban por lo general no representativos dentro de sus comunas.

<sup>133</sup> Enrique Montero, "Intervención del señor Ministro del Interior", *Quinto Congreso Nacional de Alcaldes*, op. cit., pp. 39-40.

<sup>134</sup> Raúl Benavides, *Primer Congreso*, p. 35.

<sup>135</sup> Julio Peña, "Integración y atribuciones de los Consejos Comunales de Desarrollo" (Santiago de Chile: Ministerio del Interior, 1981), p. 10.

Los alcaldes nombrados por el gobierno militar enfrentaron una difícil tarea para lograr la integración de la comunidad y estuvieron expuestos a múltiples tensiones. Eran impuestos desde arriba y con muy poco *input* de la comunidad local y algunas veces con ella en contra. Más aún, los alcaldes, en la mayoría de los casos, no pertenecían a la comuna donde habían sido designados, lo que provocó un resentimiento entre los consejeros locales. La mitad de ellos hubiera querido tener a un oriundo como alcalde, elegido dentro de la comuna, en vez de un extraño designado por el gobierno central. Esto es significativo porque representa un rechazo parcial al sistema implementado por el régimen de parte de sus propios partidarios a nivel local. Era común entre los consejeros solicitar la elección del alcalde por el consejo local junto con más participación en la toma de decisiones municipales. Pero se reconoció que cualquier "apertura" tendería a la política partidista, aun cuando el alcalde fuera elegido por el mismo consejo. En un régimen autoritario, cuyo objetivo es eliminar la política partidista, un alcalde elegido por consejos locales debilitaría el control impuesto por las autoridades centrales. Finalmente, los alcaldes enfrentaron el control directo ejercido por el gobernador provincial, con quien muchas veces surgieron conflictos jurisdiccionales debido a su continua intervención personal en la solución de problemas comunales. Esta situación creó obstáculos para que el alcalde autoritario llegara hasta la comunidad y la integrara en las actividades municipales. Datos provenientes de encuestas muestran que el 51 por ciento de 1.654 personas entrevistadas en seis comunas rurales no sabía el nombre del alcalde y que sólo el 8 por ciento lo había contactado alguna vez.<sup>136</sup>

A pesar de su carácter militar, el régimen no confió en oficiales militares activos para controlar las municipalidades como lo muestra el Cuadro N° 7. Durante los primeros cinco años del régimen los alcaldes militares llegaron a no más del 10 por ciento del total, y desde entonces fueron reemplazados paulatinamente por civiles. El régimen reclutó sus autoridades locales inicialmente entre antiguos regidores, especialmente de partidos de Derecha, cuyos miembros aumentaron considerablemente en los consejos después de la intervención militar. Junto con la eliminación de todos los alcaldes pertenecientes a partidos marxistas, el régimen mantuvo a un número significativo de demócratacristianos hasta 1977, especialmente en comunas urbanas con inclinaciones políticas izquierdistas. Después de ese año, cuando todos los partidos democráticos fueron proscritos, ocurrió un

<sup>136</sup>Jorge Manzi, "Autoridad comunal municipal y participación", *Materiales para Discusión* N° 72, Centro de Estudios para el Desarrollo (Santiago de Chile: CED, 1985), p. 12.

cambio cualitativo importante en la composición de consejos y alcaldías. Hacia 1983 los antiguos regidores de partidos democráticos fueron virtualmente excluidos de todas las alcaldías y constituían sólo el quince por ciento de los alcaldes. Esto demuestra sin duda la voluntad del régimen de excluir la política partidista del nivel local.

CUADRO N° 7  
Distribución de los alcaldes por partido: 1973-1983

Partido político	Septiembre 1973	Diciembre 1974	Abril 1978	Abril 1983
Demócrata Cristiano	91	70	16	2
Nacional	48	79	59	39
Padena y Radical Demócrata	15	20	3	2
Socialista	60			
Comunista	36			
Radical	20		6	3
Izquierda Cristiana	4			
Militar		29	28	14
Iglesia Católica			1	1
Otros e Independientes	12	81	172	255
<b>Total</b>	<b>286</b>	<b>279</b>	<b>285</b>	<b>316</b>

*Fuente:* Para los años 1973 y 1974, véase Valenzuela, p. 222; para 1978 y 1983, las listas de alcaldes que asistieron a reuniones anuales fueron cotejadas con las listas de regidores electos de 1960 a 1971 publicadas por la Dirección de Registro Electoral.

### Conclusiones

Ha existido mucha especulación sobre los efectos de las políticas del régimen autoritario a nivel local, pero hay un escaso análisis empírico al respecto. Algunos analistas sugirieron que durante el gobierno autoritario ciertas estructuras no democráticas penetrarían el nivel local y se harían fuertes en la vida de las comunidades pequeñas.<sup>137</sup> Otros señalaron que los partidos políticos "probablemente lograrían una posición significativamente fuerte en el nuevo esquema organizacional por el cual paradójicamente el régimen militar intentó destruir la política partidista".<sup>138</sup> Finalmente, tam-

<sup>137</sup> Grupo de Estudios Constitucionales, *op. cit.*, p.3.

<sup>138</sup> Arturo Valenzuela, citado por Federico Gil, "Chile: The Background to Authoritarianism", *Occasional Paper Series* (Chapell Hill: Institute of Latin American Studies, University of North Carolina, 1983), p. 2.

bién se argumentó que la supresión de los regidores, cuerpos edilicios y partidos políticos no sólo eliminaría la democracia sino que debilitaría fuertemente la habilidad de las comunidades locales para obtener los servicios y recursos necesarios para su supervivencia.<sup>139</sup>

Dada la naturaleza altamente competitiva del sistema de partidos chilenos antes de 1973, la pregunta que surge es si los partidos políticos tradicionales después de un largo período autoritario permanecieron como instituciones locales poderosas o si se debilitaron. Se puede concluir que efectivamente los partidos mostraron una gran capacidad de supervivencia en el nivel local (ochenta por ciento de los consejeros locales del régimen militar que fueron entrevistados estimaron que los partidos políticos estuvieron siempre activos en sus localidades). Esta actividad estuvo generalmente asociada con los partidos opositores al régimen y se llevó a cabo en forma encubierta, especialmente en las áreas rurales donde los militares se reunían en las capitales provinciales. Entre los partidos más activos figuraban los demócratacristiano, comunista y socialista, careciendo de relevancia en la comuna aquellos partidos pro-gobierno militar (a pesar de que treinta por ciento de los consejeros había pertenecido a ellos en el pasado). Esto sugiere que las políticas de exclusión del régimen autoritario a nivel local fueron más perjudiciales para los partidos cercanos al gobierno militar que para sus opositores.

A pesar de que la evidencia señala un realineamiento de los partidos a nivel nacional, la existencia del tradicional espectro de fuerzas políticas a nivel local parece no haber desaparecido. En efecto, el histórico esquema tripolar de distribución de fuerzas políticas -izquierda, centro, derecha- que dominó la política chilena desde los años 60 parece continuar vigente a nivel local. Durante el régimen militar los desorganizados partidos de la Derecha encontraron espacio político en los consejos comunales de desarrollo, por intermedio de algunas de sus personalidades locales que habían jurado lealtad al régimen, mientras los partidos de Centro y de Izquierda compitieron entre sí para crear estructuras paralelas a las organizaciones locales controladas por el gobierno militar, a las cuales tuvieron muy poco acceso.

Sin embargo, puede sostenerse que la eliminación de los regidores durante el régimen militar no dejó abandonadas las comunas, sino que lo que sucedió debido al carácter burocrático-autoritario de este último fue un cambio en la naturaleza de las relaciones centro-localidad. Los alcaldes y conse-

<sup>139</sup> Arturo Valenzuela, *Political Brokers*, op. cit., p. xii.

jeros del régimen no necesitaron desempeñarse como *brokers* políticos para extraer recursos del centro, como tradicionalmente lo habían hecho en un régimen democrático, sino que actuaron como activistas burocráticos dentro del aparato administrativo del Estado. Y con la introducción de una nueva estructura de gobierno que desconcentró el poder administrativo a nivel regional y local, los alcaldes y consejeros no necesitaron contactar el centro político al igual que en el pasado. Los vínculos necesarios para solucionar los problemas comunales estuvieron limitados a los niveles provincial y regional, siguiendo la línea jerárquica de mando establecida por el régimen militar. En el futuro democrático el sistema de *brokers* y la organización de los partidos para articular demandas locales deberá adaptarse a esta nueva estructura descentralizada del Estado, que funcionará sin los remanentes autoritarios que caracterizaron a las autoridades locales y regionales del gobierno militar.

El problema durante el régimen militar fue la incapacidad de los consejeros para articular las demandas locales, transmitir los problemas de la comunidad a la municipalidad o llevarlos directamente a niveles jerárquicos superiores para buscarles solución. Los consejeros del régimen fueron un vínculo inefectivo entre la comunidad local con aquellos centros de poder externos a ella. El Consejo de Desarrollo Comunal no actuó como mecanismo de representación funcional y no se materializó el objetivo autoritario de reemplazar un estilo clientelista de articulación de intereses, dominado por los partidos políticos, por otro de representación corporativa. Más bien la desconcentración administrativa centralizó el poder en las manos del alcalde y de la burocracia municipal, dejando al Consejo de Desarrollo Comunal un rol pasivo y simbólico. En definitiva, el régimen reprodujo a nivel local un sistema autoritario donde una verdadera asignación de poder al consejo comunal como contrapeso del alcalde -el representante del Presidente en la comuna- fue evitado por temor a la penetración partidista.

Para el gobierno militar fue perjudicial mantener por largo tiempo la supresión de un sistema de elección de consejeros y resultó poco práctico para el Presidente "ser personalmente responsable por el buen o mal desempeño de 323 alcaldes que aparecían ante la comunidad como sus representantes directos".<sup>140</sup> La prórroga de este sistema en la transición a la democracia tendrá un alto costo político para el nuevo gobierno si éste no actúa con rapidez para modificarlo y no evita al mismo tiempo la excesiva competencia partidista que paralizó al municipio antes de 1973.

<sup>140</sup> *El Mercurio*, 5 de julio de 1985-

Pareciera ser que la raíz del problema enfrentado por el régimen militar estuvo dada por la tensión existente entre la necesidad de institucionalizar por un lado mecanismos controlados de participación a nivel local y, por el otro, el mantener un poder discrecional a través de la designación centralizada de alcaldes y autoridades locales. El temor a perder el control centralizado y a la potencial penetración partidista del nivel comunal nuevamente tuvo un importante rol en el retardo de los planes del régimen militar. El presidente de la Comisión Nacional de Reforma Administrativa admitió en 1979 que ellos fomentaban y apoyaban la creación de los consejos de desarrollo comunal y regional, pero que las condiciones políticas del momento nunca les permitieron dar más poderes a los consejos para transformarlos en verdaderos instrumentos de participación.<sup>141</sup> En 1978 esta situación de inmovilidad fue definida como peligrosa porque los ideales de la comunidad podían desviarse hacia acciones negativas o simplemente desaparecer en una apatía improductiva.<sup>142</sup> Dirigiéndose al Consejo Socio-Económico sobre el problema de la participación, el Subsecretario para el Desarrollo Regional del régimen militar afirmó en 1985 que después de una década de la puesta en marcha del proceso de regionalización, "la mayoría de los ciudadanos lo consideraba como un proceso exclusivamente inherente a la administración estatal y no se identificaba con él".<sup>143</sup>

Durante el régimen militar resultó poco probable que la relación entre municipalidad y comunidad generara un esquema de participación debido a que el Consejo de Desarrollo Comunal apareció como un mero instrumento ceremonial, manipulado por el gobierno desde el centro. Con el nuevo régimen democrático se debe evitar la inercia centralista heredada, ya que aun a pesar de tratarse de un contexto político opuesto al anterior, también se pueden llegar a perder las esperanzas de una participación autónoma en la elección de las autoridades locales y en la toma de decisiones, que escapen el monopolio que los partidos políticos ejercen desde el centro. □

<sup>141</sup>Julio Canessa, *La Regionalización*, op. cit., p. 12.

<sup>142</sup>Raúl Benavides, *Primer Congreso*, op. cit., pp. 32-34.

<sup>143</sup>*El Mercurio*, 13 de junio de 1985.

## ESTUDIO

# EL DIALOGO DE MELOS Y LA VISION HISTÓRICA DE TUCÍDIDES\*

Alfonso Gómez-Lobo\*\*

Tucídides, el historiador ateniense del siglo V a C., es uno de los más agudos analistas políticos de todos los tiempos. En el siguiente trabajo se entrega una detallada interpretación de un conocido pasaje de su obra en que una potencia imperial pretende justificar la anexión de un Estado débil apelando a una determinada teoría del poder. Alfonso Gómez-Lobo ofrece luego una interpretación de dicha teoría: no se trata de una formulación del derecho del más fuerte sino de una tesis acerca del comportamiento fáctico de quienes detentan poder. El análisis concluye con la idea de que Tucídides sugiere una conexión histórica entre la arrogancia de Atenas en esa oportunidad y la destrucción total de su imperio unos años más tarde.

Este trabajo corresponde al texto de una conferencia dictada primero en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad de Buenos Aires y luego en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México en 1989. La primera versión de este texto fue publicada por la revista *Nova Tellus* (Universidad Nacional Autónoma de México, 7, 1989), pp. 9-31. Parte del material utilizado procede de un trabajo leído en Boston College bajo el título de "Philosophical Remarks on Thucydides Melian Dialogue" que aparecerá en J.J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Aerea Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. V (Washington, D.C.: University Press of America, 1990), pp. 181-203. Agradezco a Carlos Franz sus valiosas críticas y sugerencias.

En esta ocasión he incluido, en anexo, mi traducción del diálogo de Melos.

\*\*

Ph. D. (Munich). Profesor en la Universidad de Georgetown y Director del programa de Estudios en Grecia de la misma universidad. Autor de numerosas publicaciones, entre las cuales cabe mencionar su reciente libro *La ética de Sócrates* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989).



**A**ntes del inicio de una operación militar de menor cuantía, a saber, la toma de la isla de Melos (o Milo) por los atenienses, Tucídides introduce en su narración las conversaciones que habrían sostenido los invasores con los representantes de los invadidos. De estas negociaciones, llamadas convencionalmente "el diálogo de Melos", y de los hechos subsiguientes se ocupan los capítulos 84 al 116 del Libro V de la *Historia de la Guerra del Peloponeso*.

Dos rasgos de esos pasajes han llamado la atención a los lectores de Tucídides desde Dionisio de Halicarnaso hasta el presente.<sup>1</sup> Por una parte, el narrador se retira y las intervenciones de ambas partes aparecen como en una pieza de teatro encabezadas por las expresiones "Atenienses" o "Melios".<sup>2</sup> Los parlamentos son veloces y breves, y responden con lógica implacable a la afirmación o pregunta precedente. Por otra parte, también el contenido resulta sorprendente porque los atenienses proceden sin ningún miramiento o diplomacia. Sus argumentos tienen la desnudez y precisión de la pintura ática del siglo V: se muestra mediante nítidas líneas lo que se tiene entre manos; en este caso, las razones para someter al imperio ateniense a una ciudad independiente.

Es muy poco verosímil que el texto de Tucídides reproduzca literalmente las conversaciones, si es que éstas tuvieron lugar, y es altamente probable que haya sido escrito después del año 404 a.C., es decir, con posterioridad a la derrota final de Atenas.<sup>3</sup> De allí que se pueda suponer que su función literaria es ofrecer al lector una formulación de la ideología del imperialismo ateniense en su fase más extrema.<sup>4</sup> Puesto que parece haber una

<sup>1</sup>Cf. Dion. Hal., *Thucydides*, 37ss. y F. M. Cornford, *Thucydides Mythistoricus* (London: 1907), pp. 174-187.

<sup>2</sup>L. Canfora, "Per una storia del dialogo dei Meli e degli Ateniesi", *Belfagor* 26 (1971), pp. 410-414, ha observado que en algunos manuscritos bizantinos no aparecen las introducciones nominales y que los errores de atribución de capítulos en que cae Dionisio sólo se explican a partir de la hipótesis de que en su texto no aparecen las designaciones "At." y "Mel.". Canfora concluye que fueron introducidas por los escoliastas. En todo caso, las intenciones de Tucídides están fuera de duda,

<sup>3</sup>Cf. G. de Santis, "Postille Tucididee" (1930), incluidas posteriormente en De Santis, *Studi di Storia della Storiografia Greca* (Firenze: 1951), pp. 76-81 (contra A. Momigliano, quien defiende una fecha de composición cercana a los hechos); G. Méautis, "Le dialogue des athéniens et des méliens", *Revue des Études Grecques* 48 (1935), p. 261; J. Scharf, "Zum Melierdialog des Thukydidés", 2. *Die Abfassungszeit, Gymnasium* 61 (1954), pp. 506-507.

<sup>4</sup>Por esta razón el diálogo de Melos juega un papel central en el libro de J. de Romilly, *Thucydide et l'imperialisme athénien. La pensée de l'historien et la genèse de l'oeuvre* (Paris: 1947).

relación entre esa ideología y la caída del imperio, resulta adecuado suponer que de este texto se puede extraer también algún indicio acerca del modo como Tucídides entiende el acontecer histórico en general.

En este trabajo me propongo ofrecer primero una interpretación paso a paso del pasaje en cuestión y luego una discusión crítica de las dificultades más importantes que surgen de su lectura. Hacia el final haré algunas conjeturas sobre la visión histórica de Tucídides.

En el capítulo 84 del Libro V narra Tucídides que en el verano del año que nosotros llamamos 416 a.C. los atenienses emprendieron una campaña contra Melos con un fuerte contingente propio y de sus aliados nominales, las islas de Quíos y Lesbos.<sup>5</sup> A los melios se los describe como colonos de los lacedemonios, lo que explicaría su neutralidad, al menos al comienzo de la guerra (431). Más tarde, posiblemente como consecuencia de un ataque ateniense bajo el mando de Nicias, habrían adoptado una actitud de abierta hostilidad.<sup>6</sup>

Antes de entrar en acción los generales atenienses envían una delegación a parlamentar con los melios y éstos no la conducen ante "la mayoría" [*toplethos*, la multitud], vale decir, ante la asamblea de todos los ciudadanos, sino "ante los magistrados y la minoría." Esto indica que si bien Melos posee una asamblea, el órgano usual de un régimen democrático, el poder real está, al igual que en muchas ciudades dorias, en manos de la oligarquía. Son los oligarcas los que van a negociar.

<sup>5</sup>El presente estudio está basado en la edición crítica del texto griego establecido por Henry Stuart Jones, con aparato crítico corregido y aumentado por J.E. Powell (Oxford: 1958). He consultado también el texto y el valioso comentario de Classen-Steup (*Thukydidés*, Vol. V, 3a ed., Berlín, 1912). Hoy resulta indispensable utilizar el monumental comentario iniciado por A.W. Gomme y llevado a término por A. Andrewes y K.J. Dover (*A Historical Commentary on Thucydides*, Oxford, Vol. I, 1945; II, 1956; m, 1974; IV, 1970; V, 1981). Las traducciones son mías, salvo que se indique lo contrario. Ocasionalmente he cotejado la traducción de Francisco Rodríguez Adrados (Tucídides, *Historia de la Guerra de Peloponeso*, Madrid, 3 vols. 1967, 1969, 1973), una versión valiosa y de apreciable exactitud, pero cuyo castellano no corresponde a los hábitos lingüísticos hispanoamericanos, especialmente en lo que se refiere al uso de la segunda persona del plural. De allí que genere una sensación de distancia entre el original y el lector no español. La traducción de Diego Gracián, publicada por vez primera en 1564 y reeditada recientemente por la Editorial Porrúa, México, 1980, es sencillamente inutilizable debido a sus numerosos errores.

<sup>6</sup>Tuc. III. 91.

Los embajadores atenienses ven en esto una maniobra destinada a impedir que mediante la persuasiva retórica de un discurso sin interrupciones ellos puedan convencer a los sectores populares de que lo que les conviene es un entendimiento con Atenas. Pero si persisten en esta actitud, les dicen a los representantes de los oligarcas, procedamos entonces de un modo más seguro aún para ustedes: hagamos intervenciones breves con interrupciones de parte de ustedes apenas no estén de acuerdo en algo.<sup>7</sup>

Los melios en el capítulo 86 entienden la sugerencia en forma típicamente griega, vale decir, como la invitación a un *agon*, a una competencia presidida por jueces en que se puede ganar o perder, como en la lucha o el pancracio. Señalan también que en este caso la competencia verbal no será juzgada con imparcialidad. Los atenienses, cuyo ejército ya ha tomado posiciones en la isla, son juez y parte a la vez. De allí la clara conciencia de los melios de que si ganan la disputa por tener la justicia de su parte, lo que les espera es un ataque ateniense, y si pierden, por tener la razón sus enemigos, lo que cabe esperar es la esclavitud.<sup>8</sup>

Los atenienses rechazan de inmediato estas especulaciones, las que ellos consideran inocuas por referirse al futuro. Exhortan entonces a los melios a limitarse al presente y concentrar su atención en lo que, a su juicio, debe ser la meta de las deliberaciones: la *sotena*, la salvación o preservación de Melos.<sup>9</sup> Este término ha sido usado con frecuencia en nuestra tradición histórica con un valor metafórico. No suele suceder en la época moderna o contemporánea que un Estado desaparezca del todo. En nuestro texto su sentido es estrictamente literal: se refiere a la preservación física de *unapolis* griega con todos sus ciudadanos, edificios, bienes e instituciones. La amenaza ateniense es una amenaza de destrucción total.

Los melios no tienen más remedio que aceptar que efectivamente es eso lo que está en juego y que la conversación deberá ceñirse al tema impuesto por sus interlocutores.

En el capítulo 89 los atenienses, que ya han restringido el diálogo a un solo tópico, introducen nuevas restricciones. Señalan, en efecto, que ellos mismos no harán uso de dos tipos de argumentaciones que les sería muy natural usar: 1) que el haber derrotado a los persas más de sesenta años antes les da derecho a ejercer dominio sobre otras ciudades griegas, y 2) que han sido agredidos por los melios y que, por ende, vienen a vengar una injusticia

<sup>7</sup>Tuc. V. 85.

<sup>8</sup>Tuc. V. 86.

<sup>9</sup>Tuc. V. 87.

padecida. Pero como precio por prescindir de estos argumentos les exigen a su vez a los melios que, 3) no digan que pese a ser dorios no se incorporaron a la Liga del Peloponeso. Por último, 4) que no arguyan que no han cometido acto alguno de agresión contra Atenas.

Estas restricciones comienzan a revelar explícitamente la iniquidad de los negociadores atenienses. En efecto, a poco de reflexionar sobre ellos vemos que los argumentos 1) y 2) carecen de validez. La necesidad de defenderse de los persas ciertamente justifica una alianza que requiere sacrificios y disciplina, pero dista mucho de justificar un imperio en que una ciudad se fortalece y enriquece a costa de todas las demás. Por otra parte, no hay indicios en Tucídides de que Melos haya atacado territorio o naves atenienses, lo cual habría sido, por cierto, una gran necesidad. Alegar que habrían sido víctimas de una agresión sería un mero subterfugio de los embajadores atenienses.

Por el contrario, los argumentos de los melios que los atenienses recusaban son perfectamente válidos. 3) El hecho de que Melos haya sido un aliado natural de Esparta por afinidad de sangre, y que sin embargo no se haya unido a su Liga, es un argumento legítimo dada la frecuencia con que se invocan las lealtades étnicas en el mundo griego, y la declaración 4) de que no ha habido agresión por parte de los melios, como vimos, parece ser verdadera a juzgar por el silencio de Tucídides y su falta de verosimilitud.

Lo que desean los atenienses es dejar de lado toda discusión basada en principios morales o en el incipiente derecho internacional de la Hélade. En lugar de eso proponen algo que en el texto aparece en una difícil oración. Su sentido parece ser el siguiente: tanto nosotros como ustedes sabemos perfectamente bien que en los cálculos que hacen los seres humanos se utilizan dos categorías muy diferentes. Una de ellas es la de lo justo y ésta opera sólo cuando hay equilibrio de fuerzas. Dos individuos, por ejemplo, acuden ante el juez cuando ninguno de los dos puede imponer su voluntad por la fuerza. La otra categoría es la de lo posible [*dynata*], una palabra muy cercana, por cierto, al término "fuerza" [*dynamis*]. Lo posible, lo que la propia fuerza permite, es lo que imponen los fuertes. A los débiles no les queda más que ceder.<sup>10</sup> Invocar la justicia en estas circunstancias es simplemente falta de realismo.

A esta altura de la discusión los melios intentan una maniobra análoga a una doctrina que Sócrates pondrá al centro de su filosofía: la tesis de que lo moralmente recto es en definitiva lo más ventajoso, lo más conveniente

<sup>10</sup>Tuc. V. 89.

para uno. Los melios no invocan el valor intrínseco de lo moral sino una situación futura (aunque pretérita para Tucídides al escribir el diálogo): a los atenienses les convendrá que se los trate con justicia y equidad cuando caiga su imperio. En ese instante, si no prevalecen principios de trato ecuánime, Atenas será víctima de una terrible y paradigmática venganza.<sup>11</sup>

Los embajadores atenienses responden con algo que se asemeja a una *prophetia ex eventu* por parte del historiador, un vaticinio que Tucídides puede hacer porque el hecho ya ha ocurrido. Incluso aunque el imperio llegara a su fin, no tenemos por qué temer a otra potencia imperial como Esparta, dicen los atenienses. No es ella la que, según los embajadores de Atenas, someterá al vencido a un trato cruel. Y esto es precisamente lo que ocurrió al finalizar la guerra del Peloponeso. En ese momento Corinto y Tebas pidieron la destrucción de Atenas,<sup>12</sup> una iniciativa a la cual, según Isócrates,<sup>13</sup> se unieron también los miembros de la Liga de Délos; pero Esparta no se dejó conmovir y trató a los atenienses con notable magnanimidad. En este instante, empero, los representantes de Atenas quieren dejar de lado este tema para concentrar la atención en sus metas inmediatas: el beneficio de su imperio y la preservación de Melos. Ambas cosas coinciden, pues la salvación de esta ciudad redundará en provecho de ambos.

En el breve capítulo 92 los melios cuestionan esta ecuación: el sometimiento a Atenas beneficiará a esta ciudad, pero ¿en qué sentido le conviene a Melos quedar sometida a esclavitud? Los intereses de las dos ciudades no parecen coincidir.

La respuesta ateniense es franca y directa: la aniquilación total no les conviene a ustedes por razones obvias y tampoco nos conviene a nosotros. Una ciudad aniquilada no está en condiciones de pagar tributo.

Aparentemente los melios aceptan esa terrible coincidencia de intereses, pues no tienen nada que objetarle a una verdad tan obvia. Su impotencia comienza a hacerse cada vez más patente al hacer una proposición que los atenienses no están dispuestos a aceptar: la mantención de una rigurosa neutralidad, sin formar parte de ninguna de las dos alianzas, la espartana o la ateniense. Entre enemistad, por un lado, y alianza, por otro, existe un estado intermedio que los melios llaman "amistad".<sup>14</sup>

<sup>11</sup>Tuc. V. 90.

<sup>12</sup>Cf. Jenofonte, *Hell.* II. 2. 19.

<sup>13</sup>Cf. Isócrates, *De Pace* 78. 105. Mi fuente para esta información fue originalmente De Santis, "Postule", pp. 79-80.

<sup>14</sup>Tuc. V. 94.

La necesidad de rechazar esta sugerencia le permite a Tucídides introducir algunas ideas que culminarán en el capítulo 105 con la formulación del axioma primero de la ideología imperialista ateniense. Una de ellas es que para Atenas la enemistad de Melos es más ventajosa que una posible amistad. ¿Por qué? Porque la "amistad" o neutralidad de una *polis* es, a los ojos de las ciudades ya sometidas, un signo de debilidad de la ciudad imperial.

A esto los melios sugieren que los estados subditos harán una distinción entre ciudades que forman parte del imperio ateniense por haber sido colonias de Atenas o por haber sido aliadas que luego de una rebelión fueron sometidas, Samos, por ejemplo,<sup>15</sup> y ciudades que nada han tenido que ver ni étnica ni políticamente con Atenas. Que alguna de las primeras se mantenga independiente y neutral apunta a una debilidad de Atenas, pero en el caso de una *polis* totalmente desligada del imperio no habría tal.<sup>16</sup>

En el capítulo 97 los atenienses rechazan de plano la idea de que sus subditos harán esa distinción. Estos piensan que a ninguno de los dos grupos le faltan razones en justicia [*dikaionomata*] para procurar mantenerse neutrales. Pero si cualquiera ciudad logra mantenerse neutral, esto se debe a su poder y al hecho de que, por lo tanto, los atenienses han temido atacarla. De allí se sigue lógicamente que si Melos se somete, no sólo se acrecentará el imperio, sino que aumentará su seguridad.

La palabra que he traducido por "seguridad", es decir, *to asfales*, sugiere la idea de algo que no puede resbalar y caer. La seguridad del imperio ateniense es, entonces, esa propiedad en virtud de la cual se hace difícil destruirlo o desmantelarlo y consiste primariamente en el modo como es percibido por los posibles agentes de destrucción o desmantelamiento. La seguridad no está basada tanto en una fuerza real cuanto en el modo como esa fuerza es percibida. La seguridad es asunto de imagen y esa imagen se hará más formidable si Melos, una de las tantas islas del mar Egeo, no logra mantener su independencia y se somete.

En efecto, la mayor amenaza para el imperio proviene de los isleños que ya no soportan el yugo ateniense. Son éstos, dicen los atenienses en el capítulo 99, los que podrían tener la irracional idea de rebelarse. Si lo hacen correrían serios riesgos ellos mismos y nos harían exponernos también a nosotros al peligro, es decir, habrá guerra e incertidumbres.

Las expresiones "correr riesgos", "exponerse al peligro" evocan algo muy central para la virtud o excelencia moral que llamamos valentía o coraje.

<sup>15</sup>Cf. Tuc. I. 115-117.

