ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 36 PRIMAVERA 1989

Juan Linz y Arturo Valenzuela
Presidencialismo, Semi-Presidencialismo y Parlamentarismo

Mario Vargas Llosa en el Centro de Estudios Públicos

Robert Nozick
Igualdad, Envidia, Explotación y Temas Afines

Antony Flew
El Ideal Procusteano

Friedrich Hayek
El Atavismo de la Justicia Social

Gonzalo Parot
Empresa y Sociedad. Desafíos para el Futuro

Andrzej Walicki
Karl Marx como Filósofo de la Libertad

Jean Marie Benoist
Las Oportunidades de Europa

DOCUMENTO

Esteban Thomsen
Selección de Escritos de Herbert Spencer

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

PRESIDENCIALISMO, SEMIPRESIDENCIALISMO Y PARLAMENTARISMO*

Juan Linz**
Arturo Valenzuela***

Arturo Fontaine Talavera:

Tenemos la suerte de estar reunidos con dos expertos en el tema Parlamentarismo y Presidencialismo. Yo quiero agradecer en primer lugar a Oscar Godoy, Director del Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica, gracias a quien estas figuras están aquí en Chile.

Han participado en estos días en un seminario de gran relieve en que se han presentado ponencias académicas bastante acabadas sobre estos temas, y la idea ahora es discutir algunas cosas más en detalle, en una forma más suelta y en un ambiente más íntimo.

La Revista del CEP, *Estudios Públicos*, publicó el año 1985 un artículo extenso, un ensayo importante y pionero en este tema, de Arturo Valenzuela, en el que por primera vez se hacía un análisis desde el ángulo del parlamentarismo, de la inestabilidad o de la crisis de la democracia chilena.

Nosotros estamos acostumbrados a un enfoque en el cual —y que es el

*Mesa Redonda efectuada el día 24 de agosto en el Centro de Estudios Públicos. La edición fue realizada por Harald Beyer.

**Sterling Professor, Universidad de Yale; Profesor de Ciencia Política de la misma Universidad.

***Profesor Universidad de Georgetown; Director del Latin American Studies Program de la misma Universidad.

www.cepchile.cl

que ha primado— ha sido, justamente, la falta de autoridad del Presidente la que ha provocado la polarización *y* Jas tensiones. Y la novedad de ese artículo fue que precisamente establecía una correlación inversa, en la cual la polarización y la inestabilidad de los gobiernos presidenciales tenían que ver con el *poderío del* Presidente, o poderío aparente del Presidente, y con la falta de incentivos que a partir de cierto momento se le genera a los parlamentarios para apoyar al Presidente. Por el contrario, se crean incentivos para separarse de él en vista de la elección presidencial que se avecina, y en la cual no puede además ser contendor.

Yo tengo la impresión de que se está produciendo una oleada, similar a la que ocurrió con el liberalismo económico, que en un momento dado empezó a aparecer por distintos frentes y ya se ha extendido bastante por toda Latinoamérica. Algo parecido ha empezado a ocurrir con este tema. Creo que las dificultades de las democracias presidencialistas latinoamericanas, que contrastan con la situación en España, están poniendo este tema de relieve. En este seminario que organizó el Instituto de Ciencia Política en estos días, políticos bien diversos como Lagos, Allamand y Zaldívar coincidieron en la necesidad de una reforma drástica de la Constitución para encaminarse hacia un esquema de tipo parlamentario. Entonces, a mí me da la impresión de que estamos en presencia de un tema que puede ocupar la agenda política en los próximos años y ser punto de encuentro de gente de posiciones muy distintas, como Genaro Amagada, como Ángel Flisfisch, quienes han venido sosteniendo algo similar, Coloma se mostró abierto a la idea, en principio al menos. De manera que hay la impresión de que esto podría convertirse en un tema de discusión política importante. Hernán Larraín ha tenido una postura favorable a estas ideas desde hace un tiempo. Existe, entonces, una apertura desde distintos lados.