<sup>16</sup>Tuc. V. 96.

Por ello no debe extrañarnos que los melios en el capítulo 100 reintroduzcan algo que había quedado vedado al comienzo: el uso del lenguaje moral. Si ustedes actúan con valentía para mantener su imperio y si también la despliegan los que se rebelan contra el poder imperial, nosotros -sostienen los melios- seríamos unos cobardes, es decir, careceríamos de una elemental excelencia humana, si nos sometiésemos sin ofrecer resistencia. Hay, por lo tanto, un imperativo ético que induce a los melios a ser fieles a sus tradiciones dorias, a defender su ancestral libertad y a no ceder.

Los atenienses proceden a minimizar ese imperativo introduciendo una distinción entre prudencia o sensatez, por una parte, y el dominio de la honra y la deshonra, vale decir, la dimensión ética, por otra. Tal como sostuvieron en el capítulo 89, estas últimas categorías sólo tienen aplicación en competencias donde los contendores están en pie de igualdad. En el caso presente hay un enorme desequilibrio de fuerzas; por lo tanto, lo sensato consiste en dejar de pensar en términos morales, como "cobardía" o "deshonra". Esta última es, en efecto, la vergüenza que se siente ante los demás cuando se ha fallado moralmente y se es objeto de reproche.

Una vez más los melios reconocen implícitamente que los atenienses tienen razón: la disparidad de fuerzas es considerable; sin embargo en la guerra hay otro factor, un factor que los atenienses no deberían olvidar luego de su triunfo sobre los persas. Ese imprevisible factor es la *tyje*, el azar o fortuna. Al comienzo de la invasión de Jerjes del año 480, la desproporción numérica entre la flota del invasor y la flota griega era gigantesca. Felizmente para la causa helénica, dos tormentas que sorprendieron a los navios persas en alta mar o frente a una costa inhóspita se encargaron de aminorar esa desproporción.<sup>17</sup> Los melios confían en que algo semejante podría ocurrir ahora, pero esa confianza o esperanza se desvanece si se rinden de inmediato. Para que pueda operar el azar es necesario decidirse a luchar,<sup>18</sup> tal como hicieron los atenienses a comienzos del siglo V, desafiando las sombrías predicciones del oráculo de Delfos.<sup>19</sup>

Para nosotros una actitud de confianza o esperanza es una buena cualidad de un ser humano. Los atenienses, en cambio, la interpretan como esa creencia en que algo sucederá por el solo hecho de querer que suceda.<sup>20</sup> Esperanza en este sentido es sinónimo de ilusión, de falta de realismo. La

<sup>17</sup> Cf. Herod. VII 189-192 y VIII. 13.

<sup>18</sup> Tuc. V. 102.

<sup>19</sup> Cf. Herod. VII. 139. 6 y el primer oráculo en VII 140.

<sup>20</sup> Cf. las reflexiones de Tucídides en IV. 108.

mayoría de la gente podría alcanzar ciertas metas por medios humanos y tangibles, pero cuando ven que las cosas van mal, ponen su confianza en esa dimensión incierta a la cual se pretende acceder mediante la mántica, vale decir, el arte del augurio y la adivinación, o mediante los oráculos.<sup>21</sup>

Estos generan ilusiones y, por lo tanto, estragos, como le ocurrió al rey lidio Creso a quien un oráculo pronunciado por la pitonisa de Delfos le hizo creer que si atacaba a Ciro, el joven y vigoroso rey persa, lo vencería. El texto del oráculo profetizaba la destrucción de un gran imperio.<sup>22</sup> Después de su derrota, cuando Creso se quejó de que había sido engañado por el dios de Delfos, los sacerdotes le mandaron decir que había olvidado preguntar cuál imperio sería el que destruiría: en este caso se trataba no del de Ciro sino del suyo propio.<sup>23</sup> Creso se dejó engañar por una esperanza ilusoria. A Herodoto, de quien procede esta anécdota, le interesa exonerar de culpa al oráculo de Apolo; los atenienses que están negociando ante Melos, en cambio, sólo quieren mostrar que la fe religiosa produce estragos al inducir confianza en el logro de metas imposibles de alcanzar.

Los melios, sin abandonar su fe, quieren señalar que no les falta realismo. Conforme a la antigua convicción griega, ven en el universo la gran división entre lo divino y lo humano. Los dioses, inmortales y remotos, se ocupan, sin embargo, del destino de los mortales, y éstos, a su vez, afectan los hechos con sus propias acciones y decisiones. De la justicia son garantes los dioses; por ende, el azar no es totalmente irracional. Son los dioses los que conceden la buena fortuna y la conceden a quienes practican la virtud de la piedad. De aquí concluyen que por ser la invasión ateniense una agresión injusta contra hombres piadosos, el azar no les será desfavorable.

Los melios, empero, no confían únicamente en los dioses. Confían también en la alianza de los lacedemonios. La referencia a esta alianza es en el texto deliberadamente ambigua entre "los lacedemonios y sus aliados" y "la alianza nuestra con los lacedemonios". Esta última expresión está grávida de ironía, pues se trataría de una esperanza más, no de una realidad, ya que los melios no han concluido hasta ese momento ningún pacto con Esparta. Tucídides enfatiza el carácter ilusorio del razonar de los melios al poner en boca de éstos dos motivos para una intervención espartana en favor de Melos. El primero es la solidaridad de sangre, el segundo un motivo puramente moral: el no hacerse acreedores al reproche de no haber intervenido.<sup>24</sup> Para

<sup>21</sup>Tuc. V. 103.

<sup>22</sup>Herod. I. 53.

<sup>23</sup>Herod. I. 86 y 91.

<sup>24</sup>Tuc. V. 104.



medir la fuerza de estos argumentos debemos esperar la respuesta ateniense.

Esta adquiere dimensiones cósmicas en el capítulo 105, el magistral pasaje en que los atenienses manifiestan abiertamente el axioma primero de su concepción del poder.

En primer lugar hay que observar que los atenienses dividen su respuesta en dos partes, conforme a los argumentos dados por los melios para negar que su esperanza es irracional. Por una parte está la voluntad divina que garantiza el orden moral, por otra, el poder real de los espartanos.

Los atenienses no niegan en principio la gran división del mundo entre el dominio de los dioses y el de los mortales, pero el lenguaje que utilizan deja entrever un significativo escepticismo frente a lo divino. En primer lugar, contradicen la aserción de los melios de que el azar o benevolencia divina estará de su parte. Los atenienses sostienen que ellos no se quedan a la zaga en cuanto a benevolencia respecto de lo divino,<sup>25</sup> pues sus intenciones se ajustan perfectamente "a lo que los hombres piensan de lo divino" y al modo como proceden unos con otros. Como puede observarse, no se trata aquí de una aserción de los atenienses sobre lo divino sino sobre la creencia humana acerca de lo divino. Esta precisión se repite en la oración siguiente al establecer un claro contraste entre el modo como tiene noticia del comportamiento divino y del humano: de lo divino saben *doxei*, por creencia u opinión, por lo que se suele pensar (este término lo aplicará Platón a las formas más bajas de saber); de lo humano, en cambio, saben *safoi*, con perfecta claridad y evidencia.

Pero ¿qué es lo que saben? Que tanto lo humano como lo divino (Tucídides emplea en este contexto solamente el adjetivo sustantivado "lo divino", en ningún momento aparece la expresión personal "los dioses") están impelidos por una necesidad natural (el texto dice literalmente "por una naturaleza necesaria") que hace que dominen sobre quienquiera superen en poder. En otras palabras, la tesis ateniense es que si hay dos dioses, individuos o estados, X e Y, y si X supera a Y en poder, entonces X necesariamente dominará a Y.

En el caso de lo divino podría haber aquí una alusión a las luchas entre los dioses olímpicos y los titanes que fueron recopiladas por Hesíodo

<sup>25</sup>Los melios han mencionado una *tyje ek tou theiou*, un azar que procede de lo divino, los atenienses -si rechazamos con la totalidad de la tradición de los manuscritos la conjetura de Krueger aceptada por Classen-Steup de reemplazar *pros to tehion* por *pros tou theiou*- hablan en cambio con cierta indiferencia de una "benevolencia en cuanto a lo divino".

en su *Teogonia*. Zeus despliega su poder y el resultado final es que sus enemigos quedan sometidos a su arbitrio.<sup>26</sup> Pero todo esto es *doxa*, mera creencia. Lo que les interesa ante todo a los atenienses es aquello que pueden ver con sus propios ojos: que este es el *nomos* humano, el uso o costumbre que prima entre los hombres.

El término griego *nomos* significa también "ley", de allí que algunos comentaristas sostengan que los atenienses están formulando aquí lo que se suele llamar "la ley del más fuerte", entendiéndola como el derecho que tendría el fuerte a dominar al débil. Calicles en el *Gorgias* de Platón sostiene una teoría de este tipo, vale decir, una teoría normativa destinada a justificar moralmente ciertos actos de agresión o dominación.<sup>27</sup>

Si los atenienses estuviesen formulando aquí una teoría normativa estarían violando las restricciones que ellos mismos introdujeron al comienzo del diálogo. Tucídides es un autor demasiado inteligente como para dejar pasar una incoherencia de esta índole. Creo, por lo tanto, que el axioma formulado por los atenienses no es normativo sino exclusivamente fáctico. No dice que los fuertes tengan derecho a dominar a los más débiles, sino que esto es simplemente lo que ocurre y lo que ocurre siempre e invariablemente. De allí que sostengan que ellos no han establecido esta costumbre ni que sean los primeros en proceder de acuerdo con ella. Es algo que ha existido y que existirá siempre, a tal punto que si las relaciones de poder cambiaran y los melios llegaran a ser poderosos, éstos harían exactamente lo mismo.<sup>28</sup>

Veamos ahora la respuesta ateniense al argumento aparentemente más realista de los melios, de que los espartanos vendrán en su ayuda para evitar la deshonra, es decir, motivados por un imperativo moral. Aquí el tono se toma francamente sarcástico. Confiar en Esparta es, al igual que la fe en lo divino, mera *doxa*, opinión infundada, que denota ingenuidad, inocencia y, por ende, necedad o tontería. Los espartanos usan un doble estándar. Cuando se trata de su comportamiento al interior de la *polis*, se ajustan a la *arete*, excelencia o rectitud moral, pero cuando se trata de relaciones exteriores no sólo persiguen su propio interés sino que desnaturalizan el lenguaje: consideran noble lo que les gusta y justo lo que les conviene.<sup>29</sup>

<sup>26</sup>Cf. Hesíodo, *Teogonia*, versión de Paola Vianello de Córdoba (México: 1978), versos 617-735.

<sup>27</sup>*Gorgias* 483c - 484c. Cf. el comentario de E.R. Dodds, Plato, *Gorgias* (Oxford: 1985), pp. 266-267: "Calicles believes that to obey the law of nature is not only profitable but *right*" (la cursiva es de Dodds).

<sup>28</sup>Tuc. V. 105. 2.

<sup>29</sup>Tuc. V. 105. 3-4.

Nuevamente los atenienses parecen tener razón, pues los melios no insisten en su argumento original sino que procuran inventar uno basado en el interés de los lacedemonios: si Esparta no ayuda a Melos, perderá la confianza de los miembros de su bando y esto por cierto no le conviene.<sup>30</sup>

Los atenienses en los capítulos 107 y 109 vuelven a darles a los melios una lección de realismo. El actuar por motivos morales, el hacer algo porque es noble y justo, siempre implica riesgos para uno mismo, como el lanzarse al agua, diríamos hoy, para ayudar a alguien que se está ahogando. Es un gesto noble pero peligroso. Si la consideración primaria es el propio interés, entonces lo que se busca es evitar el riesgo, vale decir, la propia seguridad, y uno sencillamente no se lanza al agua. Dentro de estos parámetros, prestar ayuda a otra ciudad no depende de la buena voluntad de ésta o de la afinidad étnica que explicaría esos sentimientos de lealtad, sino del poder real de que uno dispone para prestar esa ayuda. Los lacedemonios, cautelosos por naturaleza, no se arriesgarán a cruzar a una isla, aunque esté cerca del Peloponeso, mientras sean los atenienses los que controlan el Egeo.<sup>31</sup> Tampoco una incursión por tierra contra el Ática surtirá efecto. Atenas, según la política fijada por Péneles al comienzo de la guerra, se refugiará detrás de sus muros y no levantará el sitio de Melos. En efecto, Atenas jamás ha abandonado el sitio de una ciudad debido a las incursiones espartanas dentro de su propio territorio.<sup>32</sup>

Los atenienses se preparan para concluir las negociaciones con un resumen y una exhortación. El resumen está claramente dirigido a minar una vez más la fuerza de la motivación moral. A la cordura oponen "la irracionalidad del pensamiento" y ésta consiste en fijarse como meta el evitar la deshonra. En griego el término que he traducido por "deshonra" significa también "vergüenza" y está emparentado con la familia de palabras que denotan lo feo. Como se ve, la fealdad que quieren evitar los melios es la cobardía. Para ellos este es el mal mayor. Para los atenienses, por el contrario, la deshonra es una mera palabra sin contenido real que tiene la paradójica propiedad de seducir a los que fijan la mirada en ella. En efecto, su poder seductor es tal que a menudo conduce a la destrucción de quien se propone como meta evitarla. Pero de este modo se cae en otro tipo de deshonra: la

<sup>30</sup>Tuc. V. 106.

<sup>31</sup>Méautis, "Le dialogue", pp. 275-277, ha mostrado que en nuestro contexto (V. 116) los lacedemonios vacilan incluso durante una incursión contra Argos, abandonando a su suerte a los aliados que tenían dentro de esa ciudad.

<sup>32</sup>Tuc. V. 111. 1.

fealdad máxima para los atenienses no es la cobardía, sino la aniquilación. Esta puede ser producto del azar y en este caso es vergonzosa, pero es aún más vergonzosa cuando se cae voluntariamente en ella. La desaparición de una *polis*, cuando ésta pudo evitarse, es para los atenienses el peor mal.

La exhortación final está sutilmente destinada a presentar la alternativa más razonable: no tiene nada de indigno someterse a una potencia que ofrece condiciones "mesuradas" que implican la preservación de la ciudad y sólo pagar tributo. Los atenienses añaden, por último, una receta cargada de ironía: "Quienes no ceden ante sus iguales [es decir, quienes luchan por sus derechos cuando hay equilibrio de fuerzas], quienes se comportan bien ante los más fuertes [es decir, quienes no ofrecen resistencia ante una potencia superior] y son mesurados con los débiles [tal como nosotros los atenienses lo somos con los miembros de la Liga de Délos], esos son los que más prosperan".<sup>33</sup>

Los melios hacen caso omiso de las palabras de sus rivales, retornando a la idea de confiar en el azar divino y los lacedemonios. Se suspenden las negociaciones y los atenienses inician las hostilidades.<sup>34</sup>

## II

Hasta aquí se ha ofrecido una interpretación del diálogo de Melos, recorriéndolo paso por paso. Convendría distanciarse ahora de él para discutir algunos problemas de índole más general.

De entre las muchas dificultades y problemas que ofrece este texto, quisiera destacar sólo dos. La primera es de mayor interés para el historiador a secas; la segunda, para el historiador de las ideas.

Gran parte del impacto del diálogo depende de una de sus condiciones iniciales: se trataría de una negociación entre representantes de una gran potencia y los de un pequeño Estado neutral. Si Melos no era neutral en ese momento, tendríamos una situación radicalmente distinta y mucho menos dramática. Supongamos por un momento que Melos formaba parte de la Liga de Délos y que por algún motivo se hubiese negado a pagar el tributo que le correspondía. En este caso Atenas habría tenido en principio derecho a exigir, incluso por la fuerza, el pago de esa contribución a la defensa común contra los persas. El no pago equivaldría a traición.

<sup>33</sup>Tuc. V. 111.4.

<sup>34</sup>Tuc. V. 112-114.

Ahora bien, entre los grandes logros de la epigrafía en nuestro siglo figura la investigación y reconstrucción por parte de arqueólogos norteamericanos e ingleses de las listas de tributarios de la Liga de Délos. Estos estudios han confirmado un hallazgo sorprendente: que Melos aparece en una lista del año 425/24 con una tasa de 15 talentos.<sup>35</sup> Partiendo de este dato, Max Treu ha sostenido que Tucídides, a fin de presentar sus ideas con mayor fuerza, desfigura la situación del año 416. Según Treu, Melos formaba parte de la Liga de Délos, y Atenas sólo se propone cobrar un tributo que esa isla tenía la obligación de pagar.<sup>36</sup> Esta tesis generó una prolongada controversia, cuyas vicisitudes no es necesario repetir aquí. Creo que con los trabajos de Walter Eberhardt se ha llegado a una solución razonable mientras no se descubran nuevas inscripciones o se desarrollen nuevos argumentos en pro o en contra.<sup>37</sup> Los análisis de Eberhardt y de otros investigadores han mostrado que el decreto del año 425/24 debe ser entendido a la luz de los éxitos de Cleón en Pilos.<sup>38</sup> La rendición de casi trescientos espartanos en la isla de Esfacteria había tenido un enorme impacto psicológico en Atenas que estimuló aún más los impulsos expansionistas. De allí la aprobación por parte de la asamblea de un decreto en que se fijaban pesadas tasas de tributo no sólo a las ciudades que efectivamente estaban controladas por Atenas sino a ciudades que se esperaba controlar dentro de poco. La prueba de esto es que la lista incluye numerosas ciudades, por ejemplo, en Tracia o el Helesponto, que jamás estuvieron bajo dominio ateniense. Si esto es correcto, entonces queda en pie la tesis de que si bien Melos tomó una actitud más agresiva contra Atenas después del ataque de Nicias del año 427/26,<sup>39</sup> la isla era estrictamente neutral en el año 416/15. Lo que emerge de esta discusión es que Tucídides aparentemente tiene la razón: Atenas se propone subyugar un Estado libre sin tener, en rigor, ningún derecho a hacerlo.

Para el historiador de las ideas, el problema de la neutralidad de Melos pasa a segundo plano. Desde su perspectiva lo importante es el hecho de que Tucídides ponga en boca de los atenienses una teoría bastante sofisticada del uso del poder. Esta teoría está rigurosamente concebida. Tiene un axioma

<sup>35</sup>Cf. B.D. Merrit, H.T. Wade-Gery, M.F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, Vol. II (Princeton: 1949), p. 42.

<sup>36</sup>Cf. Max Treu, "Athen und Melos und der Melierdialog des Thukidides", *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 2 (1954) 253-273.

<sup>37</sup>Cf. W. Eberhardt, "Der Melierdialog und die Inschriften ATL A9 (IG 12 63+) und IG 12 97+. Betrachtungen zur historischen Glaubwürdigkeit des Thukidides", *Historia Zeitschrift für Alte Geschichte* 8 (1959), 284-314.

<sup>38</sup>Tuc. IV. 26-1.

<sup>39</sup>Tuc. III. 91; V. 84.

fundamental: que en virtud de una necesidad natural el fuerte domina al débil. De allí se siguen algunos teoremas. Cuando los melios proponen mantenerse neutrales, los atenienses argumentan que si un Estado no domina a otro, entonces se sigue que éste no es lo suficientemente fuerte como para dominarlo. Por otra parte, de la percepción de falta de fuerza se sigue a su vez la posibilidad de que los dominados se rebelen y dejen de serlo. Otra inferencia que también apareció implícitamente en la discusión es que los fuertes hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles no tienen más remedio que someterse. Si los fuertes no logran imponer algo, entonces esto se debe necesariamente a que los que parecían ser débiles en realidad no lo eran. Es decir, la teoría es inmune a cualquier objeción empírica. Es lo que en filosofía llamaríamos hoy una teoría analítica o verdadera en virtud del significado de sus términos. Fuerte es, por definición, el que domina a otro o es capaz de rechazar a quien quiera dominarlo a él.

Además, la teoría por su pretendido carácter descriptivo o fáctico, es decir, por su pretensión de describir el mundo tal como es y no como debería ser, queda también inmunizada frente a cualquier objeción moral. No se trata de que sea bueno o justo que los fuertes dominen a los débiles. Es sencillamente lo que sucede invariablemente.

¿Cuán difundidas estaban estas ideas en Atenas o en general en el mundo griego? Tucídides las menciona explícitamente sólo en otras dos oportunidades. En el libro I, capítulo 76, en el contexto de una justificación de su imperio, los embajadores atenienses respondiendo a un discurso de los representantes de Corinto, sostienen que

...en esto no hemos sido los primeros, sino que siempre ha sido normal que el más débil sea reducido a la obediencia por el más poderoso.

(Trad., Francisco Rodríguez Adrados)

Como puede apreciarse, se trata de la misma doctrina que aparece en la discusión con los melios. La única diferencia es que en este contexto los atenienses insisten en ciertos aspectos positivos de su imperio, por ejemplo, en la igualdad de todos los miembros de la Liga ante los tribunales atenienses.

La tercera referencia al axioma sobre el uso del poder aparece en Tuc. IV.61.5., pero esta vez no es un ateniense el que habla sino Hermócrates, un líder siracusano que se opone tenazmente a los designios de Atenas. Sus palabras son particularmente interesantes:

Mis reproches no van dirigidos a los que quieren dominar sino a los que están prontos a someterse, pues lo humano [*to anthropeion*] es por naturaleza tal [*pefyke*] que siempre domina sobre el que cede y se defiende del agresor.

Esta formulación está llena de expresiones abstractas, probablemente acuñadas por Tucídides mismo. Entre ellas, la más importante es quizás la noción de lo "humano", "la cosa humana". Esta tiene una manera natural de ser y de comportarse que consiste en atacar cuando se es fuerte y defenderse cuando uno se ve agredido. Esta última observación introduce para nosotros un elemento nuevo: la idea de que los melios al negarse a ceder ante los atenienses estarían también cumpliendo con un uso natural, con un *nomos*, que regula el quehacer humano.

El representante de Siracusa ha aceptado, entonces, la tesis ateniense de la tendencia del fuerte a dominar, pero ha invocado también su contrapartida: la tendencia del débil a defenderse. Ambas son naturales; los dos están en la médula misma del acontecer humano. La posibilidad de que la justicia esté de un lado y no del otro no se menciona siquiera.

El hecho de que Tucídides ponga en boca de un siciliano la doctrina que estamos estudiando, parece sugerir que su aceptación no se limita a los círculos políticos e intelectuales de Atenas. Tendría una vigencia generalizada en el mundo griego. Correspondería a la manera como los observadores más perceptivos del momento analizarían los acontecimientos.

Habiendo llegado a este punto surge una pregunta más honda y más difícil de responder. ¿A los ojos de Tucídides, es la doctrina de que el fuerte necesariamente y siempre domina al más débil una racionalización, una excusa para la imposición del poder? ¿O se trata más bien de una convicción profunda del historiador, de lo que él consideraría como la ley fundamental del acontecer histórico? ¿Piensa Tucídides, al igual que sus atenienses en el diálogo de Melos, que la dimensión moral es puramente ilusoria, una colección de nombres seductores y peligrosos, que nada tienen que ver con la naturaleza humana propiamente tal? ¿Constituye el texto que hemos comentado una denuncia del imperialismo ateniense o es sólo un retrato objetivo de la "necesidad política" -como ha sostenido un estudioso de la obra de Tucídides-,<sup>40</sup> donde se enfatiza el cúmulo de errores de apreciación en que incurren los melios? ¿Estamos ante el núcleo de la visión histórica del autor de la *Guerra del Peloponeso*?

<sup>40</sup> Cf. F.M. Wassermann, "The Melian dialogue", *Transactions of the American Philological Association* 78 (1947) 25-26.

Obviamente, en las páginas de Tucídides no hay una respuesta explícita a estas preguntas. A modo de conclusión de este trabajo quisiera adelantar una conjetura, y lo haré con tanta cautela que ni siquiera formularé mi posición sino que la dejaré abierta a la imaginación del lector.

Hace ya tiempo se ha observado que en el estilo de Tucídides hay una técnica narrativa que consiste en contrastar dos hechos, personas o situaciones poniéndolas una al lado de la otra, sin mayor comentario. A este recurso que aparece sutilmente en los momentos más importantes se le podría llamar *parataxis*. Por ejemplo, suele cometerse el error de leer el famoso discurso fúnebre de Péneles en el libro II aisladamente, sin tomar en cuenta lo que le sigue inmediatamente, perdiéndose así de vista el efecto paratáctico de la descripción de la peste. Tucídides no ofrece solamente el retrato idealizado y magnífico de Atenas que concibió Pericles, sino que se encarga de mostrarnos también la descomposición física y moral en que cayó su ciudad muy poco después.<sup>41</sup>

En este sentido es probable que la posición del diálogo de Melos dentro de la *Historia de la Guerra del Peloponeso* sea significativa. Se encuentra, en efecto, al final del libro V, vale decir, ocupa el último lugar posible antes de la expedición ateniense contra Sicilia.<sup>42</sup> Esta, según se la describe en los libros VI y VII, se inicia con gran entusiasmo y extrema confianza. La descripción del zarpe de la flota desde el Pireo es sencillamente brillante.<sup>43</sup> Pero a poco andar comienzan los reveses. El progresivo deterioro de la situación de las fuerzas terrestres y navales bajo el mando de Nicias frente a Siracusa llena las páginas de uno de los textos más tristes de la literatura antigua. Al final Tucídides dice simplemente:

Este episodio fue el más importante de los de la guerra, y a mi ver de todos los acontecimientos bélicos sucedidos en Grecia que conocemos por tradición; fue el más glorioso para los vencedores y el más desastroso para los derrotados, pues vencidos totalmente en todos los terrenos y no habiendo sufrido en

<sup>41</sup>Sobre este tema, véase el importante trabajo de H. Flashar, *Der Epitaphios des Perikles, Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydidies* (Heidelberg: 1969).

<sup>42</sup>Se ha dicho, y con razón, que esta posición está determinada por la cronología de los hechos mismos (Cf. M. Amit, "The Melian dialogue and history", *Athenaeum* 46 (1963), p. 227 n32), pero Tucídides tuvo la opción de desarrollar un diálogo de este tipo antes de al menos otras cuatro masacres, perpetradas por los atenienses. Véase más adelante la cita de Jenofonte, *Hellenica* II.2.3.

<sup>43</sup>Tuc. VI. 30-31.



ninguno ningún desastre pequeño, fue la ruina total -según la frase consagrada- de sus tropas de tierra, de su flota y de todo lo demás, y sólo pocos de entre muchos que eran regresaron a su patria. Esta fue la campaña de Sicilia.<sup>44</sup> (trad. Francisco Rodríguez Adrados).

¿No habrá algo significativo en el hecho de que el fracaso de la más ambiciosa empresa imperialista concebida por Atenas, el fracaso que en definitiva llevó a la derrota final,<sup>45</sup> vaya precedida por lo que muchos lectores han entendido como una ciega racionalización del uso de la fuerza?

Tucídides ciertamente vivió más allá del año 404, el año en que Atenas se rindió, pero su narración se detiene en la mitad de una oración que corresponde al año 411. La mejor hipótesis para explicar esto es que Tucídides regresó a Atenas al concluir la guerra y en ese momento se propuso darle forma definitiva a su obra. La muerte habría interrumpido su trabajo de redacción final, faltándole todavía por narrar los últimos siete años del conflicto que se había propuesto describir.<sup>46</sup> El historiador que continúa el relato que Tucídides dejó inconcluso es Jenofonte.

Obviamente, no podemos atribuirle a Tucídides lo que aparece en las páginas de Jenofonte, pero este último en sus *Hellenica*, una historia de lo ocurrido en Grecia entre el 411 y el 362 a.C., menciona un hecho significativo que nos remite al diálogo de Melos.

La última batalla de la guerra del Peloponeso, la que selló la suerte de Atenas, fue la derrota de Aigospotamoi. Atenas quedaba sin flota, sin ejército, sin defensa de ningún tipo. Jenofonte nos narra la llegada de la noticia a la ciudad de la siguiente manera:

Era de noche cuando la nave Páralos llegó a Atenas. Cuando se dio la noticia del desastre un hombre se la contaba al siguiente y un gran lamento, partiendo del Pireo y recorriendo los muros largos, llegó hasta la ciudad. Esa noche nadie durmió. Hubo duelo no sólo por los que habían perecido, sino más aún por ellos mismos, pues estaban convencidos de que padecerían

<sup>44</sup>Tuc. VII. 87.

<sup>45</sup>Tuc. II. 65.

<sup>46</sup>F. Adcock, *Thucydides and his history* (Cambridge: 1963), pp. 96-106, esboza una hipótesis diferente según la cual Tucídides habría escrito más de lo que poseemos actualmente, pero que los libros posteriores al Libro VIII habrían desaparecido con su autor en un naufragio. A mi juicio, no disponemos de prueba alguna de que esto haya sucedido.

lo mismo que ellos habían hecho padecer a los habitantes de Melos, colonos de los lacedemonios, a quienes habían vencido luego de sitiarnos, a los habitantes de Histiea, de Escione, de Torone, de Egina y a muchos otros griegos.<sup>47</sup>

Según Jenofonte, entonces, los atenienses en el momento fatídico en que se encuentran esperan una retribución por algunos de sus actos. Si la información de Jenofonte es verdadera (y no veo motivo alguno para ponerla en duda), podemos conjeturar que Tucídides, quien estaba vivo en esos momentos y de vuelta en Atenas (o a punto de retornar), captó la profundidad de lo que se hizo presente en la conciencia de los atenienses. Para poder entender el generalizado temor de que lo que vendría se ajustaría a una cierta justicia, era necesario narrar al menos uno de entre los actos que fueron percibidos públicamente como merecedores de castigo y presentarlo desde su motivación más honda. He aquí, a mi juicio, la explicación de la inserción en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* del diálogo que hemos analizado.

Hemos estudiado lo que los atenienses habrían expresado antes del sitio de Melos, pero aún no hemos dicho nada acerca de lo que hicieron. Concluamos entonces con la escueta información que Tucídides nos provee.

Concluidas las conversaciones entre los embajadores de ambos bandos, los atenienses construyeron un muro de circunvalación alrededor de Melos, una medida normal en operaciones de sitio, pues en estos casos la intención primaria era inducir a rendición por hambre o por cansancio. Después el texto agrega:

*Los melios, atacándola de noche, se tomaron la parte del muro ateniense que está frente al agora. Mataron a varios hombres e introdujeron trigo y cuantas cosas útiles pudieron. Luego se retiraron y dejaron de actuar. Después de esto, los atenienses mejoraron la guardia y así terminó el verano.*

Por ese mismo tiempo los melios nuevamente se tomaron otra parte del muro ateniense donde había pocos guardias. A raíz de esto vino más tarde otro ejército desde Atenas bajo el mando de Filócrates, hijo de Demeas. Sitiados ahora con vigor y habiendo mediado un acto de traición, los melios se rindieron ante los atenienses quedando a su discreción. Estos mataron a todos los melios adultos que capturaron y a los niños y mujeres los vendieron como esclavos.<sup>48</sup>

<sup>47</sup>Jenofonte, *Hell.* II.2.3.

<sup>48</sup>Tuc. V. 115-116.

Fue esta masacre, a la que no precedió ningún esfuerzo espartano por ir en ayuda de los melios, la que pesó tanto sobre la conciencia de los atenienses después de Aigospotamoi y fue también esta masacre, quizás, la que según Tucídides no estuvo del todo desligada del aciago destino de la expedición a Sicilia.

## ANEXO

### "EL DIALOGO DE MELOS"\*

**Capítulo 84.1.** En el verano siguiente [es decir, el del año 416 a. C] [se omiten aquí cuatro líneas en que Tucídides narra algunas operaciones de Alcibíades en Argos] los atenienses emprendieron también una campaña contra la isla de Melos con treinta naves propias, seis de Quíos y dos de Lesbos, con un contingente propio de mil doscientos hoplitas, trescientos arqueros y veinte arqueros montados, y, además, unos mil quinientos hoplitas de los aliados y de los isleños.

2. Los melios, colonos de los lacedemonios, no habían aceptado someterse a los atenienses como los demás isleños. Al comienzo permanecieron neutrales y no actuaron, pero más tarde, forzados por los atenienses, el devastarles éstos sus tierras, entraron abiertamente en guerra.

3. Habiendo acampado en territorio melio con los contingentes mencionados, los generales Cleomenes, hijo de Lycomedes, y Teisias, hijo de Teisímajos, antes de causar daño en parte alguna del territorio, enviaron primero embajadores a parlamentar. Los melios no los condujeron ante la mayoría, sino que les pidieron que hablaran acerca de su cometido ante los magistrados y la minoría. Los embajadores de los atenienses dijeron más o menos lo siguiente:

**Capítulo 85.** "Ya que la discusión no tiene lugar ante el pueblo, para que no engañemos al vulgo diciéndole cosas seductoras e irrefutadas en un discurso sin interrupciones (pues sabemos que con este propósito nos trajeron ante la minoría), adopten ustedes, los aquí sentados, un procedimiento que les garantice mayor seguridad. Respondan punto por punto -y no con un discurso continuo- a lo que no les parezca adecuado, interrumpiéndonos de inmediato. En primer lugar digan si les agrada lo propuesto".

\*Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Libro V, 84-116, traducido por Alfonso Gómez-Lobo.

**Capítulo 86.** El consejo de los melios respondió: "No es reprochable la equidad de instruirnos mutuamente con toda tranquilidad, pero muy diferente de eso son obviamente las operaciones bélicas que ya no son cosa del futuro sino del presente. Pues vemos que ustedes están aquí como jueces de lo que se dirá. El resultado será, como es verosímil, que si prevalecemos por la justicia de nuestra causa y por eso no cedemos, tendremos guerra; si nos sometemos, esclavitud".

**Capítulo 87.** Atenienses: Si ustedes han venido a hacer conjeturas sobre el futuro o a otra cosa, y no a deliberar sobre la preservación de Melos a partir de lo inminente y de lo que tienen a la vista, entonces interrumpiremos las conversaciones. Pero si han venido a esto, entonces hablaremos.

**Capítulo 88.** Melios: Es razonable y excusable que quienes se encuentran en una situación como la nuestra se vuelquen en muchas direcciones en busca de argumentos y opiniones. El objeto de esta reunión es, por cierto, nuestra preservación. La discusión, si les parece, puede proceder del modo propuesto.

**Capítulo 89.** Atenienses: Nosotros por nuestra parte no propondremos extensos argumentos llenos de hermosas palabras que no convencen a nadie. No diremos que es justo que dominemos porque vencimos al Persa o que hemos venido a vengar una injusticia padecida. Pero les pedimos que tampoco crean ustedes que nos van a persuadir alegando que pese a ser colonos de los lacedemonios no se unieron a sus fuerzas o que no nos han hecho nada injusto. Traten más bien de lograr lo posible según lo que ambos bandos realmente pensamos, sabiendo tanto ustedes como nosotros que en el razonamiento humano lo justo vale cuando hay igualdad de fuerzas y que los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas mientras que los débiles ceden.

**Capítulo 90.** Melios: Según pensamos nosotros, es útil (tenemos en efecto que hablar así puesto que ustedes han establecido que hay que hablar de lo que a uno le conviene dejando de lado lo justo) que ustedes no anulen un bien que tenemos en común: que cuando alguien se encuentre en una situación peligrosa se le trate con equidad y que pueda obtener algún beneficio convenciendo a otro de algo, aunque no lo haga con rigor. Esto no vale menos para ustedes, porque si el imperio cae sufrirán una terrible venganza que los convertirá en un paradigma para los demás.

**Capítulo 91.** Atenienses: Nosotros nos descorazonamos por el fin de nuestro imperio, incluso aunque se acabara, pues no son los que tienen imperio sobre otros, como los lacedemonios, los que son crueles con los vencidos (por lo demás no estamos aquí en contienda con ellos). Lo son más bien los subditos, si atacándolos logran someter por sí mismos a quienes los dominaban. Dejen que nosotros corramos ese riesgo. Lo que ahora les manifestamos es que hemos venido en beneficio de nuestro imperio y que nuestros argumentos apuntan a la preservación de su ciudad. Queremos dominarlos a ustedes sin sacrificios y que ustedes se salven para provecho de ambos.

**Capítulo 92.** Melios: ¿En qué sentido sería igualmente provechoso para nosotros el quedar esclavizados y para ustedes el dominar?

**Capítulo 93.** Atenienses: Porque ustedes se someterían en lugar de sufrir los más terribles males y nosotros, al no destruirlos a ustedes, obtendríamos una ganancia.

**Capítulo 94.** Melios: ¿De modo que ustedes no aceptarían que, manteniéndonos inactivos, fuésemos amigos de ustedes en lugar de enemigos, sin ser aliados de ninguno de los dos bandos?

**Capítulo 95.** Atenienses: No, pues no nos daña tanto la enemistad de ustedes cuanto una amistad que para nuestros subditos es una prueba de debilidad. El odio, en cambio, lo es de poder.

**Capítulo 96.** Melios: ¿Sus subditos entienden de tal manera la equidad que no distinguen entre los que nada tienen que ver con ustedes y aquellos que han caído en manos de ustedes, los más por ser sus colonos y los menos por haberse rebelado?

**Capítulo 97.** Atenienses: Piensan que ni unos ni otros carecen de justificación, pero que aquellos han prevalecido gracias a su poder y que nosotros, por temor, no los hemos atacado. De modo que, aparte de imperar sobre más subditos, al someterse ustedes contribuirían a nuestra seguridad, especialmente si siendo isleños y más débiles que otros no logran prevalecer sobre los dueños del mar.

**Capítulo 98.** Melios: ¿No creen ustedes que lo sugerido por nosotros implica seguridad? Pues ya que ustedes nos forzaron a dejar de lado los

argumentos basados en la justicia y nos convencieron de que pongamos atención a lo que les conviene, ahora nosotros tenemos que instruirlos a ustedes en lo que nos es provechoso a nosotros y, si coincide, tratar de persuadirlos. ¿Acaso no convertirán en enemigos a cuantos son hoy neutrales al ver éstos lo que está sucediendo y pensar que algún día ustedes se lanzarán también contra ellos? Con esto ¿qué otra cosa hacen sino acrecentar sus enemigos actuales y forzar a que lo sean también aquellos que ni siquiera tenían intención de serlo?

**Capítulo 99.** Atenienses: No consideramos peligrosos a los que viven en tierra firme y que por ser libres tardarán mucho antes de ponerse en guardia contra nosotros. Tememos más bien a los isleños independientes, como ustedes, y a los que ya están exasperados por la coerción de nuestro imperio. Pues son éstos los que confiando al máximo en lo irracional podrían exponerse ellos mismos a un claro peligro y exponernos también a nosotros.

**Capítulo 100.** Melios: Si ustedes están dispuestos a correr tan gran riesgo para que no cese su imperio y los ya sometidos para librarse de él, sería una gran bajeza y cobardía de nuestra parte si, siendo aún libres, no hacemos todo lo posible por no caer en la esclavitud.

**Capítulo 101.** Atenienses: No lo es si deliberan prudentemente, pues no están ustedes compitiendo en pie de igualdad por el premio a la valentía que consiste en evitar la deshonra. Estamos deliberando más bien acerca de su preservación, para que no se opongan a quienes son mucho más fuertes que ustedes.

**Capítulo 102.** Melios: Sabemos empero que a veces en la guerra el azar se reparte con más equidad de lo que corresponde a la diferencia numérica. Si nos rendimos de inmediato perdemos toda esperanza, pero si actuamos tenemos todavía esperanza de mantenernos en pie.

**Capítulo 103.** Atenienses: La esperanza, consoladora en el peligro, aunque dañe a quienes se entregan a ella disponiendo de recursos, no los destruye. Pero quienes apuestan de un golpe todo lo que tienen (pues la esperanza tiene por naturaleza un alto precio) la reconocen una vez que han caído, cuando ya no les queda nada para defenderse de ella ahora que la conocen. No permitan que les suceda a ustedes que son débiles y dependen de un golpe de la balanza, algo semejante a lo que le pasa al vulgo: pudiendo salvarse por medios humanos, cuando están acosados y pierden la esperanza en lo visible, se vuelcan a la esperanza en lo incierto, a la mántica, los oráculos y todo aquello que al generar esperanzas produce estragos.

**Capítulo 104.** Melios: Bien saben ustedes que nosotros consideramos que es difícil luchar contra el poder que ustedes detentan y contra el azar, si no se reparte por igual. Confiamos, sin embargo, que en cuanto al azar que procede de lo divino no estaremos en condición de inferioridad, pues somos hombres piadosos enfrentados a un agresor injusto. Nuestra falta de poder será suplida por la alianza de los lacedemonios que se verá obligada a actuar, si no por otros motivos, al menos a causa de los lazos de sangre y por evitar la deshonra. Así, pues, nuestra osadía no es totalmente irracional.

**Capítulo 105.** Atenienses: Tampoco nosotros creemos que nos faltará la benevolencia en lo que respecta a lo divino, pues no exigimos ni hacemos nada que esté fuera de lo que los hombres piensan acerca de lo divino ni de lo que desean respecto de sí mismos. Pensamos, en efecto, de lo divino por creencia y de lo humano por evidencia que siempre y bajo la fuerza de una necesidad natural dominan sobre quienquiera superen en poder. Nosotros no hemos establecido esta costumbre, ni una vez establecida somos los primeros en utilizarla. La usamos como algo que ha existido antes y la dejaremos como algo que existirá siempre, a sabiendas de que ustedes u otros que lleguen a tener el poder que tenemos nosotros harían lo mismo. Por eso, en cuanto a lo divino, no tememos, con toda verosimilitud, quedar en situación de inferioridad. Respecto a la creencia en virtud de la cual ustedes confían en que recibirán ayuda de los lacedemonios porque éstos tratarán de evitar la deshonra, los felicitamos por su ingenuidad, pero no les envidiamos la necedad que ello implica. Pues en sus relaciones internas y en lo que concierne a sus leyes locales los lacedemonios proceden casi siempre con rectitud, pero se podrían decir muchas cosas acerca de cómo se comportan con los demás. Si las resumimos quedaría perfectamente de manifiesto que ellos más que nadie que conozcamos consideran noble lo que les place y justo lo que les conviene. Por cierto que esta manera de pensar no es compatible con la irracional esperanza que ustedes tienen actualmente de salvarse.

**Capítulo 106.** Melios: Precisamente por eso confiamos sobre todo en que, por su propia conveniencia, los lacedemonios no tienen intenciones de traicionar a sus colonos de Melos. Esto los haría indignos de la confianza de sus simpatizantes entre los griegos y útiles a sus enemigos.

**Capítulo 107.** Atenienses: Ustedes no se dan cuenta de que lo que a uno le conviene implica seguridad y que en cambio lo justo y noble implica riesgo, algo que los lacedemonios casi nunca osan correr.

**Capítulo 108.** Melios: Creemos más bien que por nosotros enfrentarán el peligro y lo considerarán menos serio que en el caso de hacerlo por otros, pues estando cerca del Peloponeso se hace más fácil una efectiva intervención. Somos también más dignos de confianza que los demás por tener una misma manera de pensar fundada en nuestro parentesco.

**Capítulo 109.** Atenienses: A quienes acuden a luchar en favor de un bando no les parece que la seguridad dependa de la buena voluntad de quienes los han llamado, sino de si uno tiene una gran superioridad en cuanto a poder real, algo que los lacedemonios toman en consideración más que nadie (pues debido a la falta de confianza en sus propias fuerzas atacan a sus vecinos con gran cantidad de aliados). De modo que no es probable que crucen a una isla siendo nosotros los que dominamos el mar.

**Capítulo 110.** Melios: Podrían enviar a otros. El mar de Creta es vasto y por ello resulta más difícil para los dominadores apresarse un navio que salvarse para quienes se proponen navegar sin ser vistos. Si fracasaran en esto, los lacedemonios podrían lanzarse contra el territorio de ustedes y contra el resto de los aliados, aquellos a los que no llegó Brásidas. De este modo ustedes no tendrán que luchar por un territorio que no les concierne, sino por su propia alianza y su propia tierra.

**Capítulo 111.** Atenienses: Si algo de esto sucede, la experiencia no será nueva para nosotros. Además, ustedes no ignoran que los atenienses jamás han abandonado el sitio de una ciudad por temor a otros enemigos.

Por otra parte constatamos que habiendo afirmado que iban a deliberar sobre su preservación, en esta larga conversación, ustedes no han mencionado cosa alguna en la que un ser humano pudiese confiar y esperar así salvarse. Lo más fuerte que ustedes poseen es una esperanza en el futuro, pero lo que tienen actualmente es insuficiente para prevalecer sobre las fuerzas a las que ya están enfrentados. Ustedes darían muestra de gran irracionalidad si luego de invitarnos a que nos retiremos no deciden algo más cuerdo que todo esto. Pues, sin duda, no recurrirán al argumento de la deshonra que a tantos hombres ha llevado a la destrucción en medio de peligros vergonzosos y manifiestos. Muchos, en efecto, viendo de antemano hacia donde se dirigían, han sido arrastrados por la fuerza de un nombre seductor, la así llamada "deshonra". Vencidos de hecho por esta palabra, han caído voluntariamente en desgracias irreparables y se han hecho acreedores a una deshonra más vergonzosa, producto de su insensatez, que la generada por el azar.



Pero si deliberan bien, ustedes evitarán esa situación y admitirán que no es indigno el someterse a la ciudad más poderosa cuando ésta les ofrece condiciones mesuradas: convertirse en aliados, conservando su propia tierra pero pagando tributo. Tampoco se empeñarán ustedes en escoger lo peor cuando se les ofrece optar entre la guerra y la seguridad. Quienes no ceden ante sus iguales, quienes se comportan bien ante los más fuertes y son mesurados con los más débiles, esos son los que más prosperan. Examinen esto y cuando nos retiremos recuerden una y otra vez que ustedes están deliberando por su patria, que es única, y que depende de una sola decisión afortunada o desafortunada.

Capítulo 112. Los atenienses se retiraron de las conversaciones. Los melios, a solas, decidieron lo mismo que habían respondido antes y contestaron lo siguiente: "No hemos resuelto algo diferente de lo que nos pareció al comienzo, atenienses, ni tenemos la intención de privar en breve tiempo de su libertad a una ciudad que ha subsistido setecientos años. Confiando en el azar divino que la ha preservado hasta ahora y en la ayuda de los hombres, es decir, de los lacedemonios, trataremos de salvarla. Nuestra proposición es que nosotros seamos amigos de ustedes, sin ser enemigos de ninguno de los dos bandos y que ustedes se retiren de nuestro territorio después de hacer un tratado de paz que nos parezca adecuado a ambos".

Capítulo 113. Los melios respondieron eso y los atenienses interrumpieron las conversaciones diciendo: "A juzgar por estas decisiones nos parece que ustedes son los únicos que juzgan más claramente el futuro que lo que tienen a la vista y que por el mero hecho de desearlo contemplan lo incierto como si ya se hubiese realizado. Al apostar y confiar plenamente en los lacedemonios, el azar y la esperanza, plenamente también serán derrotados.

Capítulo 114. Los representantes de los atenienses regresaron a donde estaban sus tropas. Sus generales, al no someterse los melios, entraron de inmediato en guerra y dividiéndose el terreno por ciudades, construyeron un muro alrededor de la ciudad. Más tarde, dejando por tierra y por mar una guardia compuesta de tropas propias y de aliados, los atenienses se retiraron con la mayor parte del ejército. Los restantes permanecieron allí sitiando el lugar.

Capítulo 115. [Se narran acciones en otras partes de Grecia] ... Los melios, atacándola de noche, se tomaron la parte del muro ateniense que está frente al agora. Mataron a varios hombres e introdujeron trigo y cuantas cosas útiles pudieron. Luego se retiraron y dejaron de actuar. Después de esto, los atenienses mejoraron la guardia y así terminó el verano [del año 416 a.C.].

**Capítulo 116.** [Se describen acontecimientos en Esparta y Argos]. Por ese mismo tiempo los melios nuevamente se tomaron otra parte del muro ateniense donde había pocos guardias. A raíz de esto vino más tarde otro ejército desde Atenas bajo el mando de Filócrates, hijo de Demeas. Sitiados ahora con mayor vigor y habiendo mediado un acto de traición, los melios se rindieron ante los atenienses quedando a su discreción. Estos mataron a todos los melios adultos que capturaron y a los niños y mujeres los vendieron como esclavos. Los atenienses repoblaron el lugar enviando más tarde quinientos colonos. □

## COLOQUIO

### EL "OESTRUS"\*

#### Roberto Matta y Félix Guattari

Conversación de Roberto Matta con Félix Guattari, en la que se critica la complacencia artística que identifica el arte con el diseño. Ambos comparan la conciencia lúcida del arte con un dispositivo óptico, el que se ve reforzado en su actividad por la existencia de un espacio procreativo, que traspone sus palpitations básicas al fenómeno de la conciencia. Guattari conduce a Matta por consideraciones que se acercan a su propia concepción de un inconsciente dinámico, energético. De ahí que ambos ejemplifiquen el carácter de esa conciencia lúcida y aborden el análisis de las pinturas que Matta realiza en la actualidad. En ellas, lo que define su propio espacio "oestralizante" no son las figuras más o menos identificables, sino la concepción de la tela como campo de fuerzas que se explican mediante el uso libre de conceptos que provienen de la química y de las matemáticas. Finalmente, Matta describe las relaciones conflictivas que sostuvo con los surrealistas.

\*Publicada originalmente en *Chimère* (Revista de esquizoanálisis), N° 3 otoño 1987, París: Edition Dominique Bedou. Traducida y reproducida con la debida autorización.

Roberto Matta:\*

La idea que vamos a evocar consiste en redefinir la significación de la palabra arte. A mi parecer, esto sería una extrema conciencia de las cosas. Por ejemplo, cuando tú observas una piedra no es la denominación de P.I.E.D.R.A. la que se impone, sino una especie de erupción de la Tierra, desde la época en que la Tierra era fuego. En tanto, no se tenga una enorme carga de conciencia sobre la cosa, no se puede hablar de arte. Esta conciencia lúcida sería la que determinaría el peso del mundo.

Tenemos hoy día una actitud de complacencia que depende de nuestra consideración de la forma, de su utilidad casi doméstica, un poco como una decoración. Tenemos necesidad de reencontrar y volver a entregar esta intensidad para intentar volver a concebir "dónde" estamos. Por el momento no tenemos palabras: estamos totalmente desprovistos. Por ejemplo, los debates que tienen lugar en la Asamblea Nacional se establecen sobre datos y estadísticas imposibles de confirmar. La discusión se desarrolla únicamente entre cifras y palabras. Terrible Babel, enmascarándose detrás de un arte cada vez más identificado con el *design*.

Si se comienza a cambiar el sentido de las palabras de manera tal que pudieran representar alguna cosa para la conciencia, es preciso profundizar, visualizar el instrumento, el órgano, el espacio que se emplea en relación a la conciencia. La conciencia sería algo comparable a la óptica. Se está más o menos consciente frente a cualquier nuevo saber.

Félix Guattari:\*\*

Sólo esta imagen de la conciencia, comparable a un dispositivo óptico, induce la idea de que habría cosas preestablecidas, que la conciencia

\*Pintor surrealista. Premio Nacional de Arte (1990). Es considerado una de las figuras más importantes de la pintura contemporánea. Nació en Santiago de Chile en 1911. En 1929 obtuvo el título de Arquitecto en la Universidad Católica de Chile. Posteriormente se traslada a Europa donde se incorpora al movimiento surrealista. En 1940 tiene lugar su primera exposición individual en Nueva York. En 1948 se establece en Roma y desde 1969 reside en una localidad cercana a esa ciudad.

\*\*Filósofo. Estudios en la Universidad de La Sorbona; posteriormente realizó cursos con Merleau-Ponty, Bachelard y Lacan. Es autor de *Psychanalyse et transversalité* (París: Aux Editions Recherches Maspero, 1972); *La révolution moléculaire* (París: Aux Editions Recherches Maspero, 1977); *L'inconscient machinique* (París: Aux Editions Recherches Maspero, 1977). En colaboración con Gilles Deleuze ha publicado, entre otros, *L'Antioedipe* (París: Editions de

estaría ya ahí. ¿No habría otra manera de plantearla y que consistiría en inventar, del mismo modo como hoy día se crean nuevas moléculas de química orgánica o nuevas energías que no existían hasta hoy? Dicho de otra manera, ¿piensas que esta "toma" sobre las cosas debe necesariamente corresponder a una actitud pasiva? ¿No es acaso una actitud activa, de invención, la que está en juego?

*Roberto Matta:*

Sí, de creación. Este instrumento que evocamos puede incluso compararse a la procreación: se fecunda. Es la idea de un espacio "oestral" (como "oestrus"). Habría que representarse el lugar en que el saber ocurre como el encuentro entre el espermatozoide y el óvulo. En este lugar oestral hay períodos diferentes que debieran ser visualizados, ya sea como otra luz o bien como una palpitación de los datos y coordenadas de estos lugares; ya sea como corrientes de flujos que interrumpen la estabilidad, comparables en esto a ese instante humano en que la mujer es susceptible de ser fecundada.

En otros períodos todo es pasivo y neutro, en contraste con este enorme diluvio en que todo está inundado, donde todo se quiebra. En un espacio de este tipo las variables pueden ser comparables a las de la naturaleza. Pero es preciso, para percibir las, estar consciente de los fenómenos que tienen lugar en el espacio oestral para así transportarlos al fenómeno de la conciencia.

*Félix Guattari:*

Algo así como gestora de los procesos.

*Roberto Matta:*

Y ovario.<sup>1</sup>

Minuit, 1972), *Mille Plateaux* (París: Editions de Minuit, 1980) y recientemente *Qu'est-ce que c'est la philosophie?* (París: Editions Minuit. Collection Critique, 1991). Una selección de textos de Guattari ha sido publicada en Chile bajo el título de *Cartografías del deseo* (Francisco Zegers Editor, 1989).

<sup>1</sup>Roberto Matta produce un desplazamiento de sentido desde la noción de gestión a la de gestación, jugando con la homofonía parcial de las palabras francesas "gestionnaire" y "ovaire" (N. del T.).

*Félix Guattari:*

¿Ovario o abierto?<sup>2</sup>

*Roberto Malta:*

Abierto y ovario, ovario-abierto en el sentido que un saber llega, fecunda y se va, naturalmente. En la captación de estos fenómenos habría más o menos conciencia en relación a la situación cósmica. Ya que esto no corresponde a una mecánica: es una vida contenida. No se trata de la energía que se obtiene mediante la corriente eléctrica o a través del enchufe. La energía de la que hablo es conciencia por sí misma.

*Félix Guattari:*

Quisiera plantearte varias preguntas. Esencialmente dos: primeramente, en la telas que realizas actualmente se resiente de un tiempo a esta parte un cambio. Pareces interesarte menos en las figuras constituidas, más o menos identificables, que —de manera precisa— a este espacio, a este campo de fuerzas que comporta núcleos procesuales (que tú mismo llamas "oestrales"). Resulta como si el conjunto de la tela fuese quien trabajara, y no ya las relaciones suficientemente posicionadas entre las figuras al interior de un cuadro.

¿Puedes decirme lo que representa esta serie que has pintado sobre fondo negro; estos pasteles, con esas iluminaciones, luces rojas, formas que hacen pensar en filamentos, figuras de las cuales no se puede decir que sean humanas, animales o biológicas, puesto que se fundan en el campo mismo?

*Roberto Matta:*

Hace mucho tiempo que comencé a hablar de la luz negra. Esto se remonta a las primeras cosas que hice y que titulé "morfologías psicológicas". Actualmente realizo morfologías cosidas de realidad. Esto me ocurre como una erupción. ¡Ya que estas cosas se me aparecen! ¡Es epifánico!

<sup>2</sup> Guattari engarza su juego con el de Matta, produciendo un acercamiento entre las palabras "ovario" y "abierto", a partir de la proximidad fónica de las palabras "ovaire" y "ouvert" (N. de T.).

Estas imágenes podrían estar asociadas a fetos. Estamos en tal hoyo conceptual que es necesario hacer que cada cosa retorne a su origen, a su primerísima pulsión de identidad. El árbol sería entonces el feto del árbol.

*Félix Guattari:*

¿Antes de la constitución de formas y de identidades?

*Roberto Matta:*

Sí. De la misma manera como esto se organiza en el espacio oestral, en el momento en que la fecundación comienza. Es una empresa poética preguntarse si seremos capaces de encontrar un arte que esté ligado a la primera pulsión de vida. Esto no podría más que enriquecer nuestra percepción de las cosas, nuestro vocabulario, y permitirnos establecer comparaciones de una calidad totalmente distinta, puesto que se realizarían en diferentes instancias de tiempo. Pero no creas que se trata de un programa de mi parte. Esto se me apareció. Y no es tanto la pintura de esto lo que me interesa. Lo que en verdad me interesa es "eso".

*Félix Guattari:*

Esto acarrea mi segunda pregunta.

Resumiendo: no es un arte de re-presentación; no apunta a representar algo por sí mismo y para los demás; tampoco es un arte de trabajo especulativo puramente conceptual; sería más bien una especie de experimentación que haría aparecer pistas que sin este trabajo no podrían ser percibidas.

*Roberto Matta:*

Pero hay, de todos modos, una voluntad de representación, como para el deseo. Una especie de rabia por encontrar una representación del fenómeno de la conciencia: un "conciensaje", de la misma forma como se habla de paisaje, para substituir aquello que empleamos para representar la conciencia prisionera del espacio euclidiano.

*Félix Guattari:*

Delante de este fondo negro podemos pensar en una cámara de Wilson, en la que las partículas se entrechocan, como si fijaras una cierta figura de la conciencia para captar trayectorias de partículas.

*Roberto Matta:*

Es de esta manera que opera el ser que mira la vida infinitesimal. El caso es que, generalmente, no identifica, sólo se preocupa únicamente de medidas. Pero si fuera acaparado por la captación de la vida, por el arte, es decir, por aquello que conduce al entusiasmo, al contacto con la vida misma, sería —en cierto sentido— contagioso. No es posible percibir esta descarga de entusiasmo —que se llama "belleza"— sino a condición de estar uno mismo contaminado, conducido por la vida. Del mismo modo que para la música. Pero, en ambos casos, se mete todo en un mismo saco, llenándolo con este calificativo de "belleza". Si bien en la música es distinto, ya que pasa por nosotros.

Frente a un arte que sería la "confiscación" de las cosas, somos nosotros —en cambio— los que hacemos la música. Según la calidad de conciencia que tengamos, podemos hacer sinfonías o pequeños aires para flauta. De lo que se trata en este trabajo, a través de una visión que ponemos en acción, es de movilizar los mecanismos de la conciencia.

*Félix Guattari:*

Menos que una representación, esto me hace pensar en un cristal, en un dispositivo por sí mismo vivo que puede desencadenar, tanto para el que pinta como para los que observan, un proceso vivo, un relevo creativo; motor de conciencia.

*Roberto Matta:*

Una provocación, un estímulo, que orquesta nuestra inteligencia y la imaginación activa, con el propósito de que puedan aclararse y actuar en la vida cotidiana con agilidad, emoción y originalidad. Una inteligencia y un alerta que percibirían la accidentalidad de la realidad.



*Félix Guattari:*

Quisiera hacerte una pregunta, a riesgo de que te moleste, pero que me parece necesaria para el equilibrio de este diálogo: teniendo en cuenta los métodos de trabajo que tú describes ¿qué juicio te merece lo que se hace actualmente en pintura, como la Nueva Figuración, el regreso al arte conceptual, etc..?

*Roberto Matta:*

Para mí, todo esto es arcaico; es pasado. Según yo, las obras no son malas porque sean arcaicas, sino porque los autores son anacrónicos. Muchas técnicas y conceptos relativos a la representación de la realidad han dado en estos últimos años unos saltos increíbles en numerosas disciplinas.