Creo que lo mejor sería partir en esta conversación con una breve exposición que va a hacer Arturo, sobre cómo ve él las cosas desde el ángulo chileno, las perspectivas o el enfoque que emerge del caso chileno. Luego don Juan Linz haría un análisis un poco más global, y espero que podamos hacer todas las preguntas y críticas posibles aprovechando este privilegio que es tenerlos aquí juntos en esta tarde.

Arturo Valenzuela:

Gracias. Yo tengo una ponencia escrita ahí, pero dado que el propósito es tener una conversación informal, creo que es preferible no apelar a un trabajo escrito y más estructurado. Quiero hacer solamente algunas reflexio-

www.cepchile.cl

nes. El trabajo al cual hizo mención Arturo, corresponde a uno que él me solicitó. Nos encontramos en el año 1984 y conversamos sobre lo que había sido mi estudio sobre el quiebre de la democracia en Chile, y me dijo: "mira, es necesario que se haga un trabajo sobre partidos políticos", y yo me puse a redactar este trabajo sobre partidos políticos chilenos en el marco de la crisis de la democracia en Chile, y menciono esto, porque de ese trabajo y del trabajo del quiebre de la democracia surgieron estas proposiciones para un gobierno parlamentario. O sea, no fue una situación donde yo tenía un prejuicio establecido en favor de un sistema parlamentario. Verdaderamente yo llegué al convencimiento de la necesidad de una reforma hacia un gobierno parlamentario después de hacer un estudio minucioso y profundo de lo que fue la realidad chilena y las dificultades que ha tenido la experiencia en el país.

O sea, en ese sentido es un trabajo de *Grounded Theory,* es decir, no es una situación en la que haya partido desde una concepción abstracta, sino que fue el resultado de observar los hechos políticos empíricos. Creo que también es el caso de Juan Linz por conversaciones que he tenido con él por mucho tiempo.

Juan Linz:

Por supuesto, comparando la situación italiana con un Partido Comunista con un 30% o más de los votos, percibido como antisistema, siendo por ello inelegible para participar en el poder, que logró ser perfectamente aislado durante mucho tiempo, con una coalición democrática que no quería tratos con él y sin poner en peligro el sistema. Sin embargo, en Argentina, con una posición parecida, el peronismo bajo Frondizzi Illia era un elemento indispensable como describe O'Donell en *El Juego Imposible;* nunca se podía llegar a ningún funcionamiento del sistema presidencial sin un pacto explícito, secreto con los peronistas. Ello generaba todos los líos de Frondizzi de que tenía, no tenía, la carta que venía de Madrid de Juan Domingo. Eso en Italia no hacía falta. Y en Argentina no se podía funcionar sin ello. Y aquello me hizo ver que la diferencia estaba en gran medida en el sistema adoptado, parlamentario an Italia, presidencial en Argentina.

Arturo Valenzuela:

Yo creo que existe una paradoja histórica extraordinaria que hay que poner en la mesa de inmediato. Y es que América Latina compra el modelo constitucional norteamericano de fines del siglo XVIII, porque, en el fondo,

www.cepchile.cl

era en realidad el único modelo republicano que valía la pena en ese momento. La Revolución Francesa había pasado ya al bonapartismo. Era la solución a las Repúblicas anteriores, como la veneciana, por ejemplo, que no tenía ningún impacto y a algunas ideas teóricas que circulaban. Pero, el modelo norteamericano ha funcionado bien en Estados Unidos —relativamente bien—, pero con diferencias extraordinarias con la realidad latinoamericana. Yo menciono esto, porque una de las cosas que siempre me dice la gente es, "¿pero cómo es posible que piensen en un sistema parlamentario para países como los nuestros que no coincide con nuestra idiosincrasia?". Entonces, a lo que voy, es que el sistema norteamericano creado en Filadelfia fue el que respondía a la realidad de ese entonces en Estados Unidos, que evoluciona en un país que tiene un sistema altamente federal, donde hay una autonomía extraordinaria de poderes políticos, funciona en un sistema donde hay una tradición de derecho común; donde la Corte Suprema es muy importante con toda la tradición del *Judicial Review*.

Hay muchos expertos que dicen que el sistema de dualidad de poderes, que es el que se crea en Filadelfia, el presidencialismo, no habría funcionado si no hubiese sido por el sistema del *Judicial Review*, que permite a la Corte Suprema declarar inconstitucional una acción del Presidente, una constitución del Parlamento. Pero no solamente eso, creo que esos son puntos fundamentales, pero no son los más importantes. Lo que sí es verdaderamente importante, es que la idiosincrasia latinoamericana, la verdadera idiosincrasia latinoamericana ha llevado a la creación de un sistema de partidos políticos de divisiones sociales mucho más parecidas a las que hay en Europa, que a la de los Estados Unidos.

Las escisiones sociales, como describo en el trabajo que publiqué en *Estudios Públicos*, surgen del problema religioso, del conflicto entre empleadores y trabajadores, también de problemas regionales, configurándose, ya en el siglo XIX, partidos políticos muy marcados, por ejemplo, por la lucha entre la Iglesia y Estado, que no son factores importantes en Estados Unidos por razones que no vale la pena entrar a explicar.

En el fondo, lo que ocurre es que en Iberoamérica se van configurando partidos, ya en el siglo XIX y que se acentúa mucho más en el siglo XX, parecidos a los partidos europeos, sobre todo en Chile. Este es el gran caso en ese sentido. Hay otros países latinoamericanos con sistemas más bien bipartidistas, pero también muy marcados por estos conflictos enormes del siglo XIX. En Estados Unidos, como bien sabemos, el sistema de partidos ha sido bipolar, los partidos son relativamente homogéneos y, en el fondo, no ha habido un gran conflicto y no son disciplinados.

Ahora, qué ha pasado con el Presidencialismo y éste es el punto fundamental a mi juicio. El Presidencialismo hay que definirlo como un

www.cepchile.cl

sistema que tiene doble soberanía. Es un sistema que tiene por un lado un Ejecutivo elegido popularmente por mayorías, aunque en la Constitución de Filadelfia en un comienzo no fue así, se elegía por un *Electoral College* bastante limitado, y por otro lado, un Parlamento también elegido popularmente. Por ello, siempre se han ido creando grandes conflictos, porque no hay una forma fundamental de dirimir el conflicto entre estos dos poderes. Y ése ha sido el drama de América Latina.

Ahora, en Estados Unidos, ¿cómo se ha resuelto esto en el fondo? Hasta la Segunda Guerra Mundial —yo he revisado algunos antecedentes— casi todos los Presidentes tenían mayoría de su propio partido en el Congreso, así es que este problema de las dualidades no era relevante. Y además, como los partidos son relativamente homogéneos, nunca se planteó esa grave disyuntiva, con la gran excepción, desde luego, de la Guerra Civil a mediados del siglo pasado.

Pero, ¿qué ha pasado en un país como Chile? Porque nuestra idiosincrasia es europea y no norteamericana, nunca hemos podido tener mayorías estables del Presidente en el Parlamento. Siempre ha habido una disyuntiva, y si vamos al siglo XIX vemos con claridad que el gran problema que se va suscitando desde 1850 en adelante es el conflicto entre el Ejecutivo y el Parlamento que lleva, a una cosa inédita y muy pintoresca de una guerra civil entre estos dos poderes. Yo creo que los historiadores marxistas, por ejemplo, que apuntan al conflicto del salitre y todo eso, en lo fundamental se equivocan; el gran drama de la guerra de 1891 es esta contienda enorme entre un Presidente que se sobredimensiona, que trata de crearlo todo en un período de solamente cinco años, porque ya le habían acortado el período. Hay una tradición muy fuerte antipresidencial en ese sentido en Chile. Ya en 1860 no se permitía que el Presidente fuera reelegido y se le dejaba solamente cinco años en el cargo. Hay una situación de rechazo en cierta medida en Chile a un presidencialismo demasiado exaltado, que se sobredimensiona, y que lleva, en el siglo pasado, a una guerra civil.