Y esta gente continúa haciendo lo suyo, con su pintura al óleo, trabajando sobre las pequeñas variables de estos conceptos. Sus firmas no son más que un simple índice en el mercado, en la Bolsa de pinturas. Y no solamente por dinero: también por el grado, el prestigio, la noción jerárquica.

Hoy día hemos llegado a un punto en que los buenos pintores se han convertido en pintores caros. Si vendes una tela en un millón de dólares tienes derecho a todos los elogios. Esto es lo que encuentro arcaico y ha dejado de interesarme. Es anacrónico y no tiene nada que ver con lo que se debe esperar de un pintor. Es como si un bombero llegara con un balde de agua a apagar un incendio. Sería cómico, ridículo.

*Félix Guattari:*

¡Pero son propuestas que podría haber sostenido Marcel Duchamp hace treinta años!

*Roberto Matta:*

Quizás las haya sostenido. Por lo demás, tengo la impresión de pertenecer más al linaje de Duchamp que al de los demás. Más allá de las inclinaciones humorísticas que hacía a la gente cuando proponía, por ejemplo, exponer un urinario, esperando así remitirlos a su "tautologismo",

lo que a mí me interesaba era el giro de espíritu correspondiente, sobre todo para mí, que había pasado desde el aparato de tortura de la arquitectura en hormigón y en madera a un concepto de extensión, de espacio reservado a los seres, en el cual el ser pudiera acrecentarse, y esto es un concepto que se emparenta con lo que he dicho acerca del árbol.

*Félix Guattari:*

Y este árbol de bronce, ¿en qué está?

*Roberto Matta:*

Se va a mostrar el mes que viene. Lo llamo "ERAMEN". (¡De nuevo la letra "e"!)

Si se comenzara a dar un primer paso hacia lo que crece en nosotros a través de la vida, a través del ser construido por la conciencia; si lo que nace en nosotros fuera algo comparable a un árbol, se comprendería mejor que no se trata de una hoja de contabilidad en la que entra y sale un saber que se consume sin que uno se interrogue. Este saber del que hablo está aquí, como un alimento, dispuesto a crecer en nosotros, antes que desaparezcamos sin haber tenido tiempo de haber sido humanos. Tengo la impresión de que estos pintores —más arriba señalados— reciben una especie de bautismo que asumen sin muchas dudas.

*Félix Guattari:*

Marcel Duchamp ha escrito una sola frase sobre ti. Era 1940: "Matta es todavía joven y es el pintor más profundo de su generación". ¿Qué piensas de esto?

*Roberto Matta:*

Probablemente lo dijo porque yo me había interesado en el cuadro-clave de su obra, que era el paso de la Virgen a la desposada. En ese momento yo no pensaba que mi espacio oestral estaba ahí, presente. En esa época yo no había desarrollado todavía esta teoría. Me he demorado cincuenta años en ver las cosas de otra manera. En la tela a que he hecho

referencia él no busca profundizar mucho esta pregunta. Es un cuadro que se podría perfectamente remitir al futurismo. Pero la conciencia que tenía, ya en ese entonces, era que se debía destronar el rol de la palabra arte, para que el arte mismo se transformara en una caja de Pandora.

*Félix Guattari:*

Para Marcel Duchamp y para ti, si se evoca este período de péndulo y de metamorfosis que yo designo en mi vocabulario como "proceso" (proceso que no tiene comienzo ni fin ni punto de referencia), lo que opera en la tela interviene además en lo que a ti te ocurre, en tu vida, en tus sentimientos y en todo lo que eventualmente ocurre a quienes la miran, y también en toda suerte de problemáticas. Es un proceso que se instaura en el cruce de "ene" componentes: es una máquina abstracta la que se pone en funcionamiento.

*Roberto Matta:*

En efecto. Y debiera corresponder a la escritura musical. Pero lo que juega un rol decisivo no es el sonido, sino la conciencia. Es un aporte al concepto de conciencia, como lo haría una serie de instrumentos orquestales.

*Félix Guattari:*

¿Como una especie de subjetividad polifónica?

*Roberto Matta:*

E igualmente cósmica.

*Félix Guattari:*

Entonces, no sólo relaciones humanas, afectos, sino también intensidades de todo tipo.

*Roberto Matta:*

Es lo que en una época determinada se ha dado en llamar "salto cualitativo". Pasamos de uno a otro modo de conciencia.

*Félix Guattari:*

De acuerdo, pero eso ha sido la torta de crema de la dialéctica de la naturaleza. Es decir, de un marxismo un poco degenerado.

*Roberto Mana:*

Este ha sido también el sueño de los santos y de los místicos que ya no saben dónde están. Solamente poseen la intuición de un solo lado de utilización del ser. Lo que aquí se propone no es una crucifixión de esta conciencia, sino su desarrollo. El objetivo sería alcanzar el renacimiento de las obras de arte, para convertirlas en herramientas que nos permitan ser conscientes de nuestra conciencia, de la misma forma que la perspectiva hizo que la gente tuviera conciencia del espacio euclidiano.

*Félix Guattari:*

Matta, quisiera que me ayudaras a comprender una cuestión que te concierne. ¿Has tenido esa distancia —no diré despreciativa, ya que tienes demasiado sentido del humor como para eso— que te permita decir, de algún modo: "¿pero qué se creen éstos con el arte-mercancía; con esta manera de servirse de las obras plásticas para ubicarse en el mercado mobiliario del arte?"

Cuando realizas una obra estás obligado a mostrarla y de una u otra manera a ponerla en circulación. ¿Qué te ocurre? ¿Se puede afirmar que se trata de un trabajo que haces en provecho propio?

*Roberto Matta:*

Lo creo.

*Félix Guattari:*

¿Hasta qué punto es cierto? Es preciso que me lo digas sinceramente.

*Roberto Matta:*

Es cierto en el sentido que me siento poseído. No estoy muerto. Me asimilo a un tubo hidráulico por donde pasa corriente. No tengo la sensación de que eso me pertenezca, ni siquiera que yo mismo sea quien realiza el cuadro. Esta idea me da una cierta libertad. Si comenzara a atribuirme la propiedad y la originalidad de éste, podría caer en una especie de locura delirante y pensar que soy un genio, un poeta o algo por el estilo.

*Félix Guattari:*

Por ese lado no debieras inquietarte, ya que toda tu vida te han robado cuadros. (¡Recientemente!) Entonces, en lo que se refiere a la propiedad...

*Roberto Matta:*

Sí, pero yo lo decía en el sentido de la propiedad de autor. Si el día de mañana algunos jóvenes tomaran este camino, que es el mío, yo no lo llamaría pillaje. Me interesaría realmente, no por haber sido el primero en haber ido en ese sentido, sino que me intereso como otra forma de artesanado. Lo repito: he invertido cincuenta años en desarrollar estas ideas. Jamás fui a una escuela de pintura.

Estas telas, que en Estados Unidos tienen un alto valor comercial, fueron primero una intuición. Desde un punto de vista artesanal, son elementales. Sin ser megalómano, creo que hay mucha gente que va actualmente en este sentido, pero los pintores se niegan a confesarlo. Muchos de los que se dicen "abstractos" están cerca de esto. Prefieren llamarse abstractos, sin precisar mayormente de qué hacen abstracción. Para mí, la abstracción no es la abstracción de la realidad, es una mutación que permite operar matemáticamente.

*Félix Guattari:*

Se podrían distinguir dos categorías: por un lado, los abstractos formalistas y, por otro, las máquinas abstractas que hacen trabajar

abstracciones, que obran, que agarran cosas que no son del todo abstractas, a saben afectos, relaciones, problemas...

*Roberto Matta:*

¡Eso es! Hay una especie de deseo por la exactitud que tiene un carácter casi científico: llegar a captar el funcionamiento de la materia o del ser. Algunos surrealistas, como Bretón o Aragón, lo definieron muy bien. Pero para los demás, a menudo no se trata más que de una broma.

*Félix Guattari:*

Y como desgraciadamente ya no tienes interlocutores como Bretón o Aragón, estas conversaciones no serán más que un punto de amarre para ulteriores desarrollos eventuales con otros. Esto nos remite más aún a nuestra idea de proceso. Finalmente, es una manera de hacer trabajar las telas con la palabra, con conceptos, con intercambios, en interacción con todo tipo de otros dominios.

*Roberto Matta:*

Es cierto: quisiera llegar a un diálogo. No encontrarme solo en un rincón, como este objeto, que es este cuadro apoyado allí, con una inclinación hacia la soledad. Aunque no me quejo, ya que me aprovecho también del malentendido general.

Se llama a esto un cuadro y esto ocasiona un salario. Los surrealistas no le habrían dado el nombre de "cuadro".

*Félix Guattari:*

Es el mismo tipo de malentendido que se produjo luego de la exposición sobre "el Japón de las vanguardias". No sé si la has visto en el Beaubourg. Nadie ha entendido que los plásticos japoneses hacen un uso de la tela y de los colores diferente al de los occidentales: un uso para producirse a sí mismos.

*Roberto Matta:*

Ocurrirá algún día.

Realicé por vez primera una exposición en Japón. No me creerás. Se vendió todo: diez telas, entre las cuales había dos o tres de grandes dimensiones. Fue organizado por una galería de aquí. No se puede decir que fue un éxito comercial, pero un verdadero éxito en el sentido de que jamás había ocurrido antes. Salvo en Cuba: había llevado una cierta cantidad de pequeñas telas a "Casa de las Américas" para una exposición. Y cuando llegué, como a las siete, todo había sido vendido. Sin embargo, no había nada para vender, ya que había dado esas telas a otra persona en Italia. Yo sólo pensaba mostrarlas en Cuba, pero hubo un malentendido. Ellos habían decidido venderlas a cien dólares la pieza. ¡Fue divertido!

*Félix Guattari:*

¿En qué año sucedió eso?

*Roberto Matta:*

En 1963.

*Félix Guattari:*

¿Te has sentido solo en tu trabajo y en tu vida?

*Roberto Matta:*

Siempre. Pero es la condición del destino, en el sentido griego del término. Yo nací en la diáspora vasca de Chile, que es como decir en el extremo del mundo. Allá no se sabe muy bien a qué agarrarse para acceder a esta conciencia de que hablaba. Esta sociedad existía sólo al interior de la aristocracia vasca, que vivía replegada sobre sí misma.

*Félix Guattari:*

Pero estos vascos son un poquito locos, ¿no?

*Roberto Matta:*

Me parece que están tan aislados y separados por una voluntad de estar propiamente separados, que el resto del mundo puede llamarlos "locos". Sin embargo, en el seno de la comunidad las reglas son espartanas y patriarcales. El abuelo de otro individuo, y *a fortiori* el tuyo, puede intervenir sobre ti. Y todo llega a funcionar a partir de esa disciplina, de esa autoridad, ese respeto, como hace mil años.

No puedo pretender conocer Chile, ya que prácticamente jamás salí de ese *ghetto*.

*Félix Guattari:*

¿Este *ghetto* vasco de Chile?

*Roberto Matta:*

Sí. Somos nosotros los que así lo denominamos. Esta gente logró crear una sociedad que se transformó en la clase dominante privilegiada. Compraron la tierra porque trabajaban más que los demás y porque eran menos aventureros. Fundaron una colonia sobre la simple decisión de ir a instalarse en ese lugar, como ya lo habían hecho los griegos, por lo demás. Creo que se puede decir que todo esto funcionó durante un tiempo en Argentina y en Chile.

En síntesis, en esa lejana colonia yo no sabía cómo cultivar mi "conciencia de ser inconsciente" y, probablemente, un cierto deseo de ser artista. Comencé, pues, a operar con elementos abstractos, elementos no identificados que se canalizaron primero en la religión, en la devoción. Luego hice estudios de arquitectura mediante los cuales logré adquirir la facultad de poner las cosas en su lugar y de no botar todo en el mismo cajón. Adquirí, en el fondo, una cierta funcionalidad.

*Félix Guattari:*

¿Dónde hiciste tus estudios superiores?

*Roberto Matta:*

Los comencé en Chile y los terminé aquí.



*Félix Guattari:*

Con esta sociedad que, según tú, estaba en ruptura, tú también rompiste. Era, en síntesis, una ruptura de ruptura.

*Roberto Matta:*

¡Una ruptura total! Y, enseguida, continué con los otros, con los surrealistas, ¡y también conmigo mismo! Jamás he dejado de estar en ruptura. Es la razón por la que digo que no soy yo quien ha hecho estos cuadros.

*Félix Guattari:*

¿Puedes decir en qué sentido estas grandes telas sobre fondo negro, sobre las que actualmente trabajas, son una ruptura?

*Roberto Matta:*

Es una epifanía. Más aún, se trata del concepto oestral. Si comienzas a imaginar la conciencia en este espacio "ovárico", hay un gran silencio y luego una pulsión, hasta que de súbito das a luz. Todo se remece: es la epifanía.

En el momento que los partos se realizan como un acontecimiento cíclico (esto también es cierto para la conciencia, ya que ella también da a luz), volvemos a un estado de prealumbramiento: el estado oestral. O, de otra manera más precisa, a la estructura, a las condiciones oestralas, que son el umbral de la fecundación y más tarde del alumbramiento.

Tomo este espacio, así concebido, como punto de apoyo, porque se trata de un espacio diferente del espacio euclidiano, en cuyo seno nos han enseñado a concebir la compatibilidad de la inteligencia. En este sentido, hay una ruptura, una epifanía...

Es el principio de Da Vinci: es la mancha que yo interpreto.

Da Vinci decía que había que partir de una mancha de humedad sobre el muro y no de una hoja en blanco. En el papel se traza una línea que es, desde la partida, un "ya sabido". A la inversa, si tú partes de la mancha, comienzas a tener alucinaciones: ves leones, palomas, o cualquier otro tipo

de cosas que, como en el orden del sueño, emergen y revelan estados internos de los que eras inconsciente.

Siempre elijo las formas que no reconozco.

*Félix Guattari:*

Proliferación, procesualidad, etc..., siempre los mismos elementos.

*Roberto Matta:*

Aquí se trató de un cambio en el mecanismo alucinatorio: comencé a ver otras cosas en la mancha. Esto ya se produjo cuatro o cinco veces en el curso de mi trabajo...

*Félix Guattari:*

¿Puedes enumerarlos?

*Roberto Matta:*

La primera vez fue el fondo negro que produjo cosas como fuego, como si esto quemara: una morfología de la llama.

*Félix Guattari:*

¿Qué fecha?

*Roberto Matta:*

1938. En seguida fueron especies de árboles, de paisajes olvidados que llamé "La tierra es un hombre". Esto debía ser por el año 1942. Y luego, de golpe, hacia 1944-1945, aparecieron unas especies de "personajes" como tótemes, que titulé "Seres con", pero eran seres desgarrados. Era después de la guerra. Eran comparables al trabajo en madera de los hombres de las grutas de Lascaux y de Altamira. Esta gente hacía cosas, arriba, que

no se conocen, en Nueva Irlanda. Esto conduce a una aproximación de mi trabajo con el conjunto de las artes primitivas.

*Félix Guattari:*

¿Una especie de fusión?

*Roberto Matta:*

Sí, pero diferentes las unas de las otras. El realizador de "La guerra de las estrellas", Georges Lucas, filmó una escena en la que gentes de todos los horizontes se encontraban en un bar. Le dijo a Chris Marker que había rodado esta escena a partir de uno de mis cuadros que había visto en Estados Unidos.

En seguida, la cosas se cerraron de nuevo y todo se volvió negro. Fue en los alrededores de 1950. Me había vuelto más ilustrativo. Estos personajes se volvían más parecidos a seres humanos. Luego, todo evolucionó de nuevo transformándose en especies de vegetaciones negras. Es en esta época que me lancé en una cosa que titulé "el espacio de la especie", y establecí numerosos puntos de referencia que podrían compararse a geometrías euclidianas.

*Félix Guattari:*

¿Estas telas se encuentran en Nueva York?

*Roberto Matta:*

Sí, pero sobre todo en París. Este período se extiende de 1958 a 1963. Ahí comencé a pintar enormes telas que agrupaban todos estos vocabularios. Y, finalmente, en las manchas, donde apareció esta memoria alucinatoria.

*Félix Guattari:*

¿1986?

*Roberto Matta:*

Sí: 1985-1986. Hay que invertir la idea. Lo que cambia es la lectura alucinatoria. Las manchas siguen siendo manchas. Pero el tema se modifica como para los niños que ven leones o autobuses en dibujos pequeños. Más grandes, verán probablemente flores, etc... Estas historias de alucinación son muy interesantes. Escribí al respecto un pequeño texto para el libro de Max Ernst, en 1940-1944, a propósito de su propia pintura. La llamé "hellucinación": "hell" es el infierno, la temporada en el infierno. Cambiando la "a" por la "e", das el nombre de infierno (*enfer*) a este fenómeno de pesadilla.

*Félix Guattari:*

Describes esta evolución como si estuviera hecha a partir de su propio huevo. En realidad, tengo la impresión de que hay una gran libertad en lo que tú haces actualmente, mientras que durante las diferentes fases que has atravesado tiene que haber habido influencias exteriores, ciertas constricciones... Sería necesario que dieras un golpe de luz sobre estos aspectos.

*Roberto Matta:*

Hubo primero esta "migración" hacia Estados Unidos, en 1939.

*Félix Guattari:*

La primera migración se remonta a Chile.

*Roberto Matta:*

Sí, pero era todavía un niño; no era consciente.

*Félix Guattari:*

No estoy tan cierto que ello carezca de importancia.

*Roberto Matta:*

Estaba impregnado de otra fauna, de otra luz, como un pájaro de las islas, pero la conciencia llegó más tarde. Incluso donde Le Corbusier yo no era más consciente de lo que puede ser un empleado de banco.

*Félix Guattari:*

¿Con quien comenzó todo esto? ¿Con Bretón?

*Roberto Matta:*

Con Bretón y Duchamp. Las "cosas" de Marcel son un excelente camino para pasar de una formación de arquitecto hacia otra manera de ver.

*Félix Guattari:*

Si no hubiese habido un personaje descentrado en relación a la pintura, como lo era Duchamp, quizás tú no habrías atravesado el límite. ¿El te incitó?

*Roberto Matta:*

Sí, en razón de que Marcel tomó una opción que no era exactamente la pintura y que convenía perfectamente a alguien como yo, que buscaba un eje para decir algo que la mayoría de la gente —preocupada por su situación y sus problemas— no se plantea la pregunta de cambiar la pregunta.

*Félix Guattari:*

No se puede decir, entonces, que no has sido influido por tu época.

*Roberto Matta:*

No. Y en esto, insisto, asimilo mi crecimiento al de un árbol en su propio terreno, es decir, en su época. Esto me hace pensar en esta historia en la cual se recogen granos de trigo en una tumba egipcia para replantarlos. Volvieron a crecer. Para mí, hay un crecimiento específico para todos los granos.

*Félix Guattari:*

Sin embargo, tengo el presentimiento de que te has liberado, que te has deshecho del peso de las miradas externas. Antes, todavía formabas parte de una corriente. Cuando te hiciste excluir del grupo surrealista, por ejemplo, eso no te fue indiferente. ¿Cuáles fueron tus "presiones" externas?

*Roberto Matta:*

Sería largo de explicar. Yo era como un perro perdido que esperaba ser adoptado por alguna persona. Este perro estaba acurrucado entre perfumados cojines de seda, hasta que un buen día llegó su ama y de un puntapié en el trasero lo envía a la cocina.

*Félix Guattari:*

El ama de casa de entonces, la que te echó fuera, ¿era Picasso?

*Roberto Matta:*

Picasso me enseñó mucho, pero más bien por el lado de la arquitectura, de la composición. Sin embargo, era muy "circo"; en cambio, mis preocupaciones eran más bien metafísicas. En relación a las otras amas de casa que me enviaron a paseo está Bretón, sin lugar a dudas. Y luego, jamás practiqué verdaderamente a Freud, aunque recogí lo que él quiso decir, para dejarlo después.

En un momento dado, dejé también esta corriente que se denomina vagamente el partido marxista. En otro plano, también dejé la arquitectura en piedra y concreto; no era algo que pudiera llevarme muy lejos. Finalmente, tomé mis distancias con este concepto vago de la investigación científica.

*Félix Guattari:*

¿Rompiste con todo eso?

*Roberto Matta:*

Jamás he roto. Todo esto, como tú dices, constituía una especie de collar que logré cortar. Pero al romperlo (he aquí el aspecto epifánico que aparece como una verdadera salida) realicé un cuadro que titulé "La entrada está en la salida". Esta salida yo la buscaba, pero como una entrada.

*Félix Guattari:*

¿Realizaste construcciones arquitectónicas?

*Roberto Matta:*

Hice una cosa muy divertida, pero que se quedó en estado de maqueta en material plástico, grande, de 200 m<sup>2</sup>: "auto-apocalipsis". La realicé con ayuda de un amigo y de un plomero a partir del utillaje industrial automotriz. La vendimos al precio de costo de cinco millones de francos antiguos a un industrial de Florencia quien la expone en su fábrica a título de "información cultural".

*Félix Guattari:*

¿Qué es lo que representa?

*Roberto Matta:*

Es una casa, un habitat.

*Félix Guattari:*

¿No has construido otra cosa?

*Roberto Matta:*

No. Hice proyectos cuando estaba donde "Corbu"<sup>3</sup> para uno de sus clientes, ya que él no podía satisfacerse verdaderamente construyendo una pequeña casita.

<sup>3</sup>Le Corbusier.

*Félix Guattari:*

Y "Corbu", ¿se interesaba en tí?

*Roberto Matta:*

Después, sí. Pero durante el tiempo que trabajé con él me consideraba un "molestoso".<sup>4</sup> Más tarde, cuando fue llamado para la construcción de la ONU, en Nueva York, vino a pasar un fin de semana a mi casa. Pero su temperamento se parecía mucho al de mi padre. No podíamos entendernos.

*Félix Guattari:*

Pero si jamás se anudó algo entre ustedes, tampoco se puede decir que algo se rompió.

*Roberto Matta:*

Muy a menudo pasamos al lado de las personas. Por ejemplo, hoy día yo podría ser amigo con André. Con Le Corbusier sería un poco más difícil. Con Picasso me reí mucho, era muy simpático. Pero también era demasiado pintor, y lo que en él me interesaba era su morfología un poco rabelesiana, un poco loquita.

*Félix Guattari:*

¡Picasso es un pintor de formas!

*Roberto Matta:*

Sí. Para él el pretexto es el desnudo. Inventaba desde los ojos, la nariz, los culos...

<sup>4</sup>"emmerdeur".



*Félix Guattari:*

¡En tanto que en lo tuyo las formas jamás son evidentes!

*Roberto Matta:*

Son otras formas. ¡No son formas recibidas!

*Félix Guattari:*

Picasso compone formas que están ya cristalizadas, en tanto que tú te orientas hacia formas en el momento de buscarse a sí mismas; es decir, morfogénesis.

*Roberto Matta:*

Algo así como fosfenos.<sup>5</sup> En tanto que Picasso arregla todo en un cuadrado.

*Félix Guattari:*

Has hecho cosas en tres dimensiones. Muchas esculturas...

*Roberto Matta:*

Un trabajo de composición. Desde el punto de vista de las convenciones, estas manchas están compuestas. Si no hubiera esta composición para salir de este desorden total, que da una medida casi musical, estaría perdido. Mucha gente mira esta tela sin comprender lo que es, y sin embargo tiene la impresión de estar muy cerca de la realidad.

*Félix Guattari:*

Hay también una falsa profundidad.

<sup>5</sup> Sensación luminosa resultante de la comprensión del ojo (N. del T.).

*Roberto Matta:*

*Sí.* Es ingenuo y es fatal: para definir el tiempo hay que dar puntos de referencia a partir de "más lejos" y de "más cerca", incluso si esto acarrea un vicio de lenguaje. ¿Podemos decir que un recién nacido está lejos y que yo estoy cerca? Sí, se puede decir.

*Félix Guattari:*

Puesto que abor das este tema y que trata de un tema sobre el cual yo quisiera preguntarte, retomemos tu idea. Cuando una forma está bien constituida, incluso si se juega con ella, si se la modula en una perspectiva cubista, etc..., sigue estando ligada a coordenadas preexistentes, inscribiéndose en un espacio y un tiempo que están ahí para recibirlas. Sin embargo, en lo que a ti concierne, me parece que cada una de tus formas es portadora de su propia temporalidad.

Es en este sentido que se puede hablar de proceso. Me disculpo por emplear un término un tanto pedante, pero aquí hay una especie de "fractalización"<sup>6</sup> brutal, instantánea, relampagueante, que hace que la forma parezca jugar todas sus potencialidades para retornar a su lugar. Un poco como en este filme de Jean Vigo, "Cero en conducta", en que una escena se interrumpe para la manifestación súbita de una mueca del director, y luego se retorna al curso "normal" de las cosas, como si no hubiese ocurrido nada.

*Roberto Matta:*

Esta idea podría ser útil para nuestra proposición de representarse la conciencia, ya que ella también sufre de ataques de este tipo: un saber

<sup>6</sup> En su libro *Los objetos fractales* (Tusquets Editores) Benoît Mandelbrot define "fractal" de la manera siguiente:

"Que tiene una forma, bien sumamente irregular, bien sumamente interrumpida o fragmentada, y sigue siendo así a cualquier escala que se produzca el examen. Que contiene elementos distintivos cuyas escalas son muy variadas y cubren una gama muy amplia.

"Razones de su necesidad: Desde hará unos cien años, los matemáticos se habían ocupado de algunos de esos conjuntos, pero no habían edificado ninguna teoría acerca de ellos, y no habían necesitado, por lo tanto, de un término específico para designarlos. Una vez que el autor ha demostrado que en la naturaleza abundan objetos cuyas mejores representaciones son conjuntos fractales, es necesario disponer de una palabra apropiada que no sea compartida con ningún otro significado".

perturba su dominio, se agita violentamente, luego digiere, recupera la calma y queda lista para ser modificada por otro saber.

*Félix Guattari:*

Este modo de conciencia lo encuentras en el sueño, en la infancia, en la palabra arcaica, en la droga, en la poesía, en una experiencia delirante... Se trata de una hipercomplejidad de la inteligencia y de la sensibilidad que puede perderlo todo en un segundo.

*Roberto Matta:*

Si se lograra captar todo esto se podría comprender lo que queda de estos acontecimientos, de estas experiencias. Es esto lo que se traspasa al ser. Y la calidad del ser depende de la astucia de la conciencia para nutrirse de lo que había de verdadero en el saber que le llega. Se accede a la reconstrucción de un fenómeno muy importante. Hasta aquí, no nos hemos propuesto cultivarlo, pero si decidiéramos profundizar esta cuestión, si mucha gente se ocupara en hacerlo en otros terrenos, saldría una masa enorme de cosas: sería como una especie de renacimiento. □

## LIBRO

### ENRICO MARIO SANTI *PABLO NERUDA: THE POETICS OF PROPHECY* \*

Jaime Valdivieso\*\*

#### PROFECÍA Y APOCALIPSIS EN LA POESÍA DE NERUDA

No cabe duda que el proceso de creación de todo artista está determinado por una doble dialéctica: la del autor y su experiencia, tanto interna (sus años de niñez y adolescencia) como externa: los estímulos del mundo de los fenómenos que lo asedian diariamente (las sombras platónicas); y la otra dialéctica no menos importante: su diálogo constante, consciente o inconsciente con la tradición, con el pasado cultural y literario.

*The Poetics of Prophecy (Poética de la profecía)* llama Enrico Mario Santí a este libro sobre Neruda, donde estudia esta poética, sus fuentes y la paulatina conversión de esta poesía visionaria -cuyo sostén es la temporalidad que se da en el solo espacio de la lengua- a una poesía historicista que se venía gestando ya en las *Residencias*, se explicita en poemas como "España en el corazón" y culmina en *Canto general* y *Las uvas y el viento*.

La experiencia fundamental de esa poesía profética se concentra en un análisis de sus tres libros de *Residencia en la tierra*, y luego en un largo capítulo acerca de "Alturas de Macchu Picchu", para finalizar con un estudio

\*Enrico Mario Santí, *Pablo Neruda: The Poetics of Prophecy* (Cornell University Press, 1982).

\*\*Escritor. Ex profesor de Literatura Española y Latinoamericana en la Universidad de Houston, Texas. Autor de novelas, cuentos y ensayos, entre los que cabe destacar *Las máscaras del ruiseñor* (Madrid: Editorial Alfaguara, 1982), *Realidad y ficción en Latinoamérica* (México: Ed. Joaquín Mortiz, 1975); de sus ensayos más recientes puede mencionarse "Significación del mito en la literatura latinoamericana", *Estudios Públicos*, 39 (invierno 1990).

sobre una poesía anteriormente eludida en el *Canto General*: la poesía apocalíptica de sus últimos libros 2000, *Fin de mundo* y *La espada encendida*.

Este sería el esquema general del libro cuya parte más sugerente y novedosa está dedicada a las *Residencias*, su lírica más compleja, más profunda y más seductora, y cuyo nivel de penetración en la subjetividad y en la naturaleza no ha sido todavía superado.

### Las *Residencias*

Comienza Santí con un riguroso método escolástico donde expone el concepto de poesía profética y su antecedente en la tradición griega y hebrea y luego en el romanticismo, cuyos poetas, según M. H. Abrams, "se presentaron a sí mismos en la persona tradicional del poeta-visionario o poeta-profeta y utilizaron esta persona con el objeto de dramatizar la inminencia de una "tierra renovada".<sup>1</sup>

Santí cumple así, fielmente, con lo enunciado en la introducción y que debe a Emir Rodríguez Monegal: estudiar la poesía como un diálogo constante entre el poeta y la tradición. Considera el término "método visionario" como un nombre a la vez restrictivo y comprensivo para la poética modernista, concepción del poeta como sujeto alienado que transmite imágenes supuestamente verdaderas y significativas. Tal verdad artística, como observa Frank Kermode, "es más exaltada y no se relaciona con la de ciencia positiva o cualquier observación que dependa de la razón discursiva".<sup>2</sup> La representación de esta verdad determina a su vez un efecto retórico distinto en la medida que la forma depende de la presencia dramática de un hablante profético pasivo o persona. Este hablante pasivo, más un agente que un instrumento, se relaciona con la percepción sutil y el conocimiento que transforma sentimientos oscuros en ideas claras. Tal vez el que mejor resumió esto fue el poeta Rimbaud, que se decía visionario porque era *otro*, "Car je est un autre" ("Yo es otro"), cuya idea encierra toda una teoría de la visión poética. No en vano Neruda ha confesado su admiración por Rimbaud, y en su discurso del premio Nobel recuerda el poema donde aquél habla de su entrada a la ciudad "armado de una ardiente paciencia".