Arturo Fontaine Talavera:

Repecto de ese punto, hay un asunto interesante. En general los historiadores han planteado que Balmaceda es resistido por el Congreso, porque quiere ejercer la prerrogativa, que de hecho tienen los Presidentes en Chile durante ese período, que es imponer a su sucesor por la vía del control de los electores. De alguna manera, el sistema presidencialista funciona en Chile, en un período en que el Presidente elige a su sucesor. Desde el minuto que el

www.cepchile.cl

Presidente pierde esta facultad —no puede ser ni él, ni puede elegir a su sucesor—, se desarrolla esa dinámica de falta de incentivos para apoyarlo.

Arturo Valenzuela:

Bueno, este problema incluso viene desde antes, ¿por qué Montt no puede imponer a Varas? Porque se lo rechazan y las élites tienen que llegar a un acuerdo para escoger a un candidato de compromiso, que viene a ser el Presidente Pinto. Este problema viene de mucho antes. Ahora qué pasa con la famosa república parlamentaria. A mi juicio, la república parlamentaria no es sino un síntoma de la crisis del presidencialismo y responde directamente a esta guerra civil que hay en Chile. Y la república parlamentaria evoluciona como lo hace, precisamente para tratar de resolver este problema, de gran conflicto entre el Presidente y el Parlamento, de esta dualidad de soberanías. Es un período que, a mi juicio, habría que estudiarlo a fondo y no tenemos tiempo de entrar a calificarlo. Es un período que, creo, tiene una importancia bastante grande en la historia de Chile, es un período de gran modernización, de expansión de los partidos políticos. Es un período que hay que valorar: si comparamos a Chile con los otros países latinoamericanos, pero también con países europeos en ese entonces, constatamos que era una república relativamente democrática y relativamente moderna. Acordémonos de que en Europa, por lo general, los reyes podían todavía nombrar ministros sin consultar a los parlamentos hasta mucho después. El rey sueco por ejemplo, puede nombrar ministros hasta 1917 sin apelar al Parlamento. A lo que voy es que si miramos ese período en términos comparativos, es bastante notable dentro del contexto mundial de ese entonces. Pero recalquemos una cosa importante: no fue un parlamentarismo real. Fue un sistema presidencial que se estaba ajustando al conflicto de cómo resolver el problema éste, de doble soberanía pero no era un sistema parlamentario propiamente tal. Está mal calificado por dos razones fundamentales: 1) que en un sistema parlamentario el Ejecutivo es generado por el Parlamento y 2) el Ejecutivo en un sistema parlamentario puede disolver el Parlamento si no hay mayorías. En este caso no había ningún incentivo para la creación de mayorías. Y es más, el Presidente chileno de ese entonces, tenía que hacerle caso no solamente a las mayorías en la Cámara de Diputados, sino a las del Senado. Así es que si le cambiaban las mayorías por un lado, tenía que estar constantemente haciendo lo mismo con los ministerios.

Eso funciona, creo, relativamente bien, pero hace crisis por muchas razones; significa un gobierno que al final no puede innovar y se produce una crisis internacional muy fuerte que afecta a todos los países del mundo.

www.cepchile.cl

Recordemos que las crisis entre los años 20 y 30 derrumban los regímenes políticos y también los europeos, en forma bastante sustancial.

¿Cuál es el diagnóstico del sistema parlamentario en Chile? Brevemente, de que no estaba funcionando muy bien, pero la respuesta que se le dio a este problema, de disyuntiva entre el Parlamento y el Ejecutivo y hasta de doble soberanía, fue tratar de crear un sistema presidencial más fuerte, que es lo que se hace con la Constitución de 1925. Yo creo que no fue tan ilógico que en ese entonces, Alessandri y las elites políticas que estaban viendo cómo se podía mejorar este sistema caótico que era el parlamentarismo chileno, hubiesen pensado en tratar de reforzar al Presidente, porque los sistemas parlamentarios en otras partes del mundo en ese entonces no daban muy buenos ejemplos, además que no eran tantos. Era ciertamente, lógico en ese entonces porque los sistemas parlamentarios fuertes y estables corresponden, en gran medida, a una evolución de postguerra, y Juan me puede corregir si hay algunos casos en los que me equivoco.

Juan Linz:

Las monarquías constitucionales estables del norte de Europa, Benelux, Inglaterra, de la *Commonwealth* que son naciones que participan de una evolución importante.

Arturo Valenzuela:

Efectivamente, y ahí hay un problema: son países monárquicos. En todo caso, no se opta por tratar de evolucionar hacia un parlamentarismo real, sino por un presidencialismo más fuerte.

Ahora qué pasa, a mi juicio, con el presidencialismo y éste, el problema medular de nuestra conversación. Que el presidencialismo después del año 25 en Chile también está en continua crisis. ¿Por qué está en crisis continua? Por la sencilla observación de que el Presidente no puede contar con mayorías parlamentarias. Ahora ¿por qué no puede contar con mayorías parlamentarias? Porque Chile es un país que, especialmente después de 1930 cuando se afianza el sistema de partidos políticos, tiene un sistema multipartidista. Y no es solamente un sistema multipartidista —muy al estilo del sur de Europa—, sino que también muy polarizado. O sea, en ese sentido hay distintas concepciones fundamentales de la sociedad. Está dividida en tres; eso lo conocemos todos. Eso, unido al simple hecho de que no se pueden elegir Presidentes de

www.cepchile.cl

mayoría, significa que estamos hablando de doble minoría. El Presidente era minoritario y también tenía minoría en el Parlamento y no podía ser reelegido. Entonces al no ser reelegido, todos los incentivos políticos del sistema no eran para darle apoyo al Presidente y crear coaliciones necesarias para gobernar, sino todo lo contrario; se elegía un Presidente por definición con una coalición o anterior a la elección o, una coalición que se estructuraba en el Parlamento. Después de la elección se iban todos los partidos por separado. Pero esa coalición que elegía el Presidente, o la que ratificaba el Presidente en el Parlamento, no le daba garantías de estabilidad de gobierno. Todo lo contrario, al primer o al segundo año, después de que ya habían disfrutado los partidos de algunos ministerios, la lógica política era entrar en guerra en contra de su Presidente. Y no solamente una lógica de los partidos contrarios de la coalición, o los otros partidos de la coalición, sino que también del mismo partido del Presidente. Los dirigentes del mismo partido se dan cuenta de que les conviene, para poder estructurar las coaliciones posteriores, entrar en conflicto con el Presidente, descalificarlo, especialmente cuando hay problemas muy serios en la sociedad.