La suposición de que *Residencia en la tierra* se halla fundamentalmente guiada por una poética visionaria ha influido, con diversos grados de

<sup>1</sup>M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (Nueva York: Norton, 1971), pp. 409-462.

<sup>2</sup>Frank Kermode, *Romantic Image* (Nueva York: Vintage, 1964), p. 45.

explicitidad, las lecturas críticas desde que Amado Alonso abrió el camino con su libro *Poesía y estilo de Pablo Neruda*<sup>3</sup> en la década de los cuarenta. Una sintaxis visionaria o lógica poética puede efectivamente aislarse en el ciclo de los tres libros. Cada uno de ellos puede leerse como una etapa en la razonada indagación del poeta en la dicotomía sujeto-objeto que subyace en la experiencia visionaria. "He completado casi un entero libro de poemas: *Residencia en la tierra*, y usted verá como estoy en condiciones de aislar mi expresión, haciéndola oscilar constantemente entre peligros, y qué sólida sustancia uniforme utilizo para que la misma fuerza aparezca insistentemente". Y en otra carta después de un año: "un montón de versos muy monótonos y demasiado uniformes, una misma cosa comienza una y otra vez como un ejercicio eternamente infructuoso".<sup>4</sup>

La autoobservación anterior nos habla de una permanente "intra-textualidad" donde los mismos temas, frases y símbolos van de un poema a otro como descripciones de una uniformidad tonal que une las varias partes del libro y le da una total coherencia. Es decir, describen un principio integrador externo que funciona como unidad al nivel más amplio. Sin embargo los mismos términos implican igualmente un principio cíclico interno que tiene que ver con la representación de estructuras objetivas circulares dentro de los poemas individuales. Tanto los principios cíclicos externos como internos coexisten, y pudiera decirse que ambos estructuran la forma de *Residencia en la tierra*.

Partiendo del primer poema, "Galope muerto", Santí hace un estudio epistemológico de las *Residencias*, de las angustias y avatares del modo de conocimiento del poeta, mezcla insólita de racionalidad e inteligencia, de intuición y primitivismo. Gran lírica órfica, de un viaje hacia las tinieblas del Yo y el mundo circundante, esta obra no se entiende sino en el espacio de la propia escritura, y su estructura truncada, incoherente, no es sino la contraparte formal del fracaso de esa búsqueda visionaria. Tal como en la poesía y la narrativa de Lezama Lima, de la novelística de William Faulkner, la obra sólo accede a una lectura antirracional, antidiscursiva, aspecto que Michel Foucault identifica como la raíz de la representación clásica: la angustia del poeta que "por debajo del lenguaje de signos y debajo de la interrelación de sus diferencias precisamente delineadas... aguza su oído para captar ese otro lenguaje de la semejanza, sin palabras o discurso". El poeta moderno cumple

<sup>3</sup>Amado Alonso, *Poesía y estilo de Pablo Neruda* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1940, 1968).

<sup>4</sup>Margarita Aguirre [Pablo Neruda-Héctor Eandi], *Correspondencia durante "Residencia en la tierra"* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1980), pp. 78-79.

así lo que Foucault llama un "rol alegórico", al intentar leer ese "otro lenguaje", otro discurso más profundo, que recuerda el tiempo cuando las palabras destellaban en la universal semejanza de las cosas".<sup>5</sup>

Lo que genera entonces cada texto es una inútil búsqueda, una postergación de presencia en el tiempo y el espacio como lo determina la memoria. Es decir, la experiencia en los poemas no es nunca inmediata, sino solamente recordada, vista retrospectivamente y así sujeta a las distorsiones de la memoria. Teniendo en cuenta tal progresión temporal, podemos concebir *Residencia en la tierra* como un diario poético, una clase de "*Journal intime*".

Es esta estructura de diario lo que tal vez explica por qué la poesía de las *Residencias* se encuentra tan empeñada en registrar los objetos y circunstancias comunes (lo que los críticos proverbialmente señalan como el rasgo más definitivo de la poesía de Neruda) como si quisiera llenar el vacío de una insensata sucesión temporal con la impureza y regularidad de la experiencia diaria. "Sin embargo -dice Santí- la escritura llena el vacío no con cosas sino solamente con palabras, la representación escrita de esas cosas. En lugar de dejar que el sujeto se integre en el objeto -o en términos temporales, que alcance la experiencia de la infinitud-, el poema parcialmente temporaliza ese objeto y ese fin y libera a ambos de la extinción inmediata".

Por lo tanto, la conversión de Neruda desde una obsesión con el tiempo a una preocupación por la historia, de la temporalidad a la historicidad, la ve Santí como una consecuencia interna más que externa, un punto de crisis del hablante en su temperamento temporal al mostrar cómo esos límites determinan su muerte ya sea en la objetividad de "Entrada a la madera" o en la nostalgia de "Jossie Bliss", lo cual anticipa el cambio radical del paso hacia la historia y la contingencia de "España en el corazón" de *Tercera Residencia*.

### **"Alturas de Macchu Picchu": una alegoría**

Tal vez sea en el análisis de "Alturas de Macchu Picchu" donde encontramos los mayores reparos, reparos que alcanzan de alguna manera a los estudios que en general hacen los especialistas norteamericanos y algunos europeos de la literatura latinoamericana, tratando de aplicarle categorías incapaces de captar su naturaleza fundamental: su carácter mestizo de fusión

<sup>5</sup>Michel Foucault, *The Order of Things* (Nueva York: Randon House, 1973), pp. 49-50.

de razas, lenguas y culturas donde ninguna por sí misma sino en su entrelazamiento define nuestro espíritu. Lo indígena y lo europeo, la imbricación mutua, los referentes e instrumentos del viejo continente, sus técnicas procesadas desde un temperamento, una visión del mundo, una memoria, un imaginario y representaciones que vuelven el material artístico en algo distinto y nuevo, expresado en un lenguaje, en un clima sintáctico con motivaciones éticas, utópicas y míticas, y una emotividad y melancolía (claramente detectables en la poesía del modernismo) específicas latinoamericanas como lo muestran la narrativa de Rulfo, de García Márquez, de Guimaraes Rosas, la poesía de Vallejos, de la Mistral, de Bandeira y formas musicales como el tango, el bolero y la música salsa.

"Alturas de Macchu Picchu" vendría a ser el poema definitivo de la conversión, muestra de un cambio desde la solidaridad histórica general a la causa de la cultura y de la identidad latinoamericanas. Sin embargo, Santí sin querer, pero queriendo, aunque con una cierta cautela y distancia, expone las prejuiciadas y malintencionadas críticas de Juan Larrea y Juan Ramón Jiménez que tampoco entendieron para nada el fenómeno de la cultura mestiza, y confundieron la identidad latinoamericana con el indigenismo, reprochándole a Neruda que en "Alturas" sólo empleara dos o tres palabras quechuas, aparte de que el primero desaprobaba el uso de referentes europeos y hasta de la tradición latinoamericana como José María Heredia y Rubén Darío, objeción con la cual si bien Santí nunca concuerda perentoriamente, la acepta en la medida en que alude continuamente tanto a Juan Ramón Jiménez como a Larrea, quien encontraba el indigenismo de Neruda como "demasiado parecido al indigenismo aprendido en un viaje de turismo internacional".<sup>6</sup>

Las objeciones de Larrea no son menos categóricas respecto a la inautenticidad del indigenismo de Neruda. "La creencia de Larrea -dice Santí- en un ideal cultural que el lenguaje del poema traiciona ostensiblemente lo lleva a intentar lo que es, en efecto, una reescritura del canto IX por medio de palabras nativas, y de esta manera cubrir la brecha entre texto y experiencia y la excesiva entrega de Neruda a la cultura occidental". Más adelante, en el mismo ensayo, y como parte de la estrategia de desacreditar a Neruda, Larrea identifica varias tradiciones literarias occidentales en el poema, incluyendo el Dante y la poesía de las ruinas, que para él sugiere la posibilidad de un plagio.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> José Revueltas, "América sombría", *Repertorio Americano*, 23 (mayo 9, 1942), p. 141.

<sup>7</sup> Juan Larrea, *Del surrealismo a "Macchu Picchu"* (México: Joaquín Mortiz, 1967), pp. 131-223.



Como se ve, Santí soslaya el juicio directo citando oblicuamente a dos incontinentes detractores del poeta: Juan Ramón Jiménez y Juan Larrea. Pero la sola cita demuestra que, en cierta medida, está de acuerdo con algunos de sus juicios. Y esto, en parte, porque Santí tampoco parece entender la naturaleza de nuestra cultura, y se basa en premisas falsas, atribuyéndole a Neruda intenciones que nunca pudo haber tenido como el querer asumir una identidad indígena, inca, cuando lo que se propuso Neruda, como antes Martí y Gabriela Mistral, fue simplemente una toma de conciencia de esa otra parte, la africana y la indígena (siempre olvidadas y desdeñadas hasta la Revolución Mexicana) que junto con la europea configuran nuestra cultura mestiza.

Sin embargo, poco más adelante el mismo Santí nos aclara su propia visión de este poema y de la cultura latinoamericana en general: "Alturas de Macchu Picchu" suspende la idea misma de identidad latinoamericana, no tanto por la carencia de autenticidad de Neruda como por las contradicciones inherentes a su tema, especialmente la imposibilidad de conocer los orígenes nombrándolos o perorando el mito raigal sin ser arrojado a un acto histórico mediatizado. El poema, en este sentido, está lejos de ser el único texto acosado por esta tensión, ya que el problema yace en la esencia de cualquier escritura en búsqueda de identidad cultural".

Creemos que esto no es así. Que la búsqueda de conciencia e identidad latinoamericanas, preocupación de muchos escritores hasta el mismo momento actual (más aún en circunstancias en que todo tiende a cosmopolitizarse), no implica ninguna tensión, sino se da en muchos casos (en *Fervor de Buenos Aires* y *Cuaderno San Martín*, de Borges, por ejemplo) naturalmente, sin proponérselo como esencia y producto de un arte que se hace desde nuestras tierras, desde nuestras sociedades y nuestra historia, y teniendo como marco de referencia tanto la realidad presente como el pasado y la actualidad de Europa y Norteamérica. Pensamos que poemas como "Piedra de sol", de Octavio Paz, "Himno al sol", de Gabriela Mistral, y "Alturas" responden a una motivación tanto estética como histórica y antropológica: dar cuenta de lo que somos, esa mezcla de indio o negro y de europeo y, por esta misma razón, son "auténticos" y grandes poemas.

Y lo mismo podríamos decir en cuanto a las dudas que asedian a Santí respecto a la forma alegórica del poema, razón por la cual la realidad del indio y de las ruinas concretas estarían mediatizadas. Tanto la alegoría como las referencias, conscientes o inconscientes a otros poetas latinoamericanos o europeos, son precisamente el signo y marca de la naturaleza de nuestra cultura, los instrumentos occidentales que el intelectual americano no puede rehuir y que, más aún, son indispensables para expresar, intensificar y universalizar sus temas.

¿No es acaso *Pedro Páramo*, de Juan Rulfo, una flagrante alegoría del poder, el feudalismo y el cacicazgo campesinos de México, y no está plagado de referencias a la mitología griega y a la Biblia?

Podríamos concluir que este capítulo si bien abunda en lúcidos atisbos y de un instrumental crítico de muy alto nivel, es otra muestra más de que para entender nuestra cultura, nuestra realidad, hay que despojarse de un exceso de cartesianismo, de logicismo aristotélico, y dejarse llevar por las instancias oblicuas, colaterales, inconscientes del texto.

Tal vez la auténtica contradicción del poema se halle a otro nivel: es la que existe entre el tiempo cíclico, circular, propio del mito y de la cosmovisión de los pueblos precolombinos e indígenas, y el tiempo lineal, irreversible de la historia como progreso que postula el marxismo. "Alturas" es un poema mítico y se mantiene dentro de un concepto de tiempo semejante a los poemas de las *Residencias*. Más allá de "Alturas" comienza la política del libro como bien lo observa Santí.

### **Crónica y enciclopedia: la política del libro**

Neruda, en este diálogo con la tradición que estudia Santí, recoge primero los ejemplos clásicos de *La Araucana*, de Ercilla, y de *Arauco domado*, de Pedro de Oña, y luego los modelos influidos por el enciclopedismo y el racionalismo del siglo XVIII y que recogen Andrés Bello en las *Silvas americanas* (fragmentos de su poema incompleto "América" de 1823), Rubén Darío en *Cantos de vida y esperanza* o el intento truncado de José Santos Chocano en *Alma América*. Aludiendo a estos precursores el mismo Neruda decía en 1952: "Son muchos los escritores que sintieron primordiales deberes hacia la geografía y la ciudadanía de América... Unir a nuestro continente, descubrirlo, construirlo, recobrarlo, ese fue mi propósito".<sup>8</sup>

Pero Neruda fue mucho más atrás: siguió el ejemplo de los fundadores de pueblos y culturas, poetas guías y pedagogos como lo fueron Hesíodo y Hornero en Grecia, Virgilio y Horacio en Roma, el poeta anónimo del *Mío Cid* en España, hasta los cronistas de la conquista como observa Santí:

"Toda forma enciclopédica sigue desde luego un arquetipo: el libro sagrado o mito -la Biblia judeo-cristiana, por ejemplo, el Mahabbarata hindú, o el Popol Vuh maya- y cada época literaria produce su propia versión del texto,

<sup>8</sup> Pablo Neruda, *Obras completas*, cuarta ed. (Buenos Aires: Ed. Losada, 1973).

del tal texto enciclopédico, empezando por las escrituras sagradas hasta llegar a "analogías progresivamente humanas de la revelación escriturar".<sup>9</sup>

Al igual que *Leaves of Grass* (1985) de Whitman, *La légend du siècle* (1857) de Víctor Hugo, y los *Cantos* de Pound, *Canto general* es una analogía moderna de la forma enciclopédica.

Pero aunque *Canto general* no sigue los cánones ortodoxos de la épica clásica, lo es por muchos motivos. Es cierto que en ninguna parte se invoca una musa, pero en cambio en toda la sección II ("Alturas") se llama al pueblo del continente y declara: "Yo vengo a hablar por vuestra boca muerta". Por eso Duran y Safir resumen con razón lo que ha llegado a ser un concepto aceptado por la crítica: "es el alcance y la actitud del poema en vez de cualquier adherencia a reglas clásicas, lo que define su carácter de poema épico".<sup>10</sup>

Pero hay una observación importante en esta parte: la forma en que Neruda emplea el instrumento para interpretar la historia, que en *Canto general* dista mucho del rigor dialéctico, podría decirse que ni siquiera sigue estrictamente los principios del materialismo histórico: Más cerca de un sectarismo apasionado, y en un afán de esbozar los grandes rasgos de la historia dividida entre explotadores y explotados, el libro deja de señalar, como observara Rodríguez Monegal, "el feudalismo prehispánico ejercido duramente por los aztecas en México y por los incas en el Perú".<sup>11</sup>

En efecto, un estricto análisis materialista histórico, como de hecho lo hicieron Marx y Engels, señalaría que la Conquista fue un fenómeno positivo, ya que significó el triunfo de un nuevo modo de producción (el naciente capitalismo) superior al azteca o al inca.

Más adelante vuelve a hablar de la artificialidad y el aspecto libresco de "Macchu Picchu" y a su interpretación americana "deliberada y escandalosamente occidental" y "por eso no le faltaba razón a Juan Ramón Jiménez cuando observó que Neruda 'no era tan indígena como ahora pretender ser'. Su imaginación, más que indígena era *indigenista*. Escribió *acerca* del indio, no desde él".

La "doctrina Neruda", si pudiéramos así llamarla, en este aspecto no tiene nada, insistimos, de indigenista sino de latinoamericanista, porque ésta

<sup>9</sup>Northop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton University Press, 1957), pp. 55-58.

<sup>10</sup>Manuel Duran y Margery Safir, *Earth Tones: The Poetry of Pablo Neruda* (Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1981), p. 82.

<sup>11</sup>Emir Rodríguez Monegal, *Neruda: el viajero inmóvil* (Caracas: Monte Avila, 1977), pp. 254-282.

tiene implicancias políticas dentro de una táctica y una estrategia de liberación cultural y económica. Y esto queda claro cuando Neruda, citado por Santí, comenta su visita a Machu Picchu que también el ensayista cuestiona porque habría contribuido a que la crítica, influida por este autocomentario, acentuara el carácter puramente historicista y de identidad cultural de "Alturas":

Ya no pude segregarme de aquellas construcciones. Comprendí que si pisábamos la misma tierra hereditaria, teníamos algo que ver con aquellos altos esfuerzos de comunidad americana, que no podíamos ignorarlos, que nuestro desconocimiento o silencio era no sólo un crimen, sino la continuación de una derrota. El cosmopolitismo aristocrático nos había llevado a reverenciar el pasado de los pueblos más lejanos y nos había puesto una venda en los ojos para no descubrir nuestros propios tesoros. Pensé muchas cosas a partir de mi visita al Cuzco. Pensé en el antiguo hombre americano. Vi sus antiguas luchas enlazadas con las luchas actuales.

Altos esfuerzos de la *comunidad americana*. Pensé en el antiguo *hombre americano*, no en el antiguo indio, no en su "etnia", sino en el hombre, en su espíritu, en sus luchas.

### Vocación apocalíptica

Queda claro que una de las características de la poesía de Neruda es su capacidad proteica: cambios de temática, de poética y de hablante lírico. Ya vimos que el primer cambio se produce de una poesía existencial sumergida en sí misma, válida sólo en el espacio del texto, dentro de una lógica de la incoherencia, a una poesía historicista de preocupación política e identidad cultural. Luego el yo profético se vuelve doméstico, despersonalizado y casi invisible en *Odas elementales*: úrica de la simplicidad e intrascendencia de los objetos cotidianos. Se prepara el camino hacia el tono intimista y lúdico de *Estravagario* que poco a poco culminará en la poesía apocalíptica de sus últimos libros: apocalipsis no político sino mental. Grandes proyectos Úricos, en cada etapa se cumple un ciclo, poesía de conjunto, a menudo poemas extensos que han dejado sus huellas en importantes poetas de las últimas décadas: Raúl Zurita y Diego Maquieira, especialmente.

La visión apocalíptica se anunciaba como uno de los temas que quedaron truncos en *Canto general*, y señala una tendencia introspectiva que se desliza a través de su siguiente poesía. Según Santí: "La conversión y el apocalipsis

son metáforas de regeneración que describen modelos de cambio a niveles espiritual e histórico. Tal como en la conversión el hombre viejo se reemplaza por uno nuevo, así en el apocalipsis el viejo cielo y la Tierra se cambian por nuevos y redimidos".

Es curioso comprobar cómo en este último período Neruda se va desembarazando cada vez más de su ortodoxia marxista, como si proféticamente también hubiese intuido años antes de Gorbachov el fin de una forma de experiencia utópica que no podía sostenerse. El poeta, más que documentar el mundo externo, la historia, se vuelve hacia sí mismo, hacia el ánimo y el sentimiento de las *Residencias*, a su antigua melancolía como medio de conocimiento. Sus tres libros apocalípticos 2000, *Fin de mundo*, *La espada encendida* y otros como *Jardín de invierno* y *Geografía infructuosa* atestiguan esta renovación interior, esta poesía redentora.

*La espada encendida*, su tercer y más realizado libro apocalíptico, desarrolla el tema de la redención que sólo se sugiere en 2000. Y al dramatizar finalmente un apocalipsis cósmico, corrige tanto la brevedad del libro 2000 como la amargura difusa de *Fin de mundo* que es de varias maneras una reescritura del *Canto general*, igualmente con una forma enciclopédica consistente en 122 poemas, en once secciones, ligados por una crítica recurrente del siglo XX.

En este diálogo con la tradición, Neruda en *La espada encendida* no sólo tiene como referente a la Biblia sino los libros *Visión de las hijas de Albión* y *El matrimonio del cielo y del infierno*, de William Blake, y al narrador Marcel Schwob en su cuento *El incendio terrestre*. Pero sobre todo a Blake y a su lema de "Visión..." que consiste en que el "ojo ve más que lo que el corazón conoce" es el que adopta Neruda para su pareja adánica en una tierra virgen ubicada en los confines magallánicos. Así como Theotormon y Oothon, las almas torturadas de Blake, Rhodo y Rosía, la pareja nerudiana intenta enseñar al corazón a ponerse al día con los placeres de que goza el ojo. Es decir, ambas parejas intentan llevar la inocencia a experimentar la libertad sexual y de esta manera reconciliar conciencia y deseo.

No nos parece hilar demasiado fino si pensamos que en este libro apocalíptico, es decir, de conversión, encontramos una crítica al racionalismo marxista, heredero del iluminismo del siglo XVIII, y una apología de la irracionalidad, del vitalismo nitzscheano a través de los impulsos sexuales, símbolo del valor de la vida y de la voluntad y los instintos. Porque encontramos en este libro poemas que nos recuerdan la exaltación erótica de *El hondero entusiasta*, poemas de amor anteriores a "Veinte poemas y una canción desesperada":

Se deseaban, se lograban, se destruían,  
 se ardían, se rompían, se caían de bruces  
 el uno dentro del otro, en una lucha a muerte,  
 se enmarañaban, se perseguían, se odiaban,  
 se buscaban, se destrozaban de amor,  
 volvían a temerse y a maldecirse y a amarse,  
 se negaban cerrando los ojos.

Tal vez el símbolo del círculo a que tanto se refería Schopenhauer y que influyó fuertemente en Borges, es nada menos que el símbolo de toda vida. Al final de la existencia se cierra el anillo y volvemos, a pesar de todas las doctrinas e ideologías, a ser lo que fuimos, a la naturaleza de nuestra alma y de nuestro temperamento. Y, en esto, Borges y Neruda se unen al Dr. Francisco Laprida, el hablante poético del "Poema conjetural" del primero.

Al fin he descubierto  
 la recóndita clave de mis años,  
 la suerte de Francisco de Laprida,  
 la letra que faltaba, la perfecta  
 forma que supo Dios desde el principio.  
 En el espejo de esta noche alcanzo  
 mi insospechado rostro eterno. El círculo  
 se va a cerrar. Yo aguardo que así sea.

### Posdata

El libro termina con un epílogo en el cual se analiza y comenta el poema "El campanario de Authenay" de *Geografía infructuosa* (1972), uno de sus últimos libros. Aquí ambos, poeta y ensayista, hacen una revelación y un balance: el primero, de su vida como poeta y compositor de ficciones y palabras frente al símbolo terrenal, sintético, anónimo y artesanal del campanario de una iglesia solitaria en Authenay, Normandía. El segundo, de su enfoque crítico, inmanente, frente a un objeto lingüístico que se expresa a sí mismo. Santí cede la palabra no al poeta ni al lector sino al poema: "El lenguaje entonces, no el poeta o el lector, es el verdadero autor del poema".

Válida como toda lectura, pero arriesgada e incompleta en el caso de Neruda, que desde siempre, desde sus primeras afirmaciones teóricas valoró más la vida y la experiencia que lo puramente estético, a lo cual se refiere con cierto desdén:

Es el poder de la edad o es, tal vez, la inercia que hace retroceder las frutas al borde mismo del corazón, o tal vez lo "artístico" se apodera del poeta y en vez del canto salobre que las profundas olas deben hacer saltar, vemos cada día al miserable ser humano, defendiendo su miserable tesoro de persona preferida.<sup>12</sup>

Sin embargo, se trata de un ensayo de un mérito indiscutible, pues no sólo estimula la meditación sino el desacuerdo. Aporte de una nueva lectura de Neruda, de sus temas fundamentales, de su gran tema: la poesía profética en una doble vertiente: el poeta como visionario que intenta capturar la verdad esencial, absoluta, a la manera de Rimbaud, y el poeta vocero de la historia y del espíritu de su pueblo, como lo fue Walt Whitman. □

<sup>12</sup>Neruda, *Obras completas*, *op. cit.*

## SELECCIÓN DE ESCRITOS POLÍTICOS DE JOHN LOCKE

**Carlos Miranda**

### **Introducción**

**J**ohn Locke nació en 1632 y murió en 1704. Al momento de morir era un hombre famoso, que no sólo gozaba de una alta reputación intelectual y literaria, sino que también era reconocida su influencia en la esfera del poder político. Locke había comenzado a adquirir figuración pública a partir de 1666, tras iniciar su relación amistosa con Lord Ashley, quien posteriormente se convertiría en el Conde de Shaftesbury, fundaría el partido Whig, y llegaría a ser Lord Canciller en 1672.

Fue en su calidad de médico que Locke conoció a Ashley, cuando éste concurrió a Oxford en busca de tratamiento para una delicada enfermedad. Locke dirigió una complicada operación, que fue considerada un milagro médico en la época y que salvó la vida a Ashley. La amistad que entonces se generó entre ambos hombres fue importante para la vida de Locke, ya que la influencia política de Ashley le permitió acceder a ciertos cargos públicos menores, que si bien no lo habilitaron para una destacada carrera política, le proporcionaron un conocimiento directo acerca del funcionamiento de la política real, lo que sin duda tuvo repercusiones en la confor-

---

CARLOS MIRANDA. Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile; M.A. en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor Titular e investigador de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Chile. Entre sus recientes publicaciones puede mencionarse "Rousseau y su influencia en la configuración de las ideas socialistas", *Estudios Públicos*, 38 (Otoño 1990).



mación de su pensamiento filosófico, especialmente en sus aspectos sociales. Peter Laslett, en el estudio introductorio a su edición de los *Two Treatises of Government*, ha subrayado la importancia de esta relación y ha llegado a sostener que lo decisivo en la conversión de Locke en filósofo no fue su larga permanencia como miembro residente en Oxford, sino el hecho de haber sido el confidente de un político eminente, ya que, en tal condición, pudo conocer de cerca la vida política, social y intelectual de la Restauración. En efecto, según lo atestiguan sus numerosas notas y borradores, fue en ese tiempo cuando comenzó a incubarse su pensamiento filosófico, el que, sin embargo, permanecería inédito durante varios años.

En 1683 Locke debió partir al exilio político en Holanda, desde donde regresó en 1689, tras el triunfo de la Gloriosa Revolución. Entre 1694 y 1700, bajo el reinado de Guillermo III, se convirtió en consejero y confidente de Lord Somers, principal figura del gobierno, quien ocupó el cargo de Lord Canciller desde 1697 hasta 1700. Durante este periodo la influencia práctica del pensamiento de Locke se extendió rápidamente, ya que los principios liberales de su filosofía proporcionaron a los Whigs una orientación coherente para el diseño de sus políticas.

Pero, por cierto, de mucho mayor relevancia que estas incursiones circunstanciales de Locke en los círculos del poder fue su aporte filosófico en diversas áreas. En el campo de la teoría del conocimiento, Locke fue el iniciador del llamado “empirismo inglés”, y en el ámbito de la filosofía política su pensamiento constituyó uno de los pilares fundamentales de la teoría democrática moderna y, en particular, del liberalismo clásico.

Aunque la profundidad del pensamiento de Locke no admite comparación con la de los grandes filósofos de la historia, su influencia efectiva, sin embargo, ha sido mayor que la de muchos de ellos. En este sentido, Locke debe ser considerado como uno de los más importantes filósofos modernos, ya que él contribuyó decisivamente a cambiar la mentalidad filosófica y política de los hombres de su tiempo y de las generaciones posteriores.

Las publicaciones de Locke fueron tardías; de hecho, ninguno de sus escritos entró en imprenta antes de 1689, es decir, cuando él alcanzaba ya la edad de 57 años. Es posible que haya sido la buena acogida que de inmediato tuvieron sus primeras obras, todas ellas publicadas inicialmente en forma anónima, lo que decidió a dar a conocer las restantes bajo su firma. En general, su pensamiento es bastante claro y está habitualmente expresado con gran convicción en un lenguaje accesible y persuasivo. Estas características, unidas al hecho que Locke haya orientado de preferencia sus reflexiones al estudio de problemas que preocupaban realmente a los hom-

bres de su tiempo, explican su éxito y su consecuente fama. Además, y aunque el espectro de sus intereses filosóficos es bastante amplio, hay en él una tendencia dominante hacia el tratamiento de asuntos prácticos. Casi al comienzo del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* escribe Locke esta frase que sintetiza su posición: “Nuestra ocupación aquí no es conocer todas las cosas, sino aquellas que conciernen a nuestra conducta”. (*Ensayo*, I, i, 6.)

Teniendo a la vista esta declaración se comprende que el gran tema de lo que podríamos llamar la filosofía social de Locke sea la libertad. Locke trató el problema de la libertad en diversos ámbitos, dedicando a cada uno de ellos extensas e importantes obras, cuya influencia teórica y práctica empezó a hacerse notoria desde el momento mismo de su publicación. Así, la libertad económica es tratada en *Algunas consideraciones sobre las consecuencias de la baja de interés y el alza del valor del dinero*; por su parte las *Cartas sobre la Tolerancia* se refieren a la libertad religiosa, asunto de enorme importancia en la época y con obvias implicaciones políticas, a las que, sin embargo, Locke no dedicó mayor atención; por último, la libertad política es el tema central de los *Dos Tratados sobre el Gobierno*.

Diversos comentaristas han discutido acerca de si el objetivo de esta última obra fue inspirar o más bien justificar la Gloriosa Revolución de 1688-1689. La primera posición parece difícil de sostener puesto que los *Tratados* aparecieron publicados por primera vez en 1690, es decir, después del triunfo de la Revolución. Pero lo verdaderamente relevante en relación a esta obra no reside tanto en su discutible fuerza inspiradora o justificatoria de esa decisiva Revolución, sino en que ella proporcionó la doctrina, los fundamentos teóricos de esa Revolución, y al hacerlo fundó la corriente liberal en el pensamiento político que tanto vigor alcanzó en el siglo XVIII, y cuyo resultado más palpable en la práctica fue la revolución americana. En síntesis, la autoridad de Locke confirió un sólido sustento a la creencia, crecientemente extendida durante el siglo XVIII, en los derechos del individuo y en la libertad natural del hombre.

Tales eran, en efecto, los grandes principios que inspiraron la Gloriosa Revolución, y cuyo triunfo los consagró como las metas básicas de la democracia liberal. La incruenta revolución de 1688 significó el fin de la dinastía de los Estuardo al ser depuesto Jaime II, último rey católico de Inglaterra. Los Tories y los Whigs se habían unido contra él, y estuvieron de acuerdo en llamar a Guillermo de Orange y a su esposa María, hija de Jaime II, pero protestante, a hacerse cargo del trono de Inglaterra a condición de que aceptaran suscribir el “Acta de Derechos” (Bill of Rights), que consagraba el Parlamentarismo contra el “Derecho divino de los Reyes”.

Los nuevos principios políticos que se impusieron tras el triunfo de la Revolución encontraron un insuperable apoyo teórico en el pensamiento de Locke.

La filosofía política lockeana está contenida en su totalidad en los *Dos Tratados sobre el Gobierno*, obra publicada en forma anónima en 1690. El Primer Tratado consiste en la refutación por parte de Locke de los argumentos de Robert Filmer acerca de la legitimidad del “Derecho divino de los Reyes”. Esta polémica, por cierto, se halla completamente superada, y concluyó con el triunfo, tanto teórico como práctico, de las ideas de Locke. Esta es la razón que explica que el libro haya perdido interés y que, por lo tanto, haya dejado de leerse. El Segundo Tratado, en cambio, conserva buena parte de su vigencia y continúa siendo considerado como la raíz primaria y fundamental de los principios y los valores liberales.

El objetivo principal del Segundo Tratado, según lo define el propio Locke, es llegar a comprender en qué consiste el poder político y cuál es su fuente original (Secc. 4). La fuente tradicional de la legitimidad del poder era Dios mismo. Sin duda, es imposible concebir una mejor base de legitimidad de la autoridad política que ésa; pero, por cierto, bajo la condición de que exista una fe social viva en que Dios, de alguna manera, interviene directamente en los asuntos humanos y confiere a ciertos hombres el poder de gobernar a los demás. Esa fe se hallaba ya en crisis en los tiempos de Locke, habiendo él mismo contribuido a socavarla. Era urgente, pues, encontrar un nuevo fundamento para la legitimación de la autoridad política, ya que cuando el existente se encuentra seriamente cuestionado los disturbios sociales resultan inevitables, como lo ilustra precisamente la convulsionada historia política de Inglaterra en el siglo XVII.

Como es característico en los pensadores contractualistas, Locke inicia su argumento a partir de la postulación de un hipotético “estado de naturaleza”, que pretende describir el ser y el comportamiento “natural” de los hombres bajo el supuesto de que no existiera el marco artificial de normas y de autoridad establecidos por la sociedad. La descripción lockeana del estado de naturaleza es muy similar a la del Paraíso de la tradición judeocristiana; es un estado de abundancia, en el que la naturaleza ha provisto generosamente de bienes y recursos suficientes para satisfacer las necesidades de sustento de todos los hombres. ¿Por qué, entonces, los hombres habrían de desear abandonar ese paradisíaco estado natural e integrarse a una sociedad civil? Locke no vacilaría en responder: porque en tal estado su propiedad es insegura.

El concepto lockeano de la propiedad es clave para la comprensión del sistema político que el filósofo propone. En efecto, Locke concibe la

propiedad referida al individuo, e integrada por tres elementos: mi vida, mi libertad y mis bienes. Pero como en el estado de naturaleza imperan una absoluta libertad y una completa igualdad —en el sentido de que ningún hombre está sometido al poder de otro— y como en ese estado no existen normas generales de comportamiento ni un juez con autoridad reconocida y dotado de poder coercitivo para resolver los conflictos que pudieran suscitarse entre un hombre y otro —porque todos tienen igual poder para ejercer y aplicar la ley natural— nadie puede sentirse seguro en definitiva en cuanto a sus posibilidades de preservar la propiedad de su vida, de su libertad y de sus bienes. Por lo tanto, el principal objetivo que persiguen los hombres al integrarse a una sociedad civil es la protección segura de su propiedad y, en consecuencia, la principal finalidad del poder civil no puede ser otra que proporcionar dicha protección a todos los miembros de la sociedad.

Esta sola determinación del propósito básico que debe regir el ejercicio del poder civil es suficiente para delimitar el área de aplicación de ese poder, el cual en ningún caso podrá extenderse hasta el punto en donde puedan ponerse en peligro los derechos inherentes a la propiedad individual, entendida en el sentido amplio de la definición lockeana.

Los tres elementos de la propiedad se hallan interrelacionados, pero el eje de la relación lo constituye la libertad, condición de posibilidad de la preservación de los otros dos ingredientes, ya que su privación amenaza, al menos potencialmente, la conservación de mis bienes y aun de mi propia vida. Por esta razón, el foco dominante del argumento de Locke se centra en la búsqueda de los medios que puedan asegurar el mayor grado posible de libertad individual dentro de la sociedad. A este fin esencial apunta su propuesta de la división del poder, de su separación en dos poderes —el legislativo y el ejecutivo—, cuyo equilibrio posibilita su limitación y control recíprocos, lo cual hace más viable la salvaguardia de los derechos individuales.

En la selección de textos que presentamos en seguida podremos apreciar el desarrollo de los argumentos lockeanos para fundamentar las ideas que aquí han sido esbozadas en sus líneas más generales. Por las razones más arriba indicadas, todos los textos están tomados del *Segundo Tratado sobre el Gobierno*. Las referencias al pie de cada texto corresponden al capítulo y la sección de acuerdo a la edición de los *Two Treatises of Government* de Peter Laslett (Cambridge University Press, 1963) La traducción es mía y aunque en algunos pasajes he tenido la traducción de Amado Lázaro Ros (Madrid: Ed. Aguilar, 1969), la responsabilidad de la versión que se ofrece a continuación es enteramente mía.

JOHN LOCKE  
 SEGUNDO TRATADO SOBRE EL GOBIERNO  
 (FRAGMENTOS)

OBJETIVO GENERAL DEL TRATADO

(...) Para no dar ocasión a pensar que todo gobierno en el mundo es producto solamente de la fuerza y la violencia, y que los hombres viven juntos regidos por las mismas reglas que las bestias, donde se impone el más fuerte, dando lugar así al establecimiento del desorden, la maldad, los tumultos, la sedición y las rebeliones (...) debemos necesariamente encontrar otro origen para el gobierno, otra fuente del poder político, y otro medio para designar y conocer las personas que lo tienen (...) (I, 1).

DEFINICIÓN DEL PODER POLÍTICO

Entiendo por *poder político* el derecho de hacer leyes con sanciones de muerte, y consecuentemente, todas las sancionadas con penas menores, para la regulación y preservación de la propiedad; y de emplear la fuerza de la comunidad para la ejecución de tales leyes, para defenderla de atropellos extranjeros; y todo esto sólo en vistas del bien público. (I, 3).

DEL ESTADO NATURAL

Para comprender correctamente en qué consiste el poder político y para derivarlo de su fuente original, hemos de considerar cuál es el estado en que naturalmente se encuentran los hombres, es decir: un estado de perfecta libertad para ordenar sus acciones y para disponer de sus posesiones y personas como a ellos les parezca más conveniente, dentro de los límites de la ley natural, sin pedir permiso ni depender de la voluntad de otro hombre.

Es también un estado de igualdad, en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, donde nadie tiene más que otro, pues no hay cosa más evidente que criaturas de la misma especie y condición, nacidas sin distinción para participar de las mismas ventajas de la naturaleza y para emplear las mismas facultades, sean también iguales entre sí, sin subordinación ni sometimiento, salvo que el Señor y Amo de todas ellas haya coloca-

do, mediante un acto manifiesto de su voluntad, a uno sobre los demás, y le haya conferido, mediante un nombramiento evidente y claro, un derecho incuestionable al poder y la soberanía. (II, 4).

Sin embargo, si bien este es un estado de libertad, no lo es de licencia; aunque el hombre en este estado tiene una libertad ilimitada para disponer de su persona y de sus bienes, no posee libertad para destruirse a sí mismo, ni siquiera a alguna de las criaturas que posee, a menos que lo exija un fin más noble que el de su mera preservación. El estado de naturaleza tiene una ley natural por la cual se gobierna, y esa ley obliga a todos. Y la razón, que constituye esa ley, enseña a cuantos hombres la consulten que, siendo todos iguales e independientes, nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones; porque siendo todos los hombres obra de un Creador omnipotente e infinitamente sabio, y siendo todos servidores de un único Señor soberano, llegados al mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Creador que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro. Pues, estamos dotados de iguales facultades y participando todos en una misma comunidad de naturaleza, no puede suponerse que haya entre nosotros una subordinación tal que nos autorice a destruirnos mutuamente, como si estuviésemos hechos los unos para la utilidad de los otros, como ocurre con las criaturas de rango inferior que han sido creadas para nuestro servicio. Por la misma razón que cada uno de los hombres está obligado a su propia preservación y no debe abandonar voluntariamente su condición, debe también, cuando no está en juego su propia conservación, hacer tanto como pueda por la conservación de los demás, y, a menos que se trate de hacer justicia contra un ofensor, no debe quitar o dañar la vida de otro, o causarle un perjuicio en lo que tiende a la preservación de su vida, su libertad, su salud, sus miembros o sus bienes. (II, 6).

Para impedir que los hombres atropellen los derechos de los demás y se hagan daño unos a otros, y con el objeto de que se cumpla la ley natural, que ordena la paz y la conservación de todo el género humano, se coloca en las manos de cada uno, en ese estado, la ejecución de la ley natural; con lo cual todos tienen derecho a castigar a quienes infrinjan esa ley, con una sanción tal que impida su violación. Pues la ley natural sería vana, al igual que todas las leyes que en este mundo conciernen a los hombres, si en el estado natural ningún hombre tuviese poder para ejecutarla, protegiendo así al inocente y reprimiendo a los agresores. Y si en el estado de naturaleza un hombre puede castigar a otro por haberle causado algún daño, todos pueden hacer también lo mismo; porque en ese estado de perfecta igualdad, don de no existe superioridad o jurisdicción natural de uno sobre otro,

todos necesariamente deben tener derecho a hacer lo que un hombre cualquiera pueda hacer en cumplimiento de esa ley. (II, 7).

Así es como, en el estado de naturaleza, un hombre llega a tener poder sobre otro; pero no se trata de un poder absoluto o arbitrario para proceder contra un criminal, cuando lo tiene en sus manos, siguiendo la ira apasionada o la extravagancia sin límites de su propia voluntad, sino únicamente para imponerle un castigo proporcionado a su transgresión, de acuerdo a los dictados de su serena razón y de su conciencia, lo cual equivale a decir que la sanción no ha de ser mayor que la que pueda servir para reparar la falta y reprimir al ofensor. Estas dos son las únicas razones por las que un hombre puede legalmente causar un daño a otro, y a eso es lo que llamamos castigo. El agresor, al infringir la ley natural, declara vivir conforme a otra norma que la de la razón común de la equidad, que es la medida que Dios ha establecido para las acciones de los hombres en bien de su seguridad mutua y, por ello, se convierte en un peligro para la humanidad. Al despreciar y quebrantar ese hombre el vínculo que protege a los hombres del daño y la violencia, comete un atropello contra toda la especie y contra la paz y la seguridad de ella que la ley natural proporciona. Ahora bien, todo hombre puede, en virtud del derecho que tiene de proteger a la humanidad en general, restringir o, si es preciso, destruir las cosas que son nocivas para ella y, por lo mismo, puede infligir a cualquiera que haya transgredido esa ley el castigo que pueda hacerle arrepentirse de lo hecho, de tal modo que le disuada a él y disuada a otros, con su ejemplo, de cometer la misma falta. Por esa razón, en este caso, cualquier hombre tiene derecho a castigar al ofensor, constituyéndose en ejecutor de la ley natural. (II, 8).

No me cabe duda que a esta extraña doctrina de que en el estado de naturaleza todos tienen el poder ejecutivo de la ley natural, se objetará que no es razonable que los hombres sean jueces en sus propias causas, pues el amor propio los hará juzgar con parcialidad en favor de sí mismos y de sus amigos. Y, por otro lado, que la malevolencia, la pasión y la venganza los llevará a imponer a los demás castigos excesivos, de los que no ha de resultar otra cosa sino confusión y desorden, por lo que, sin duda, Dios hubo de designar un gobierno para evitar la parcialidad y la violencia de los hombres. Concedo sin dificultad que el gobierno civil es el remedio apropiado para los inconvenientes que presenta el estado de naturaleza, los que ciertamente deben ser muy grandes cuando los hombres pueden ser jueces en sus propias causas, pues es fácil imaginarse que quien ha sido tan injusto como para causarle a su hermano un daño, difícilmente será justo como para condenarse a sí mismo por lo hecho. Sin embargo, desearía que quienes formulan esa objeción recordasen que los monarcas absolutos no son

sino hombres. Si el gobierno ha de ser el remedio para aquellos males que inevitablemente se derivan del hecho de que los hombres sean jueces en sus propias causas, no debiendo por eso tolerarse el estado de naturaleza, me gustaría saber qué clase de gobierno es aquel y cuánto mejor que el estado de naturaleza puede ser ese en donde un solo hombre, que ejerce el mando sobre una multitud, posee la libertad de ser juez en su propia causa y puede hacer a sus súbditos lo que a él le plazca, sin la más mínima oposición o control de parte de los que ejecutan sus caprichos, debiendo los súbditos obedecer al soberano en todo lo que hace, ya sea que a éste le guíe la razón, el error, o la pasión. Los hombres no están obligados a comportarse unos con otros de ese modo en el estado de naturaleza; si aquel que al juzgar en su propio caso o en el de otro, lo hace mal, es responsable por ello ante el resto del género humano. (II, 13).

A menudo se formula, como poderosa objeción, la siguiente pregunta: ¿Hay o hubo alguna vez hombres en ese estado de naturaleza? A esa pregunta bastaría con responder por ahora que encontrándose todos los príncipes y soberanos de los gobiernos independientes del mundo en un estado de naturaleza, es evidente que el mundo nunca careció, ni jamás carecerá, de hombres que vivan en ese estado. He aludido a todos los gobernantes de comunidades independientes, ya sea que estén o no asociados con otros; porque el estado de naturaleza entre los hombres no se termina por medio de cualquier pacto sino, únicamente, en virtud de aquel por el cual los hombres acceden de común acuerdo formar una comunidad y erigir un cuerpo político. Los hombres pueden hacer promesas y pactos unos con otros y, sin embargo, seguir viviendo en el estado de naturaleza. Las promesas y los tratos de compraventa por baratijas y otros artículos entre dos hombres en una isla desierta, mencionados por Gracilazo de la Vega en su “Historia del Perú”, o los tratos entre un suizo y un indio en los bosques de América, tienen para ellos carácter obligatorio, si bien siguen estando plenamente, el uno respecto del otro, en estado de naturaleza; porque la honradez y el cumplimiento de la palabra dada corresponden a los hombres en tanto hombres y no en tanto miembros de la sociedad. (II, 14).

A quienes declaran que nunca hubo hombres en el estado de naturaleza opondré la autoridad del juicioso Hooker que, en su obra *Eccl. Pol. Lib. I*, sect. 10, dice así: “Las leyes a que nos hemos referido hasta ahora”, es decir, las leyes de la naturaleza, “obligan a los hombres de modo absoluto, en su calidad de hombres, aun cuando jamás hayan establecido una camaradería estable, ni jamás hayan acordado formalmente entre sí qué deben hacer o qué no deben hacer. Pero, en vista de que no podemos por nosotros mismos procurarnos un adecuado suministro de los bienes necesarios para



vivir, conforme lo desea nuestra naturaleza, una vida acorde con la dignidad del hombre, nos sentimos inducidos a buscar comunión y camaradería con los demás para compensar así las deficiencias y defectos que experimentamos cuando vivimos solos y nos valemos únicamente de nuestros propios medios. Este fue el motivo por el cual en un principio los hombres se unieron entre sí en sociedades políticas”. Pero yo afirmo, además, que todos los hombres se encuentran naturalmente en ese estado y permanecen así hasta que, por su propio consentimiento, se convierten en miembros de una sociedad política; lo que no dudo que podré demostrar con claridad en las siguientes líneas de este discurso. (II, 15).

### DEL ESTADO DE GUERRA

El estado de guerra es un estado de enemistad y destrucción; por tanto, manifestar por medio de la palabra o de actos, sin apasionamiento ni precipitación, la intención deliberada y firme de conspirar contra la vida de otro, significa colocarse en un estado de guerra con ese hombre contra quien se ha declarado semejante propósito y exponerse a que él u otros que se le han unido y acudido en defensa suya abrazando su causa, le arrebaten la vida; porque es razonable y justo que yo tenga derecho a destruir aquello que me amenaza con la destrucción. Porque en virtud de la ley fundamental de la naturaleza debe hacerse tanto como sea posible por preservar la vida del hombre; pero cuando no se puede preservar la de todos debe optarse por salvar la del inocente. Y se puede destruir a un hombre que nos hace la guerra o que ha manifestado odio hacia nosotros, por la misma razón que podemos matar a un lobo o un león. Tales hombres no se sujetan a los lazos de la ley común de la razón ni tienen otra norma que la de la fuerza y la violencia y, por ello, se les puede tratar como animales de rapiña; pues siendo criaturas peligrosas y nocivas, de seguro nos destruirían si cayésemos en su poder. (III, 16).

De ahí que un hombre que intenta poner a otro bajo su poder absoluto se coloca con respecto a éste en un estado de guerra, puesto que esa intención debe entenderse como una declaración de designios atentatorios a su vida. En efecto, tengo razones para suponer que quien pretende someterme a su poder sin mi consentimiento hará conmigo lo que se le antoje una vez lo haya conseguido, y también me matará, si tal es su capricho; porque nadie puede desear tenerme sometido a su poder absoluto si no es para obligarme por la fuerza a algo que va contra el derecho de mi libertad, es decir, para hacerme esclavo. La única seguridad para mi conservación con-

siste en liberarme de semejante fuerza, y la razón me ordena considerar como un enemigo de mi conservación a quien trata de privarme de esa libertad que constituye mi única defensa; por tanto, quien intenta esclavizarme se coloca a sí mismo en estado de guerra conmigo. Quien en el estado de naturaleza despojase a alguien de la libertad que allí posee, por necesidad habrá de suponerse que procurará arrebatarse todo lo demás, puesto que la libertad es el fundamento de todo lo restante. Asimismo, quien en el estado de sociedad despoja a los miembros de esa sociedad o comunidad de la libertad que les pertenece dará lugar a que se suponga que intentará también quitarles todo lo demás; por ello, se le considerará como si se estuviese en estado de guerra con él. (III, 17).

Aquí observamos la clara diferencia entre el estado de naturaleza y el estado de guerra. Si bien algunos hombres los han confundido, la distancia que media entre uno y otro es tan grande como la que existe entre un estado de paz, buena voluntad y recíproca ayuda y defensa, y un estado de hostilidad, malevolencia, violencia y destrucción mutua. Los hombres que viven juntos conforme a los dictados de la razón, pero sin tener un jefe común con autoridad para ser juez entre ellos, se encuentran propiamente en el estado de naturaleza. Pero la fuerza, o la intención manifiesta de emplear la fuerza en contra de la persona de otro, cuando no existe sobre la tierra un soberano común a quien se pueda recurrir en demanda de una compensación o un desagravio, es lo que constituye el estado de guerra; es la falta de esa instancia de apelación lo que da a un hombre el derecho de guerra contra un agresor, incluso aunque este sea miembro de su misma sociedad. Así, si bien no puedo infligir un daño sino en virtud de la ley al ladrón que me ha robado todo lo que de valor poseo, a ese mismo ladrón le puedo matar cuando me ataca violentamente para robarme, aunque sólo sea mi caballo o mi abrigo; porque la ley, que fue hecha para mi protección, me autoriza, cuando ella no puede interponerse para defender mi vida de la violencia de un poder presente —vida cuya pérdida no puede repararse—, a defenderme por mí mismo, y me concede el derecho de guerra, es decir, la libertad de matar al agresor, porque éste no me da oportunidad de recurrir a un juez común ni a la sentencia de la ley, para que me compensen, en un caso en que el daño puede ser irreparable. La falta de un juez común con autoridad coloca a todos los hombres en un estado de naturaleza; la fuerza ilegal contra la persona de un hombre crea un estado de guerra, tanto donde existe como donde no existe un juez común. (III, 19).

## CONCEPTO DE LIBERTAD

La libertad natural del hombre consiste en no estar sometido a ningún poder superior sobre la tierra, y en no encontrarse bajo la voluntad o autoridad legislativa de otro hombre, sino en tener únicamente como norma la ley de la naturaleza. La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sujeto a otro poder legislativo que aquel que se establece por consentimiento dentro de la comunidad, ni al dominio de otra voluntad, ni a las limitaciones de ley alguna, salvo las que la legislatura promulgue de acuerdo con el mandato que se le ha confiado. La libertad, por tanto, no es lo que Sir Robert Filmer nos dice: *La facultad que tienen todos de hacer lo que deseen, de vivir como les plazca, y de no encontrarse atados por ley alguna*. La libertad de los hombres bajo el gobierno civil consiste en disponer de una norma permanente conforme a la cual ajustar sus vidas; norma común a todos los miembros de esa sociedad y que ha sido establecida por el poder legislativo que se ha erigido dentro de ella. Es decir, la libertad de seguir mi propia voluntad en todo aquello que no está prescrito por esa norma; de no estar sometido a la voluntad inconstante, incierta, desconocida y arbitraria de otro hombre, del mismo modo como la libertad de naturaleza consiste en no encontrarse sometido a otra limitación que no sea de la ley natural. (IVA, 22).

## DE LA PROPIEDAD

Ya sea que nos atengamos a la razón natural, la cual nos enseña que los hombres nacen con el derecho a conservar su vida y, consiguientemente, a comer y beber y a procurarse aquellas otras cosas que les proporciona la Naturaleza para su subsistencia; ya sea que consideremos la *Revelación*, que nos proporciona un relato de las dádivas del mundo que Dios hizo para Adán, y para Noé y sus descendientes, es evidente que Dios, como dice el Rey David, *le dio la tierra a los hijos de los hombres* (Salmo CXV, 16), es decir, se la dio en común a la humanidad. Pero, aceptando la verdad de ello, les parece a algunos muy difícil que alguien llegase alguna vez a conseguir la propiedad sobre cosa alguna. Yo no me contentaré con responder que si es difícil comprender la *propiedad* sobre la base del supuesto de que Dios le dio el mundo a Adán y a su posteridad en común, es imposible que nadie, excepto un monarca universal, pudiera poseer propiedad alguna, a partir de la suposición de que Dios le dio el mundo a Adán y a sus sucesivos herederos, excluyendo al resto de sus descendientes. Yo procuraré demostrar cómo podrían los hombres llegar a poseer una parte de aquello que Dios le

dio a la humanidad en común, y cómo se podría obtener esa propiedad sin un pacto expreso de todos los que participan de esa posesión común. (V, 25).

Dios, que dio a los hombres el mundo en común, también les dio la razón para que hagan uso de ella de la manera más ventajosa y conveniente para la vida. La tierra, y todo lo que ella contiene, les fue dada a los hombres para su sustento y bienestar. Aunque todos los frutos que la tierra produce naturalmente y los animales que en ella se sustentan pertenecen en común a la humanidad, porque son producidos por la mano espontánea de la naturaleza, y nadie originalmente un dominio privado sobre alguno de ellos con exclusión del resto de la humanidad, puesto que se encuentran así en su estado natural; sin embargo, habiendo sido colocados a disposición de los hombres, por necesidad tendrá que haber algún medio de apropiárselos, a fin de que cualquier hombre en particular pueda llegar a servirse o extraer algún provecho de ellos. La carne de venado de la que se alimenta el indio salvaje, que no conoce de lindes y sigue ocupando la tierra en común con los demás, ha de ser suya, y tan suya, es decir, tan parte de él mismo, que nadie puede reclamar derecho alguno sobre el producto de su caza antes que él se haya servido de ella para el sustento de su vida. (V, 26).

Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean comunes a todos los hombres, cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, salvo él mismo, tiene derecho alguno sobre ella. El esfuerzo de su cuerpo y el trabajo de sus manos, podemos afirmar, son genuinamente suyos. Por tanto, cuando un hombre extrae alguna cosa del estado en que la naturaleza la dispuso y la dejó, ha puesto en esa cosa su esfuerzo y le ha agregado algo que es suyo; y, por ello, la ha convertido en su propiedad. El trabajo realizado por él al remover la cosa de la condición común en que la naturaleza la había colocado, le ha agregado a esa cosa algo que la excluye del derecho común de los demás. Pues, siendo este esfuerzo propiedad indiscutible del trabajador, nadie sino él puede tener derecho sobre aquello a lo que le ha incorporado su trabajo, al menos cuando de eso mismo queda suficiente cantidad, y de igual calidad, para el uso de los demás. (V, 27).

Por cierto, quien se alimenta de las bellotas que recogió bajo una encina o de las manzanas que cogió de los árboles en el monte, se las ha apropiado para sí mismo. Nadie podrá negar que esos frutos le pertenecen. Pregunto entonces: ¿en qué momento comenzaron a ser suyos? ¿Al digerirlos? ¿Al comerlos? ¿Cuando los cocinó? ¿Cuando los llevó a casa? ¿Cuando los recogió? Es evidente que si el acto primero de cogerlos no hizo que le perteneciesen, ninguno de los otros pudo haberlo hecho. Ese trabajo introdujo una distinción entre esos frutos y los comunes. Ese trabajo les agregó

algo más a lo que había hecho la Naturaleza, madre común de todos, y, por tanto, quedaron bajo el derecho exclusivo de quien los cogió. ¿Dirá alguien que no tenía derecho sobre esas bellotas y manzanas, que de ese modo se había apropiado, por no tener el consentimiento de todo el género humano para hacerlas suyas? ¿Cometió un robo al coger para sí lo que pertenecía a todos en común? De haberse necesitado semejante consentimiento, los hombres se hubiesen muerto de hambre, a pesar de la abundancia que Dios les había concedido. En dehesas o campos comunes, que continúan siéndolo en virtud de un acuerdo, observamos que la propiedad se inicia cuando se toma algo de lo que se tiene en común, sacándolo del estado en que la Naturaleza allí lo había puesto, ya que de no ser así de nada serviría la dehesa común. El acto de tomar esta parte o aquella no depende del consentimiento expreso de todos los coposores. Por eso, la hierba que mi caballo ha pastado, el forraje que mi sirviente cortó y el mineral que yo he excavado en un terreno sobre el cual tengo un derecho en común con otros pasan a ser mi propiedad sin la asignación o el consentimiento de nadie. Mi trabajo, el de sacarlos de ese estado en común en que se encontraban, determinó mi propiedad sobre ellos. (V, 28).

Por esta ley de la razón el ciervo pertenece al indio que lo mató; pues ella le reconoce como suyos aquellos bienes en que él ha puesto su trabajo, aunque antes fuesen de todos por derecho común. Y entre aquellos que son considerados el segmento civilizado de la humanidad, que han dictado y multiplicado leyes positivas para definir la propiedad, sigue rigiendo esta ley originaria de la naturaleza para el inicio de la propiedad en lo que antes era común. En virtud de esa ley, los peces que uno pesca en el mar, ese inmenso depósito que continúa siendo común de la humanidad, y el ámbar gris que uno recoge, sacándolo de ese estado común en que la naturaleza lo dejó, se convierten en propiedad de quien realiza tales esfuerzos. Incluso entre nosotros, la liebre a la que se ha dado caza se entiende que pertenece a quien la persiguió. Siendo un animal que se considera aún de todos en común, y no la propiedad de un hombre determinado, quien se tomó el trabajo de encontrar y dar caza a un ejemplar de esa especie le ha sacado con ello del estado de Naturaleza en que era común a todos, y ha originado una propiedad. (V, 30).

Quizá se objete a esto que si al recoger bellotas u otros frutos de la tierra confiere un derecho sobre ellos, cualquiera podría entonces apoderarse de tantos como quisiese. A eso respondo que no es así. La misma ley natural, que de esa manera nos concede la propiedad, fija también límites a esa propiedad. *Dios nos ha dado todas las cosas en abundancia* (I Tim. vi, 12) ¿Confirma la revelación lo que nos dice la voz de la razón? Pero ¿en qué

medida Dios nos ha dado el usufructo de ellas? El hombre puede apropiarse de una cosa por su trabajo en la medida en que le es posible emplearla con provecho para su vida antes que se eche a perder. Lo que excede a ese límite es más de lo que le corresponde y le pertenece a otros. Nada de lo que Dios creó fue hecho para que el hombre lo malgaste o destruya. Por eso, cuando se considera la abundancia de recursos naturales que por largo tiempo hubo en el mundo, el reducido número de quienes los consumían, y lo pequeño de la parte de esos bienes que un hombre, por su laboriosidad, podía coger y acumular para sí con perjuicio para los demás, especialmente si se mantenía dentro de los límites establecidos por la razón respecto de la cantidad que podría emplear, no podía sino quedar poco lugar para disputas y discusiones sobre la propiedad que de ese modo se adquiriría. (V, 31).