Tenemos entonces un cuadro de cierta ingobernabilidad. El momento más dramático es, desde luego, el quiebre del sistema chileno en el año 73. Ahí tenemos un caso clásico de situación imposible. Es elegido un Presidente con un 36% de la votación, que no tiene mayoría para ser elegido, donde el Parlamento tiene que elegirlo, o sea, una coalición de partidos, donde se firman ciertos acuerdos, pero no hay ninguna garantía de que éstos sean suscritos por todo el período constitucional del Presidente, y no lo son, como todos lo sabemos. Llega un momento en que la Democracia Cristiana le sustrae el apoyo al Presidente, y nos quedamos cazados con este Presidente hasta el año 76. Como ha estado cazado Brasil con un Sarney, que ni siquiera fue elegido; como ha estado cazado Argentina con Alfonsín, cuyo poder se desgastó; como ha estado cazado el Perú con Alan García. Es un drama. Y no hay ninguna, ninguna posibilidad de corrección. En Chile todos esperamos el año 73, que la elección de marzo iba a dar la corrección necesaria, con unos pidiendo 2/3 del Parlamento para poder enjuiciar políticamente al Presidente, y los otros esperando poder mantener su mayoría. Y se quedaron unos, con 40% y los otros con 45% y no hay resolución del problema. Hay una serie de dimensiones que van más allá de esto. Por qué los Presidentes actúan de esta forma. Siempre en Chile, los Presidentes trataron de imponer con su tercio, con su exposición de minoría, las utopías. Hay algo en el presidencialismo que lleva al Presidente a pensar de que en seis años tenemos que afianzar para el futuro, para la historia, nuestro mandato. Y no solamente eso, sino que tenemos que crear las condiciones para que nuestro partido logre, para romper los tres tercios, crear una mayoría. Llega Frei y cree que va a crear una

www.cepchile.cl

mayoría en seis años, usando al Ejecutivo. Llega Allende y cree que va a crear una mayoría en seis años, usando al Ejecutivo.

Si ustedes leyeron mi trabajo, en él yo analizo en cierta medida las razones de que el sistema presidencial chileno durara tanto tiempo teniendo esta característica de multipartidismo. Básicamente, porque antes de los años 60 había algunos partidos de centro que estaban dispuestos a colaborar con un lado o con otro. Principalmente, es el Partido Radical con sus posibilidades de negociación a los dos lados el que permite un cierto colchón a este sistema. Pero eso se comienza a quebrar y eleva el riesgo. Además, algo que me recordó Genaro Amagada, y que en realidad no lo había considerado, es que los Presidentes radicales llegan a serlo porque muere el antecesor. Sólo hay un Presidente radical elegido sin que haya muerto el antecesor. Entonces cuando fallece el Presidente, todo el mundo vota por su partido.

Tenemos una crisis. De manera que lo que hemos propuesto nosotros a base de estos estudios, y Juan lo ha estudiado profundamente en otros contextos, es que Chile debiera pensar seriamente en un sistema que sea congruente con su idiosincrasia. Chile es una sociedad con un sistema multipartidario que no va a cambiar; es una gran ilusión pensar que uno pueda cambiarlo en un tiempo breve. Se requiere un sistema político capaz de concertar la necesaria unidad para gobernar y no encajar al país en un cuadro de inflexibilidad que en el siglo XIX llevó a una guerra civil y que en el siglo XX llevó a un golpe de Estado.

Arturo Fontaine Talavera:

Yo no quiero hacer una presentación muy extensa; solamente decir que el Profesor Linz acaba de ser nombrado *Sterling Professor,* una de las principales cátedras de la Universidad de Yale, y probablemente la más prestigiada en Ciencia Política en todos los Estados Unidos. La tuvo el Profesor Dahl, y eso agrega un nuevo motivo de alegría de que esté con nosotros.

Juan Linz:

Bueno, yo hablo como español, que ha vivido la transición a la democracia en España y la experiencia de nuestra Constitución, que pronto va a cumplir once años en nuestra democracia, que nació el 77 y que ha demostrado su estabilidad en situaciones muy difíciles. No tenemos que olvidar que España ha tenido un problema y tiene todavía un problema latente

www.cepchile.cl

en el país vasco en alguna medida, de gente que pone en duda la unidad de España y el Estado español. Cosa que ustedes no tienen como peligro y como amenaza. Quiere decir que este sistema ha soportado muchas cosas y ha sido consensuado con los españoles.