Sin embargo, el objeto principal de la propiedad no lo constituyen hoy los frutos de la tierra, ni los animales que en ella viven, sino la tierra misma y, puesto que ella contiene y proporciona todo lo demás, creo que es evidente que la propiedad de la tierra se adquiere también de la misma manera. La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora y cultiva, y cuyos productos puede utilizar, constituye la medida de su propiedad. Es como si ese hombre, por su trabajo, cercase el terreno, separándolo de la tierra en común. Y no invalida su derecho el que se diga que todos tienen igual derecho sobre ella, y que él podría, por tanto, adueñarse de ese terreno, o cercarlo, sin el consentimiento de todos los coposedores, es decir, la humanidad toda. Al entregar Dios el mundo a todo el género humano en común también le ordenó que trabajase, y la penuria de su condición así lo exigía. Dios y su propia razón le mandaban que se adueñase de la tierra, es decir, que la cultivara para hacerla útil para la vida, y le agregara algo suyo: su trabajo. Aquel que obedeciendo el mandato de Dios cultivó la tierra, labró y sembró una parte de ella, le añadió algo que era de su propiedad, algo sobre lo cual nadie más tenía derecho alguno, y que nadie podía arrebatarle sin ocasionarle un daño. (V, 32).

Esta apropiación de una parcela de tierra, mediante su cultivo, no causaba perjuicio alguno a los otros hombres, pues todavía quedaba suficiente tierra de la misma calidad, y en cantidad a la que podían utilizar quienes aún no la tenían. En efecto, la anexión de una parcela de ninguna manera disminuía la cantidad de tierra que quedaba a disposición de los demás. Quien al apropiarse de una cosa deja a otro tanta cantidad de ella como éste es capaz de utilizar, prácticamente es como si no hubiese cogido nada. Quien tiene a su disposición todo el caudal de un río no puede pensar que otro hombre le ha causado a él un perjuicio porque ha bebido de esa agua, aun si se hubiese servido un buen trago de ella, cuando a él le queda

el resto del caudal del mismo río para saciar su propia sed. El caso de la tierra es idéntico al del agua, cuando de ambos hay suficiente cantidad. (V, 33).

Dios les dio a los hombres el mundo en común; sin embargo, puesto que se los dio para su beneficio y para que extrajesen del mismo el mayor provecho posible para su vida, no cabe suponer que Dios pensase que el mundo debía quedar para siempre como una propiedad en común. Dios lo dio para que el hombre laborioso y racional se sirviese del mismo (y su trabajo le conferiría el título de propiedad); no lo dio para satisfacción del capricho o de la avaricia del pendenciero y del alborotador. Quien ve que le han dejado suficiente para su beneficio no tiene por qué quejarse ni debe entrometerse en lo que otro ha obtenido ya mediante su trabajo, pues, si lo hace, es evidente que quiere aprovecharse de los esfuerzos del otro, esfuerzos a los que no tiene derecho alguno; y que lo que desea no es la tierra que Dios le ha dado en común con los demás para que la trabajase, tierra de la que queda una cantidad tan grande y de tan buena calidad como la ya poseída, y mayor de la que él sabría trabajar o que su laboriosidad podría llegar a cultivar. (V, 34).

(...) De ahí que la labranza o el cultivo de la tierra y la adquisición del derecho de propiedad de la misma van unidas entre sí. La una da el título a la otra. De modo que Dios, al ordenar el cultivo de la tierra, da, a la vez, la autorización para adueñarse de la cultivada. Y la condición humana, que exige trabajar y materiales con qué hacerlo, necesariamente conduce a la propiedad privada. (V, 35).

La medida de la propiedad la definió bien la Naturaleza limitándola a lo que alcanza el trabajo del hombre y su utilidad para la vida. Puesto que ningún hombre podía, gracias a su trabajo, cultivar o adueñarse de toda la tierra, ni podía consumir más que una reducida parte de sus frutos, era entonces imposible que algún hombre, por causa de esta regla, llegase a atropellar el derecho de otro o adquiriese para sí una propiedad en detrimento de su vecino; ya que éste aún podía disponer de una posesión tan buena y tan grande (después que el otro había tomado la suya) como antes de esa apropiación. Tal medida limitaba la posesión de cada hombre a una proporción muy moderada: la confinaba a lo que cada cual podía apropiarse para sí sin perjuicio para los demás; en los primeros tiempos, en efecto, los hombres corrían más peligro de extraviarse, al alejarse de sus compañeros en las vastas extensiones de tierra deshabitada de aquel entonces, que de verse incomodados por falta de espacio para plantar. Y la misma limitación puede admitirse aún sin perjuicio para nadie, por lleno que parezca el mundo. Pues, supongamos a un hombre o a una familia en el estado en el que se encontra-

ba en un principio, en los comienzos del poblamiento del mundo por los descendientes de Adán o de Noé, y permitámosles plantar en algunos terrenos desocupados del interior de América; descubriremos que las posesiones que podrían adquirir para sí mismos no serían muy grandes de acuerdo a las medidas que hemos dado, y ni aun en estos días preocuparían al resto de la humanidad, ni ésta se quejaría o se consideraría perjudicada por la intrusión de ese hombre o de esa familia, aun cuando el género humano se halla hoy extendido por todos los rincones del mundo y exceda infinitamente el pequeño número que había en el comienzo. Todavía más, la extensión de tierra tiene tan poco valor si no se la cultiva que he oído afirmar que en España misma se le permite a un hombre arar, sembrar y cosechar, sin ser molestado, en tierra a la cual no posee otro título que el de hacer uso de ella. No sólo eso, sino que, por el contrario, los habitantes se sienten obligados por gratitud hacia quien por su industriosisidad en tierras desdeñadas y, por tanto, desperdiciadas, ha aumentado las provisiones de grano que ellos necesitaban. Pero sea como fuere, en ello no hago hincapié, me atrevo a afirmar temerariamente que la misma regla de propiedad, vale decir, que cada cual debería tener tanto como pudiere utilizar, tendría todavía validez sin que ninguno se viese cercenado por ella, puesto que en el mundo habría tierra suficiente como para satisfacer las necesidades del doble de habitantes si no fuera porque la invención del dinero, y el acuerdo tácito de los hombres en fijarle un valor, hubiesen introducido (por convenio) posesiones más extensas y un derecho a ellas. Luego mostraré con mayor detalle cómo ocurrió aquello. (V, 36).

No es tan extraño, como quizás pudiera parecer antes de meditar en ello, que la propiedad del trabajo puede sobrepasar en valor a la comunidad de tierras, puesto que es el trabajo, verdaderamente, lo que establece en todas las cosas la diferencia de valor. Cualquiera que reflexione sobre la diferencia que existe entre un acre de tierra plantada con tabaco o caña de azúcar, o sembrada de trigo o de cebada, y un acre de la misma tierra que se tiene en común y que no ha sido cultivada, descubrirá que la mejora introducida por el trabajo constituye, con mucho, la mayor parte del valor de esa tierra. Creo que se hace un cálculo muy modesto al decir que todos los productos de la tierra que son útiles para la vida del hombre, nueve décimas partes son consecuencia del trabajo. Aún más: si hacemos una estimación correcta del valor de las cosas, tal como se nos presentan al momento de servirnos de ellas, y sumamos los distintos costos que comprenden, es decir, lo que en ellas se debe únicamente a la naturaleza y lo que corresponde exclusivamente al trabajo, descubriremos que, en la mayor parte de las



cosas, el noventa y nueve por ciento del valor total debe imputarse al trabajo. (V, 40).

Así pues, en los primeros tiempos, el trabajo daba origen al derecho de propiedad, siempre que alguien estaba dispuesto a emplearlo en bienes que eran comunes. Esa clase de bienes constituyeron por largo tiempo la parte más importante, y de ellos todavía queda una cantidad superior a la que la humanidad puede usar. La mayoría de los hombres, en un principio, se contentaban con lo que la naturaleza por sí sola les ofrecía para la satisfacción de sus necesidades. Posteriormente, sin embargo, en algunos lugares del mundo el crecimiento de la población y de los recursos, mediante el uso del dinero, hicieron que la tierra escasease y, por tanto, adquiriese cierto valor; las distintas comunidades establecieron los límites de sus respectivos territorios y regularon por medio de leyes, al interior de ellas, las propiedades de los individuos miembros de las mismas. Y, de esa manera, por convenio y acuerdo mutuos, establecieron la propiedad que el trabajo y la industriosisdad habían iniciado. Más tarde, las ligas que se formaron entre diversos Estados y reinos renunciaron, ya sea de modo expreso o tácito, a todo título y derecho a la tierra que se encontraba ya en posesión de los otros miembros de la liga, y, al hacerlo, renunciaron, de mutuo consentimiento, al derecho natural común que originalmente tenían a las tierras de los otros países integrantes de la liga. Así, por un acuerdo positivo, establecieron entre ellos la propiedad en las distintas partes del mundo. Con todo, todavía pueden encontrarse grandes extensiones de tierras que yacen baldías porque sus habitantes no se han unido al resto del género humano en el acuerdo para el empleo de una moneda común. Y la cantidad de esas tierras es superior a la que utilizan o podrían utilizar los que las habitan, y por eso aún pertenecen a todos en común. Esta situación, sin embargo, difícilmente podría darse dentro de aquella parte del género humano que ha aceptado el uso del dinero. (V, 45).

La mayor parte de las cosas verdaderamente útiles para la vida del hombre, aquellas que la necesidad de subsistir hizo que las buscasen los primeros hombres —como hoy hace que los americanos las busquen—, son por lo general de corta duración, y se deterioran y descomponen por sí solas si no se las consume. Por el contrario, el oro, la plata y los diamantes son cosas a las que el capricho o un acuerdo les ha fijado un valor que es superior a la necesidad que realmente se tiene de ellas para la subsistencia. Ahora bien, de las cosas que la naturaleza había provisto en común a los hombres, cada cual (como se ha dicho) tenía derecho a tantas de ellas como las que podía utilizar, y a la propiedad de todas aquellas en que intervenía su trabajo; todas las cosas a las que alcanzaba su laboriosidad, alterando el

estado en el que la naturaleza las había puesto, eran suyas. Quien recogía cien *bushels* de bellotas o de manzanas adquiriría, por ese hecho, la propiedad de ellas; en el momento que las recogió pasaron a ser bienes suyos. Únicamente debía preocuparse de consumirlas antes que se echasen a perder, de otro modo había tomado más de lo que le correspondía y robado a los demás. Verdaderamente era una estupidez y una falta de honestidad acaparar una cantidad mayor que la que se podía utilizar. Podía también hacer uso de los frutos recogidos regalándole a cualquier otro una parte de ellos, a fin de que no se echasen a perder inútilmente en su poder. Tampoco causaba daño alguno si hacía un trueque de ciruelas, que dentro de una semana se habrían podrido, por nueces, que se mantendrían comestibles un año entero. Ni dilapidaba los bienes comunes ni destruía lo que pertenecía a los demás, en tanto permitiera que se perdiesen vanamente en sus manos. Por otra parte, tampoco atropellaba el derecho de nadie si cedía sus nueces por un trozo de metal cuyo color le agradaba, o si entregaba sus ovejas a cambio de conchas marinas, o su lana por una piedra centelleante o un diamante que guardaría consigo por el resto de su vida; podía acumular tantos de esos bienes durables como quisiese, pues no se excedía de los límites justos de su derecho de propiedad por la magnitud de sus posesiones, sino cuando alguna de ellas parecía inútilmente en su poder. (V, 46).

### El dinero

Y así fue que se introdujo el uso del dinero, una cosa duradera que podía guardarse sin que se malograra, y que los hombres, de mutuo acuerdo, aceptarían a cambio de bienes verdaderamente útiles para la vida, aunque fuesen perecibles. (V, 47).

De la misma manera que los distintos grados de industriosisdad de los hombres hacían que éstos tuviesen posesiones en diferentes proporciones, la invención del dinero les dio la oportunidad de seguir adquiriendo y de aumentar sus bienes. Supongamos, por ejemplo, una isla sin posibilidad alguna de comercio con el resto del mundo, habitada sólo por un centenar de familias, pero en la que había ovejas, caballos y vacas, junto a otros animales útiles, frutos comestibles y tierra suficiente para producir granos en cantidad mil veces superior a la requerida por esa población y que, sin embargo, ninguno de los productos de la isla pudiese servir como dinero, por ser todos muy corrientes o perecibles. ¿Qué razón podría tener allí alguien para aumentar sus posesiones más allá de lo que su familia podría utilizar, y de lo que constituye un abundante suministro de provisiones para su consumo, ya sea en lo producido por su propia laboriosidad, o en aque-

llo que pudiese intercambiar por otros bienes perecibles o por artículos necesarios?

Si no existe algo que sea a la vez duradero y escaso y tan valioso como para ser atesorados, los hombres no se inclinarían a aumentar sus posesiones de tierras, aunque aquellas disponibles no pudiesen ser más fértiles o difícilmente pudiesen presentar menos obstáculos. Me pregunto, ¿qué valor tendrían para un hombre diez mil o cien mil acres de excelentes tierras, bien cultivadas y, además, provistas de abundante ganado, si ellas se encuentran en las regiones interiores de América, donde no existe la posibilidad de comerciar con otras partes del mundo y de ese modo obtener dinero de la venta de sus productos? Ni siquiera valdría la pena cercarlas, y veríamos que el hombre devolvería a la selvática comunidad de la Naturaleza todo lo que excediera a los suministros necesarios para su vida y la de su familia. (V, 48).

#### DE LA SOCIEDAD POLÍTICA O CIVIL

El hombre, según lo hemos ya demostrado, nace con un título a la perfecta libertad y al disfrute ilimitado de todos los derechos y privilegios de la ley de la naturaleza. Tiene, pues, por naturaleza, al igual que cualquier otro hombre que haya en el mundo, poder no sólo para defender su propiedad, es decir, su vida, su libertad y sus bienes, contra los atropellos y ataques de los otros hombres, sino que tiene también poder para juzgar y castigar con la muerte cuando la atrocidad del crimen, en su opinión, así lo exige. Sin embargo, debido a que una sociedad política no puede existir ni subsistir si no posee en sí misma poder para defender la propiedad, y, por tanto, para castigar las faltas de los miembros de esa sociedad, resulta que una sociedad política únicamente puede existir allí, y sólo allí, donde cada uno de los miembros ha renunciado a su poder natural poniéndolo en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que puede recurrir en demanda de protección a la ley establecida por esa sociedad. Así, al quedar excluido el juicio particular de cada uno de los miembros, la comunidad se convierte en árbitro mediante el establecimiento de reglas permanentes, imparciales e iguales para todas las partes; y, por intermedio de hombres autorizados por la comunidad para la ejecución de esas normas, resuelve todas las diferencias que puedan surgir entre los miembros de esa sociedad en cualquier asunto de derecho, y castiga los delitos que cualquier miembro haya cometido contra la sociedad, aplicando las penas que la ley establece. De ese modo resulta fácil discernir quiénes están reunidos en sociedad

política y quiénes no. Aquellos que se encuentran unidos formando un mismo cuerpo, y que poseen una ley común sancionada y un organismo judicial al cual recurrir, con autoridad para resolver las disputas entre ellos y castigar a los culpables, viven en sociedad civil los unos con los otros; empero, aquellos que no disponen de una instancia de apelación común, quiero decir, de una instancia de apelación en la tierra, aún permanecen en estado de naturaleza, y cada uno de ellos, a falta de otro juez, es juez y ejecutor por sí solo, lo que constituye como lo he manifestado anteriormente, el estado de naturaleza perfecto. (VII, 87).

El Estado, de esa manera, viene a disponer del poder para establecer qué castigo habrá de aplicarse a las diferentes transgresiones que considera merecen una sanción, cometidas por los miembros de la sociedad (este es el poder de hacer leyes); así como tiene el poder de castigar cualquier daño infligido a uno de sus miembros por alguien que no lo es (es decir, el poder de la guerra y de la paz). Y el objeto de esos poderes no es otro que la defensa de la propiedad de todos los miembros de esa sociedad, hasta donde sea posible. Pero aunque cada hombre que entra en sociedad renuncia a su poder de castigar, de acuerdo a su particular y propio juicio, los atropellos contra la ley de la Naturaleza, resulta que por el hecho mismo de haber entregado a la legislatura el poder de juzgar las ofensas, en todos aquellos casos en que se puede apelar al magistrado, ha puesto también su fuerza a disposición del Estado, concediéndole el derecho de emplearla cada vez que fuere necesario, para la ejecución de las sentencias dictadas por la comunidad; sentencias que, en efecto, son sus propios juicios, pues son dictadas por él mismo o por su representante. Allí se encuentra el origen del poder legislativo y del poder ejecutivo de la sociedad civil, a saber, el poder de juzgar, conforme a leyes establecidas, en qué grado se han de castigar las ofensas cuando éstas se cometen dentro del Estado; así como allí radica el poder de juzgar en determinadas ocasiones, sobre la base de las circunstancias presentes del hecho, en qué grado se han de vindicar los daños cometidos desde el exterior. En ambos casos, cuando ello es necesario, la sociedad civil puede emplear la fuerza de todos sus miembros. (VII, 88).

Por consiguiente, siempre que un número de hombres se une en sociedad renunciando cada uno de ellos a su poder para ejecutar la ley de la naturaleza, cediéndoselo a la comunidad, allí, y sólo allí, existe una sociedad civil o política. Y esto ocurre siempre que cierto número de hombres que vivían en el estado de naturaleza se unen en sociedad para formar un pueblo, un cuerpo político, bajo un gobierno supremo; o cuando alguien se asocia e incorpora a un gobierno ya establecido. Pues, con ello, un hombre autoriza a la sociedad o, lo que es lo mismo, a su poder legislativo, para

hacer leyes en su nombre, conforme lo exija el bien público de la sociedad, y para ejecutarlas cuando se necesite su ayuda (como sí se tratase de sus propias resoluciones). Eso es lo que saca a los hombres del estado de naturaleza y los coloca dentro de la sociedad civil, es decir, el hecho de establecer un juez en la tierra con autoridad para resolver todas las controversias y reparar los daños que pueda sufrir cualquiera de los miembros de esa sociedad. Ese juez es el poder legislativo, o lo son los magistrados que él mismo designe. Siempre que encontremos un cierto número de hombres que no obstante hallarse asociados entre sí no dispongan de ese poder decisivo al cual apelar, podemos decir que ellos permanecen viviendo en el estado de naturaleza. (VII, 89).

### CRÍTICA DE LA MONARQUÍA ABSOLUTA

De ahí que resulte evidente que la monarquía absoluta, a la que algunas personas consideran como el único gobierno del mundo, en realidad es incompatible con la sociedad civil y que, en consecuencia, no pueda ser considerada de ninguna manera como una forma de gobierno civil. Porque, en efecto, la finalidad de la sociedad civil es evitar y remediar los inconvenientes del estado de naturaleza que se producen necesariamente cuando cada hombre es juez de su propia causa, mediante el establecimiento de una autoridad conocida a la que cualquier miembro de dicha sociedad puede recurrir cuando sufre atropello o cuando se produce una controversia, y a la cual todos los miembros de la sociedad tengan la obligación de obedecer. Allí donde existen personas que no disponen de esa autoridad a la cual recurrir para que decida acerca de las diferencias surgidas entre ellas, esas personas se encuentran todavía viviendo en el estado de naturaleza. Y en esa misma situación se halla todo príncipe absoluto con respecto a todos aquellos que están sometidos a su dominio. (VII, 90).

Si se parte del supuesto de que ese príncipe absoluto reúne exclusivamente en sí mismo tanto el poder legislativo como el poder ejecutivo, no existe juez ni posibilidad de apelar a nadie con autoridad para decidir con justicia e imparcialidad y de cuya decisión pueda esperarse remedio y compensación contra cualquier atropello o daño que pudiera provenir del príncipe o de una orden suya. De manera que tal hombre, cualquiera sea el título que ostente, Zar, Gran Señor o el que sea, se encuentra tan en estado de naturaleza respecto de todos aquellos que se hallan bajo su dominio, como lo está respecto del resto del género humano. En efecto, allí donde existen dos hombres que carecen de una ley fija y de un juez común a quien apelar

en este mundo para que resuelva las controversias sobre derechos que surjan entre ellos, tales hombres permanecen en estado de naturaleza y bajo todos sus inconvenientes. La única lamentable diferencia para el súbdito, o mejor dicho para el esclavo del príncipe absoluto, es que en el estado de naturaleza ordinario él tiene la libertad para juzgar por sí mismo su derecho y para defenderlo con todo su poder; cuando, en cambio, su propiedad es atropellada por la voluntad y las órdenes de su monarca, no sólo no tiene a quien apelar, recurso que deben tener todos los que viven en sociedad, sino que, como si lo hubieran rebajado de su condición común de creatura racional, se le niega la libertad de juzgar su causa o de defender su derecho, y de ese modo queda expuesto a todas las miserias e inconvenientes que un hombre puede temer de quien, encontrándose sin restricciones en el estado de naturaleza, se ve además corrompido por la adulación e investido de poder. (VII, 91).

#### DEL COMIENZO DE LAS SOCIEDADES POLÍTICAS

Puesto que los hombres, como se ha dicho, son todos por naturaleza iguales e independientes, ninguno de ellos puede ser sacado de esa condición y sometido al poder político de otro sin que medie su propio consentimiento. Y este consentimiento se otorga mediante un convenio hecho con otros hombres de unirse y asociarse en una comunidad para vivir unos con otros de una manera cómoda, segura y pacífica en el disfrute tranquilo de sus propiedades, y para disponer de mayor seguridad contra cualquiera que no pertenezca a esa sociedad. Esto lo puede realizar un número cualquiera de personas, pues no perjudica la libertad de los demás que siguen estando, como lo estaban hasta entonces, en la libertad del estado de naturaleza. Una vez que determinado número de hombres ha acordado constituir una comunidad o gobierno, desde ese mismo momento quedan incorporados y forman un solo cuerpo político en el que la mayoría tiene el derecho de actuar y decidir por todos. (VIII, 95).

Pues siempre que cierto número de hombres establece una comunidad, mediante el consentimiento de cada individuo, la comunidad pasa a ser un cuerpo, con poder para actuar como tal, lo que sólo se logra por la voluntad y la decisión de la mayoría. En efecto, como lo que una comunidad hace no es sino lo que han consentido sus miembros individuales, y puesto que la comunidad es un cuerpo, en tanto cuerpo, entonces, debe moverse en alguna dirección. Siendo así, el cuerpo deberá moverse hacia donde lo impulse la fuerza mayor, y esa fuerza mayor es el consentimiento de la

mayoría; de lo contrario la comunidad no podría actuar o continuar siendo un solo cuerpo, que es a lo que cada uno de los individuos dio su consentimiento al ingresar en ella. Esa es la razón por la que todos los miembros de una comunidad están obligados a aceptar la resolución a que llega la mayoría. Y vemos, por eso, que en las asambleas investidas por leyes positivas para actuar, en las que la ley positiva no fija un número determinado para que lo puedan hacer, la resolución de la mayoría se acepta como resolución de los miembros de todos, y se entiende que todos quedan obligados, puesto que ella contiene (de acuerdo a la ley natural y de la razón) el poder de la totalidad. (VIII, 96).

Así, todos cuantos consienten en formar un cuerpo político bajo un gobierno se obligan a sí mismos ante los demás miembros de esa sociedad a someterse a la decisión de la mayoría y a aceptar las restricciones que de ella emanen. De otra manera nada significaría aquel pacto inicial por el cual todos se unen en una sociedad, y no habría tal pacto si cada uno permaneciese libre y sin más lazos que los que tenía anteriormente en el estado de naturaleza. Pues, ¿qué asomo habría de pacto o de nuevo compromiso si cada cual no quedase obligado a acatar las resoluciones de la sociedad, más allá de lo que a él le pareciese bien y de lo que hubiese realmente aceptado? De ser así dispondría de una libertad tan grande como la que tenía antes del pacto, o como la que tiene cualquier hombre en el estado de naturaleza, en el que puede someterse y aceptar los actos de la sociedad según a él le parezca. (VIII, 97).

Porque si insensatamente se rechaza el consentimiento de la mayoría como decisión de la totalidad y como fuente de restricción para cada uno de los miembros, entonces nada, salvo el consentimiento unánime, podría hacer de una resolución un acto de la totalidad. Pero es casi imposible que tal unanimidad pueda alguna vez alcanzarse si se consideran las enfermedades y el cuidado de los negocios que, incluso en sociedades muy inferiores en número a la de un Estado, mantienen a muchos forzosamente alejados de las asambleas públicas; lo mismo que si se piensa en la variedad de opiniones y en la disparidad de intereses que inevitablemente se dan en todo grupo de hombres. Pues, si el ingreso en una sociedad se realizase en esos términos, entonces sería como las ideas de Catón al teatro, quien entraba sólo para salir. Una constitución semejante haría que el poderoso *Leviatán* tuviese una existencia más breve que la de la más débil de las criaturas, y no le permitiría siquiera sobrevivir al día de su nacimiento, lo cual no cabe imaginar, pues resulta inconcebible que criaturas racionales anhelan unirse en sociedades, y las constituyan sólo para disolverlas. Porque cuando la mayoría no puede obligar a los demás miembros, la sociedad no puede actuar

como un cuerpo, y, por consiguiente, volverá a disolverse de inmediato. (VIII, 98).

En consecuencia, se entiende que quienes dejan el estado de naturaleza asociándose en una comunidad, entregan a la mayoría de la misma todo el poder necesario para alcanzar las finalidades para las cuales se unieron; a no ser que expresamente acuerden ponerlo en las manos de un número de personas mayor que el que forma la simple mayoría. Y ello es así por el simple hecho de haber acordado unirse en una sociedad política, no requiriéndose de otro pacto entre los individuos que ingresan o integran un Estado. Por tanto, lo que da inicio y realmente constituye una sociedad política cualquiera no es otra cosa que el consentimiento de cierto número de hombres libres capaces de formar una mayoría, para unirse e incorporarse a una comunidad de esa clase. Aquello, y solamente aquello, es lo que dio o puede dar comienzo en el mundo a cualquier gobierno legítimo. (VIII, 99).

Dos objeciones se plantean a esto:

La primera es que no existen ejemplos en la historia de un grupo de hombres, independientes e iguales entre sí, que se hayan juntado, iniciado y establecido un gobierno de esa manera.

La segunda es que resulta imposible, en términos de derecho, que los hombres hayan de hacer eso, porque habiendo nacido todos bajo un gobierno tienen que someterse al mismo y, por tanto, no se encuentran en libertad para constituir uno nuevo. (VIII, 100).

A la primera objeción se ha de responder lo siguiente: De ninguna manera debe extrañarnos que la historia nos cuente muy poco acerca de los hombres que vivieron en el estado de naturaleza. Tan pronto como las inconveniencias de esa condición, así como el anhelo y necesidad de una sociedad, llevaba a cierto número de ellos a juntarse, éstos inmediatamente se unían y se asociaban cuando su intención era la de permanecer juntos. Si no cabe suponer que los hombres hayan estado alguna vez en el estado de naturaleza, porque es muy poco lo que sabemos de ellos en ese estado, entonces tampoco podríamos suponer que los soldados de los ejércitos de Jerjes hubiesen sido niños alguna vez, ya que apenas escuchamos hablar de ellos hasta que fueron hombres y se incorporaron al ejército. Los gobiernos son en todas partes anteriores a los documentos, y rara vez se cultivan en un pueblo las letras antes de que una prolongada continuación de la sociedad civil les haya proporcionado a sus miembros seguridad, tranquilidad y abundancia por medio del desarrollo de otras artes más necesarias.



Sólo después comienzan a investigar la historia de sus fundadores, e indagan sobre los primeros tiempos cuando ya no quedan recuerdos de ellos en la memoria. A los Estados les ocurre lo mismo que a las personas individuales, que comúnmente desconocen los hechos de su propio nacimiento e infancia; y si algo saben de sus orígenes se lo deben a los relatos casuales que otros han dejado. Y los que tenemos de los inicios de algunos Estados, exceptuando el de los judíos, en el que Dios intervino directamente y que en nada favorece a la forma paternal de gobierno, son todos claros ejemplos de un comienzo como el que he mencionado o, al menos, presentan evidentes huellas del mismo. (VIII, 101).

No negaré que si indagamos en la historia los orígenes de los Estados descubriremos que éstos, por lo general, se hallaban bajo el gobierno y la administración de un solo hombre. Y me inclino a creer también que cuando una familia era lo suficientemente numerosa como para subsistir por sí sola, y permanecía completamente unida sin mezclarse con otras, como ocurre a menudo cuando hay tierra en abundancia y la población es escasa, el gobierno comúnmente comenzaba en el padre. Pues, como el padre tenía el mismo poder que los demás hombres, en virtud de la ley de la Naturaleza, para castigar del modo que juzgara conveniente cualquiera infracción a esa ley, podía ello castigar las transgresiones de sus hijos, aunque éstos fuesen ya hombres y no se encontrasen bajo su tutela; y es muy probable que los hijos se sometiesen al castigo del padre y que cada uno de ellos, en su oportunidad, se le uniese en contra del ofensor, otorgándole con ello poder para ejecutar su sentencia contra cualquier transgresión, lo que lo convertía, en efecto, en legislador y gobernante de todo lo que permanecía a su familia. El era el hombre en quien más podía confiarse; el afecto paternal garantizaba que bajo su cuidado sus propiedades e intereses estarían seguros, y la costumbre de obedecerle en su niñez hacía más fácil que se sometiesen a él que a cualquiera otro. Por tanto, si ellos debían tener a alguien que los gobernase, pues es difícil evitar el gobierno entre hombres que viven juntos, ¿quién más adecuado que el hombre que era su padre común, salvo que la negligencia, la crueldad, o algún otro defecto de la mente o del cuerpo, le inhabilitara para ello? Pero cuando el padre moría dejando a un heredero que por falta de edad, sabiduría, valor u otra cualidad, era menos apto para gobernar, o cuando varias familias se reunían y consentían en continuar juntas, no ha de dudarse que en tales situaciones empleaban su libertad natural para erigir a quien juzgaran ser más capaz y más idóneo para gobernar bien sobre ellos. Por eso es que los pueblos de América que vivían fuera del alcance de las espadas de la conquista y de la dominación expansiva de los dos grandes imperios de Perú y México, disfrutaban de su

propia libertad natural, aunque, *caeteris paribus*, generalmente prefirieran al heredero de su difunto rey; empero, si lo encontraban de alguna manera débil o incapaz, lo dejaban de lado y erigían como gobernante al hombre más fuerte y más valiente. (VIII, 105).

Así, pues, aunque al remontarnos a los documentos que dan cuenta del poblamiento del mundo y de la historia de las naciones encontramos, por lo general, que el gobierno está en manos de una sola persona, ello no refuta lo que yo he afirmado, a saber, que el comienzo de las sociedades políticas se funda en el consentimiento de los individuos para unirse y formar una sociedad, quienes, una vez así integrados, podían establecer la forma de gobierno que creyeran conveniente. Pero habiendo aquello dado ocasión a que los hombres se equivocaran y pensarán que el gobierno era por naturaleza monárquico, y que pertenecía al padre, no está de más que yo considere aquí por qué la gente, en un principio, escogió esa forma, a la cual quizás la preeminencia del padre pudo, en la primera constitución de algún Estado, haber dado origen, poniendo en un comienzo el poder en las manos de una sola persona; sin embargo, es evidente que la razón de que la forma de gobierno de una sola persona continuara no fue ninguna consideración o respeto por la autoridad paterna, puesto que todas las monarquías menores, es decir, casi todas las monarquías en sus primeros tiempos, han sido comúnmente, o al menos en ocasiones, electivas. (VIII, 106).

Vemos, entonces, cuán verosímil es que personas que eran naturalmente libres, y que por su propio consentimiento se sometieron al poder de su padre, o bien que procediendo de distintas familias se unieron para constituir un gobierno, pusiesen por lo general el poder en las manos de un solo hombre, prefiriendo estar bajo el mando de una sola persona, sin fijar limitaciones o reglamentaciones expresas a ese poder porque consideraban que la honestidad y prudencia del soberano les daba suficiente seguridad. Pero jamás imaginaron que la monarquía fuese *Jure Divino*, derecho del cual nunca se oyó hablar entre el género humano sino hasta que nos lo fue revelado por la divinidad en los últimos tiempos; tal como nunca admitieron que el poder paterno incluyese el derecho soberano ni que fuese el fundamento de todo gobierno. Siendo así, baste señalar que a la luz de lo que la historia puede mostrarnos, tenemos motivos para concluir que todos los comienzos pacíficos de los gobiernos se basan en el consentimiento del pueblo. Digo *pacíficos*, porque en otra parte tendré ocasión de referirme a la conquista, la que para algunos también constituye una manera de iniciar un gobierno. (VIII, 112).

La otra objeción que se hace contra la explicación que yo he dado del comienzo de las sociedades políticas es, a mi entender, la siguiente:

Puesto que todos los hombres nacen bajo un gobierno u otro, es imposible que alguna vez hayan tenido la libertad y la prerrogativa para unirse y dar comienzo a un nuevo gobierno, o que hayan sido capaces de establecer un gobierno ilegítimo.

Si ese fuere un argumento válido ¿cómo es que han existido, me pregunto entonces, tantas monarquías legítimas en el mundo? Porque así como nadie, según ese razonamiento, puede mostrarme un solo hombre, de la época que fuere, con libertad para dar inicio a una monarquía legítima, yo me comprometo a enseñarle diez hombres que simultáneamente tuvieron libertad para asociarse a comenzar un nuevo gobierno bajo la forma monárquica u otra. Con ello se demuestra que si una persona nació bajo el dominio de otra, puede disponer de tanta libertad como para tener derecho a gobernar a otros en un imperio nuevo y distinto de aquel en el que nació; por esa misma razón, cualquiera que nace bajo el dominio de otro hombre puede poseer esa libertad, pudiendo convertirse en soberano o súbdito en una sociedad política separada y distinta de la anterior. En consecuencia, en virtud del principio mismo que ellos esgrimen, o bien todos los hombres son libres, dondequiera que hayan nacido; o bien sólo podría existir un príncipe legítimo, un solo gobierno legítimo en el mundo. En ese caso no les queda más que indicarnos simplemente cuál es ese príncipe, y no dudo que cuando lo hayan hecho la humanidad entera estará de acuerdo en rendirle la obediencia debida. (VIII, 113).

Aunque bastaría como respuesta a los que plantean esa objeción la demostración de que ella presenta las mismas dificultades que enfrenta la de aquellos contra quienes la esgrimen, intentaré, no obstante, ir un poco más lejos en la revelación de las debilidades de esa argumentación.

Dicen ellos: *Todos los hombres nacen bajo un gobierno, y, en consecuencia, no pueden estar en libertad para iniciar uno nuevo. Todos nacen bajo el mando de un padre o de un príncipe, y, por tanto, se encuentran obligados a una sumisión y lealtad perpetuas.* Es evidente que el género humano nunca admitió ni tomó en consideración semejante sometimiento natural en el que habían nacido; sometiendo a uno o al otro que los ataba, sin haber dado su consentimiento, a seguir sometidos a ellos y a sus descendientes. (VIII, 114).

No existen ejemplos tan frecuentes en la historia, tanto sagrada como profana, como los de hombres que se apartaron y retiraron su obediencia de la jurisdicción bajo la cual nacieron, de la familia o de la comunidad en la que fueron criados, y establecieron nuevos gobiernos en otros lugares; de ellos surgieron todos esos pequeños Estados en el comienzo de los tiempos, los cuales continuamente se multiplicaban mientras había espa-

cio suficiente, hasta que el más fuerte o más afortunado devoraba al más débil; y los más poderosos, dividiéndose nuevamente, se disolvían en dominios menores. Todos ellos son testimonios en contra de la soberanía paternal, y claramente prueban que no fue el derecho natural de los padres, transmitido a sus herederos, lo que en un principio dio origen a los gobiernos; porque es imposible, sobre esa base, que hubiesen existido tantos reinos pequeños. Si los hombres no hubieran tenido libertad para separarse de sus familias y del gobierno, sea cual fuere el que allí se había establecido, e irse y formar Estados distintos y otros gobiernos según les pareciese, entonces sólo debería existir una única monarquía universal. (VIII, 115).

Esto es, por lo general, lo que ha ocasionado el error en esa materia. Los Estados no permiten que se desmembre una parte de su territorio, ni que éste sea ocupado por quienes no son miembros de su comunidad. Por ese motivo, normalmente el hijo no puede hacer uso de las posesiones de su padre si no lo hace bajo los mismos términos en que aquel se encontraba; es decir, debe formar parte de esa sociedad, con lo cual inmediatamente se somete al gobierno allí establecido, como cualquier otro súbdito de ese Estado. Así pues, como el consentimiento —que es lo único que hace a los hombres libres nacidos bajo un determinado gobierno ser miembros de ese Estado— lo dan separadamente, a medida que cada uno alcanza la mayoría de edad, y no lo dan conjuntamente en una multitud, la gente no advierte ese consentimiento; nadie piensa que lo ha dado ni que sea necesario darlo, y, por tanto, concluyen que se es súbdito de modo tan natural como se es hombre. (VIII, 117).

Puesto que los hombres, como se ha dicho, son naturalmente libres, no pudiendo someterse a un poder terrenal si no es por su propio consentimiento, habrá que examinar qué se entiende por declaración suficiente del consentimiento de un hombre a someterse a las leyes de un gobierno determinado. Existe una distinción común entre consentimiento expreso y consentimiento tácito, que atañe a nuestro caso actual. Nadie pone en duda que el consentimiento expreso de un hombre para ingresar a determinada sociedad lo convierte en un miembro cabal de la misma, en súbdito de ese gobierno. La dificultad estriba en determinar qué debe entenderse por consentimiento tácito y en qué medida obliga, es decir, hasta qué punto debe considerarse que un hombre ha dado su consentimiento, sometiéndose de ese modo a un gobierno, si ese consentimiento no ha sido expresado de manera alguna. Respecto a esto, yo digo que todo hombre que tiene una posesión o el usufructo de una parte del dominio territorial de un gobierno otorga con ello su consentimiento tácito, y está desde ese instante obligado a obedecer las leyes de dicho gobierno mientras disfrute de esas posesio-

nes, en las mismas condiciones que los demás súbditos; ya sea que esas posesiones sean tierras que han de pertenecerle a él y a sus herederos para siempre o que consistan en una vivienda alquilada por una semana, o bien que se trate simplemente del acto de viajar libremente por el camino real, pues, en efecto, ese consentimiento se otorga incluso por el mero hecho de vivir dentro del territorio de ese gobierno. (VIII, 119).

Para comprender esto mejor es conveniente tener presente que en el instante que un hombre se integra a un Estado, uniéndose a esa sociedad política, también anexiona y somete a la comunidad los bienes que ya posee y los que podrá adquirir, siempre que no pertenezcan ya a otro Estado. Por cierto, constituiría una contradicción manifiesta que alguien entrase en sociedad con otros con el objeto de defender y reglamentar la propiedad, y, sin embargo, supusiese que las tierras que posee, cuya propiedad ha de ser regulada por las leyes de la sociedad, deban quedar fuera de la jurisdicción de ese gobierno del cual él mismo, el propietario de la tierra, es súbdito. Así, por el acto mismo por el que una persona que antes era libre se une a un Estado cualquiera, une también a aquel sus posesiones que antes eran libres. De esa manera, ambos, persona y posesiones, se someten al gobierno y dominio de aquel Estado, mientras éste siga existiendo. Por eso, quien de ahí en adelante, sea por herencia, compra, autorización o por cualquiera otro modo, disfrute de unas tierras que ya se habían anexado y puesto bajo la autoridad del gobierno de ese Estado, debe ocuparlas conformándose a la condición a que se encuentran sujetas, vale decir, debe someterlas al gobierno del Estado bajo cuya jurisdicción se encuentra, en las mismas condiciones en que deben hacerlo los restantes súbditos. (VIII, 120).

Sin embargo, como el gobierno sólo tiene jurisdicción directa sobre la tierra, y ésta únicamente se extiende al propietario (antes que se haya incorporado realmente a la sociedad) en tanto viva en esas tierras y usufructúe de ellas, la obligación de someterse al gobierno, en virtud de ese usufructo, comienza y termina con el usufructo mismo. Por esa razón, desde el momento en que el propietario de la tierra, que no había dado más que su consentimiento tácito al gobierno, se deshace de ellas ya sea por donación, venta o de otro modo, queda en libertad de marcharse y de incorporarse a cualquier otro Estado, o puede ponerse de acuerdo con otros para iniciar un nuevo *in vacuis locis*, en cualquier parte del mundo que encuentre libre y sin dueño. En cambio, quien una vez consintió en ser miembro de un Estado, por medio de un acuerdo efectivo y una declaración expresa, se encuentra obligado necesariamente y para siempre a ser súbdito del mismo; queda obligado a permanecer inalterablemente en esa condición, no pudiendo volver a la libertad del estado, salvo que dicho gobierno se disuelva por una

calamidad, o que él deje de ser miembro de ese Estado por un decreto público. (VIII, 121).

#### DE LAS FINALIDADES DE LA SOCIEDAD POLÍTICA Y DEL GOBIERNO

Si en el estado de naturaleza el hombre es tan libre como se ha dicho, señor absoluto de su propia persona y de sus posesiones, igual al hombre más grande y súbdito de ninguno ¿por qué habría de renunciar a su libertad? ¿Por que habría de abandonar ese poder supremo y someterse a la autoridad y al gobierno de algún otro poder? La respuesta, obviamente, es que si bien en el estado de naturaleza el hombre posee ese derecho, el disfrute de dicho poder y de esa libertad es allí muy incierto, encontrándose permanentemente expuesto a ser atropellado por los demás. En efecto, siendo todos los hombres reyes como él, siendo todos iguales, y dado que la mayor parte de ellos no observan estrictamente las normas de la equidad y de la justicia, el disfrute de la propiedad en el estado de naturaleza es muy incierto, muy inseguro. Esa es la causa de que los hombres deseen abandonar tal condición que, si bien es de libertad, está llena de temores y de continuos peligros. No sin motivo ellos procuran salir de ese estado natural y están dispuestos a entrar en sociedad con otros que ya se habían asociado, o desean unirse para la defensa mutua de sus vidas, libertades y bienes, cosas todas a las que designo con el nombre genérico de *propiedad*. (IX, 123).

Por consiguiente, la mayor y principal finalidad que persiguen los hombres al reunirse en Estados, sometiéndose a un gobierno, es la protección de su propiedad, protección que es incompleta en el estado de naturaleza.

En primer lugar se necesita una ley establecida, fija y conocida, aceptada y aprobada por consenso general, que sirva de norma de lo justo y de lo injusto, y de medida común para la resolución de todas las controversias que se susciten entre los hombres. Aunque la ley natural es clara e inteligible para todas las criaturas racionales, los hombres, sin embargo, llevados por sus propios intereses, así como por su ignorancia de la misma por falta de estudio, tienden a no reconocerla como ley que los obliga cuando tienen que aplicarla en sus casos particulares. (IX, 124).

En segundo lugar, en el estado de naturaleza hace falta un juez conocido e imparcial con autoridad para decidir todas las diferencias, de acuerdo con la ley establecida. Como en el estado de naturaleza cada hombre es juez

y ejecutor de la ley natural, y puesto que los hombres son parciales cuando se trata de sí mismos, es muy posible que las pasiones y el rencor los lleven demasiado lejos, induciéndoles a tomar con excesivo celo sus propios casos, en tanto son proclives a mostrarse negligentes e indiferentes en los de los demás. (IX, 125).

Tercero, en el estado de naturaleza suele faltar un poder que respalde y sostenga la sentencia cuando ésta es justa, y que la ejecute debidamente. Por cierto, quienes han cometido un a injusticia y transgredido con ello la ley, rara vez se verán impedidos de mantener esa injusticia si disponen de la fuerza para hacerlo. La resistencia que ellos oponen hace peligroso muchas veces el castigo, pudiendo ser incluso destructivo para aquellos que intentan aplicarlo. (IX, 126).

Como los hombres se encuentran en una situación nociva mientras permanecen en el estado de naturaleza a pesar de todos los privilegios de que allí disfrutaban, se ven rápidamente impelidos a vivir en sociedad. Por eso, rara vez encontramos a cierto número de hombres viviendo juntos por algún tiempo en ese estado. Los inconvenientes a que están expuestos, debido al ejercicio irregular e incierto del poder que tiene cada cual para castigar los atropellos de que pueda ser objeto por parte de los demás, les lleva a refugiarse en las leyes establecidas por los gobiernos, buscando en ellas la preservación de sus propiedades. Es esto lo que los hace renunciar, de tan buena gana, a su poder individual de castigar, colocándolo en las manos de una persona elegida entre ellos para que lo ejerza conforme a las normas que establezca la comunidad, o aquellos que han sido autorizados por los miembros de la misma, de común acuerdo. Y ahí radica, pues, el derecho y el nacimiento de ambos poderes, el legislativo y el ejecutivo, y también el de los gobiernos y las sociedades políticas. (IX, 127).

Al entrar en sociedad los hombres renuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que tenían en el estado de naturaleza, y se lo entregan a la sociedad para que el poder legislativo disponga de ellos conforme lo requiera el bien de esa sociedad. Sin embargo, si se considera que el propósito exclusivo de cada uno de ellos es la mejor defensa de sus personas, libertades y propiedades (pues no se puede suponer que una criatura racional cambie deliberadamente su estado para ir hacia uno peor), no cabe imaginar que el poder de la sociedad, o que el poder instituido por los miembros de la misma, pueda extenderse más allá de lo requerido por el bien común; porque su obligación es la defensa de la propiedad de todos, tomando precauciones contra los tres defectos mencionados anteriormente que hacen la vida en el estado de naturaleza insegura e intranquila. Por esa razón, quienquiera que tenga en sus manos el poder legislativo o supremo

de un Estado, tiene la obligación de gobernar mediante leyes establecidas y permanentes, promulgadas y conocidas por la población, y no por medio de decretos extemporáneos. También debe proveer de jueces imparciales y rectos, quienes han de resolver las controversias de acuerdo a esas leyes. Y de emplear el poder de la comunidad, al interior del país, únicamente para la ejecución de esas leyes, y, en el exterior, para prevenir o exigir la reparación de los daños causados por extranjeros, y para defender a la comunidad de incursiones violentas o invasiones. Todo lo cual no tiene otra finalidad que lograr la paz, la seguridad y el bien de la población. (IX, 131).

#### DEL ÁMBITO DEL PODER LEGISLATIVO

Siendo la gran finalidad de los hombres al entrar en sociedad el disfrute de sus propiedades en paz y seguridad y constituyendo las leyes establecidas en esta sociedad el gran instrumento y medio para conseguirla, la ley primera y fundamental de todas las comunidades políticas es la del establecimiento del poder legislativo, al igual que la ley natural primera y básica, que debe regir incluso al poder de legislar, es la preservación de la sociedad y de cada uno de sus miembros (hasta donde lo permita el bien público). Este poder legislativo no sólo es el poder supremo de la comunidad, sino que es sagrado e inalterable en las manos en que la comunidad lo situó una vez. Ningún edicto de ningún otro organismo, esté redactado en la forma que lo esté y cualquiera que sea el poder que lo respalde, tiene la fuerza y la obligatoriedad de una ley, si no ha sido aprobada por el poder legislativo elegido y nombrado por el pueblo. Porque, sin esta aprobación la ley no podría tener la condición absolutamente necesaria para que lo sea, a saber, el consentimiento de la sociedad, puesto que nadie existe por encima de ella con poder para hacer leyes, sino mediante su consentimiento y con la autoridad que esa sociedad le ha otorgado. Por lo tanto, toda obediencia que uno puede estar obligado a cumplir por efecto de los lazos más solemnes se apoya en último término en este poder supremo, y está regida por las leyes que él dicta. Ningún juramento hecho a un poder extranjero cualquiera, ni a un poder interior subordinado puede liberar a ningún miembro de la sociedad de la obligación de obedecer al poder legislativo, cuando éste actúa de acuerdo a la función que tiene asignada. Tampoco pueden imponerle ninguna obediencia en contra de las leyes decretadas, no obligarle a ir más allá de lo que ellas estipulan. Porque es ridículo pensar que uno pueda estar obligado en último término a obedecer dentro de la sociedad a otro poder que no tenga en ella la autoridad suprema. (XI, 134).



El poder legislativo, ya sea que resida en una o más personas, tanto si es ejercido de manera ininterrumpida como si lo es a intervalos, permanece, a pesar de ser el supremo poder de la comunidad, sometido a las restricciones siguientes:

En primer lugar, no es ni puede ser un poder absolutamente arbitrario sobre las vidas y los bienes de las personas. No siendo sino el poder conjunto de todos los miembros de la sociedad, que se ha cedido a la persona o asamblea que legisla, no puede ser superior al que tenían esas mismas personas cuando vivían en estado de naturaleza, antes de entrar en sociedad, y al cual renunciaron en favor de la comunidad. Nadie puede transferir a otro poder superior al que él mismo posee, y nadie posee poder arbitrario absoluto sobre sí mismo, ni sobre ningún otro. Nadie tiene poder para destruir su propia vida ni para arrebatar a otra persona la vida y las propiedades. Nadie, según hemos demostrado, puede someterse al poder arbitrario de otro; y puesto que en el estado de naturaleza nadie disponía de poder arbitrario sobre la vida, la libertad o los bienes de otro, sino tan sólo el que la Naturaleza le daba para la propia preservación y la del resto de la humanidad, eso es todo lo que él da o puede ceder a la comunidad y, por intermedio de ésta, al poder legislativo. No puede pues el legislador sobrepasar ese poder que se le ha entregado. El poder del legislador llega únicamente hasta donde llega el bien público de la sociedad. Es un poder que no tiene otra finalidad que la preservación, y no puede por lo tanto poseer el derecho de matar, esclavizar o empobrecer deliberadamente a sus súbditos. Las obligaciones de la ley natural no cesan en la sociedad, sino que hay muchos casos en que se hacen más rigurosas en las leyes humanas, en las cuales se agregan a ellas sanciones explícitas para imponer su observancia. Así, la ley natural subsiste como norma eterna para todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que éstos dictan y por las que deben regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de las otras personas, que ser concordantes con la ley natural, es decir, con la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación. Siendo la ley fundamental de la naturaleza la conservación del género humano, ningún decreto humano contra ella puede tener validez. (XI, 135).

En segundo lugar, la autoridad suprema o poder legislativo no puede atribuirse la facultad de gobernar mediante decretos arbitrarios o circunstanciales, sino que está obligada a dispensar la justicia y a señalar los derechos de los súbditos mediante leyes fijas y promulgadas, aplicadas por jueces conocidos. Como la ley natural no es una ley escrita, y sólo puede encontrarse dentro de la mente de los hombres, no es fácil convencer de su error, allí donde no hay jueces establecidos, a quienes por apasionamiento

o por interés la tergiversan y la tuercen. Por esa razón, no sirve como debiera para señalar los derechos y defender las propiedades de quienes viven sometidos a ella, especialmente allí donde cada uno es al mismo tiempo juez, intérprete y ejecutor de ella, ni para aplicarla en un caso propio. Además, quien tiene de su parte el derecho no dispone por lo general sino de su propia fuerza, y ésta no es suficiente para defenderse a sí mismo de los atropellos y castigar a los delincuentes. Para evitar esos inconvenientes, que redundan en perjuicio de las propiedades de los hombres en el estado de naturaleza, los hombres se han unido en sociedades, pues de ese modo disponen de la fuerza reunida de toda la sociedad para asegurar y defender sus propiedades, y así es como pueden establecer normas fijas que las delimiten y que permitan a todos saber cuál es la suya. En vistas a este fin es que los hombres renuncian a su propio poder natural en favor de la sociedad en la que entran, y por eso la comunidad pone el poder legislativo en las manos que cree más apropiadas, encargándole que gobierne mediante leyes establecidas. De otro modo, su paz, su tranquilidad y sus propiedades seguirían en la misma incertidumbre que cuando estaban en el estado de naturaleza. (XI, 136).

El poder absoluto arbitrario o el gobernar sin leyes fijas establecidas no pueden ser compatibles con las finalidades de la sociedad y del gobierno. Los hombres no renuncian a la libertad del estado de naturaleza sino para proteger sus vidas, libertades y bienes, y para asegurarse la paz y la tranquilidad mediante normas establecidas de derecho y de propiedad. Es impensable que se propongan, aun si tuviesen poder para hacerlo, poner en manos de una o más personas un poder absoluto sobre sus personas y bienes, y otorgar al magistrado fuerza para que ponga en ejecución sobre ellos arbitrariamente los dictados de una voluntad sin límites. Esto significaría colocarse en una condición peor que la que tenían en el estado de naturaleza, ya que entonces disponían de la libertad de defender su derecho contra los atropellos de los demás, hallándose en términos de igualdad con respecto al empleo de la fuerza para mantener aquel derecho, tanto si éste era atacado por un hombre solamente como si lo era por una conjura de muchos. Suponiendo que se hubiesen entregado al poder arbitrario absoluto y a la voluntad de un legislador, se habrían desarmado a sí mismos, y habrían armado a aquel para convertirse en presas suyas cuando a él le pareciese. Frente al poder arbitrario de un solo hombre que tiene bajo su mando a cien mil, los demás quedan en peor situación que cuando cada uno estaba expuesto al poder arbitrario de cien mil hombres aislados, no teniendo seguridad de que quien dispone de semejante fuerza posee una voluntad mejor que la del resto de los hombres, aunque aquella fuerza sea cien mil

veces mayor que la de cualquiera de ellos. Cualquiera sea la forma de gobierno por la que se rija la comunidad, el poder soberano debe gobernar por medio de leyes promulgadas y conocidas, y no por decretos circunstanciales o por decisiones arbitrarias armando a un hombre, o a unos pocos, con el poder conjunto de una multitud, para que de ese modo pueda obligar a los demás a obedecer, según sus caprichos, los dictados exorbitantes e ilimitados de sus repentinas ocurrencias, o de su voluntad arbitraria y desconocida hasta ese momento, sin haber establecido norma alguna capaz de orientar y de justificar sus acciones. Todo el poder de que dispone el gobierno tiene por finalidad únicamente el bien de la sociedad, y no debe ser arbitrario o caprichoso, sino que debe ser ejercido por medio de leyes establecidas y promulgadas. De ese modo estará el pueblo en condiciones de conocer sus deberes, y vivirá seguro y a salvo dentro de los límites de la ley: los gobernantes, por su parte, se mantendrán dentro de los límites debidos, y el poder que tienen en sus manos no los tentará a emplearlo para otras finalidades, recurriendo a medidas que los miembros de la sociedad no conocen y que no habrían aceptado voluntariamente. (XI, 137).

En tercer lugar, el poder supremo no puede arrebatar ninguna parte de sus propiedades a ningún hombre sin su propio consentimiento. Siendo la protección de la propiedad la finalidad del gobierno, y la causa que llevó a los hombres a entrar en sociedad, se supone y se requiere que esos hombres tengan propiedades; de otro modo habría que suponer que los hombres, al entrar en la sociedad, perdían aquello que constituía la finalidad de tal asociación, lo cual es un absurdo demasiado grande para que alguien lo acepte. Por consiguiente, si los hombres, una vez dentro de la sociedad, pueden tener propiedades, poseerán un derecho a esos bienes, que por ley de la comunidad son suyos, por lo que nadie podrá arrebatarlos, en su totalidad o en parte, sin su propio consentimiento. Si no ocurre así, es como si no poseyesen en absoluto derecho de propiedad. Porque yo no tengo verdaderamente propiedad sobre aquello que otro puede quitarme cuando le plazca sin mi consentimiento. Por eso es un error pensar que el poder supremo o legislativo de una comunidad política puede hacer lo que se le antoje, y disponer arbitrariamente de los bienes de sus súbditos, o arrebatarles una parte de ellos si se le place. Esto no es muy de temer en gobiernos en que el poder legislativo lo detentan total o parcialmente asambleas variables, y cuyos miembros, una vez disuelta la asamblea, quedan sometidos a la ley común de su país, igual que los demás. En cambio, en los gobiernos en que el poder legislativo reside en una asamblea inamovible, siempre en ejercicio, o en un solo hombre, como sucede en las monarquías, existe siempre el peligro de que esos hombres terminen por creer que ellos

tienen intereses distintos de los del resto de la comunidad. En ese caso se verán tentados a acrecentar sus propias riquezas y poder, arrebatando al pueblo aquello que apetecen. Las propiedades de un hombre no están en absoluto seguras, aun cuando existan leyes buenas y justas que establezcan entre los distintos súbditos los límites de sus propiedades respectivas, si quien les manda tiene el poder de arrebatarse a cualquier particular la parte de su propiedad que le plazca, para usarla y disponer de ella según se le antoje. (XI, 138).

Es cierto que los gobiernos no pueden sostenerse sin grandes gastos, y es justo que quienes se benefician de su protección contribuyan a su mantenimiento, cada cual en proporción a sus recursos. Pero eso debe hacerse con el propio consentimiento de la mayoría, otorgando directamente por sus miembros, o por sus representantes elegidos. (XI, 140).

En cuarto lugar, el poder legislativo no puede transferir a otras manos el poder de hacer las leyes, ya que este poder lo tiene únicamente por delegación del pueblo. El pueblo es el único que puede determinar la forma de gobierno de la comunidad política, y eso lo hace al instituir el poder legislativo, y señalar en qué manos debe estar. Una vez que el pueblo ha dicho: “Nos sometemos a las normas y a ser gobernados por las leyes hechas por tales hombres, en tales formas”, nadie puede tratar ya de imponer sus leyes a los demás; ni el pueblo puede ser obligado por tales leyes, sino solamente por aquellas promulgadas por quienes ese pueblo ha autorizado y elegido para que legisle en su nombre. (XI, 141).

### SEPARACIÓN DE PODERES

El poder legislativo es aquel que tiene el derecho de señalar cómo debe emplearse la fuerza de la comunidad para la preservación de ella y de sus miembros; las leyes están destinadas a ser cumplidas de manera ininterrumpida, y tienen vigencia constante; pero para hacerlas se requiere escaso tiempo. Por lo tanto, no es necesario que el poder legislativo esté siempre en ejercicio. Además, sería una tentación demasiado fuerte para la debilidad humana, dada su tendencia a aferrarse al poder, confiar la tarea de ejecutar las leyes a las mismas personas que tienen el poder de hacerlas. Ello podría dar lugar a que eludiesen la obediencia a esas mismas leyes hechas por ellos, o que las redactasen y aplicasen de acuerdo con sus intereses particulares, llegando con ello a tener intereses distintos a los del resto de la comunidad, lo que es contrario a la finalidad de la sociedad y del gobierno. Por esta razón, en las comunidades políticas bien ordenadas, y en

las que se tiene en cuenta como es debido el bien de todos, el poder legislativo se pone en manos de varias personas que, debidamente reunidas, tienen por sí mismas o conjuntamente con otras el poder de hacer leyes, y una vez promulgadas se separan de nuevo los legisladores quedando ellos mismos sujetos a dichas leyes. Este procedimiento es un motivo poderoso para que los legisladores cuiden de hacer las leyes en vistas del bien público. (XII, 143).

Pero aunque las leyes se hacen de una vez y en un tiempo breve, ellas tienen una fuerza constante y duradera y requieren ser aplicadas de manera permanente. Es necesario, por lo tanto, que exista un poder siempre en ejercicio que cuide de la ejecución de las leyes mientras éstas se mantienen vigentes. Por esta razón, los poderes legislativo y ejecutivo frecuentemente se encuentran separados. (XII, 144).

En todos los casos, mientras subsiste el gobierno, el poder legislativo es el poder supremo, porque quien puede imponer leyes a otro necesita ser superior a éste. Puesto que el poder legislativo tiene el derecho de hacer leyes para todas las partes de la sociedad y para todos sus miembros, prescribiendo reglas para sus acciones y otorgando poder para su ejecución, necesariamente debe ser el poder supremo, y todos los demás poderes entregados a partes o a miembros de la sociedad deberán derivarse de él y quedarle subordinados. (XIII, 150). □