Qué lecciones podemos tomar del problema del presidencialismo en un país multipartido. Bajo un sistema presidencial de primera vuelta, se puede producir un Presidente minoritario que tenga en un juego de suma cero la situación de que más del 60% de los votantes quedan sin representación en el poder, porque el poder pasa al que tenga la pluralidad mayor, como el caso de Allende o como el caso de Alessandri por lo que me han dicho, con un 31%. Ese es el primer problema. Segundo problema: para ganar la mayoría, ahora con un sistema de segunda vuelta se tienen que hacer amplias coaliciones. Eso parece como si creara una condición de apoyo amplio en el país.

Pero veamos la realidad: un candidato en las elecciones del año noventa y tantos de izquierda, supongamos un socialista moderado, sensato, socialdemócrata, no puede presentarse a una campaña presidencial frente a un candidato de centro, con apoyo de centro-derecha, sin tener los votos de los comunistas.

Un candidato de centro-derecha, sensato también, tiene que buscar apoyos en extremos que quizás de otra forma no buscaría. Se acusarán mutuamente de vendido, controlado o manejado por los comunistas. El resultado es una polarización, pero además un problema gravísimo: no se puede presentar cada uno con su propia personalidad.

En el sistema político español del 77 el señor Felipe González tenía que quitarle votos al Partido Comunista y no necesitaba aparecer para nada en un frente popular. Podía tener su propia personalidad, y los comunistas quedarse en su 9% y ahí estaban, después han quedado reducidos al 3 ó 4%.

La derecha reformista de Suárez, por su parte, porque, en fin de cuentas, es de centro-derecha, no tenía por qué identificarse en aquel momento crítico con una derecha que para una parte del electorado aparecía como continuista con el franquismo, que luego no lo fue. El liderazgo de Manuel Fraga ha llevado a la derecha española —los franquistas— a la democracia y al régimen que todos compartimos ahora, y es ahora el líder de la oposición. Eso no hubiese sido posible bajo un sistema presidencial, porque hubiese tenido que armarse una coalición de derecha que incluyese más o menos a todo el franquismo reformista y el no tan reformista y una coalición de frente popular representado por personas moderadas del centro, que después fueron líderes de la UCD y participaron en los gobiernos de la UCD, y todos los nacionalismos periféricos. Ello hubiese constituido la polarización de la sociedad española.

Adolfo Suárez pudo definirse ante Manuel Fraga, y las distintas

www.cepchile.cl

fuerzas políticas aparecieron frente a los electores el 77, cada una con su propia personalidad, aislando a las otras, y compitiendo entre sí por el centro. Con lo cual, las dos grandes fuerzas políticas de la transición llegaron a ser la UCD y el Partido Socialista sin compromisos con fuerzas que para un sector u otro de la sociedad española parecían inaceptables. Eso no se puede producir en Chile en éstas o en las otras elecciones presidenciales.

Segundo carácter del sistema presidencial es que el Presidente obtiene los votos a título personal y forma un gobierno de secretarios, no como en el parlamentario en que se compromete a los líderes, las bases y los parlamentarios de su partido a sostener ese gobierno, los cuales pueden abandonarlo, pero a riesgo de disolución del Parlamento y llamado a nuevas elecciones en las que pueden jugarse el escaño, cosa que tienen que pensar dos veces, o llamado a ver formarse una coalición alternativa que asuma al poder. En un régimen parlamentario se comprometen a apoyar al que eligen como jefe del gobierno en la formación de la coalición de gobierno.

En un sistema presidencial, el Presidente forma un gabinete de sus leales, de algunos tecnócratas, y los partidos guardan su pequeña personalidad y su independencia y están dispuestos en las primeras elecciones legislativas a presentar cada uno su programa, en lugar del Presidente que eligieron. Al poco tiempo, al año, un año antes de las elecciones o incluso antes, empiezan a adoptar una postura distinta del Presidente. Es decir, la solidaridad y el compromiso para el gobierno de los partidos no existe. En el sistema presidencial los partidos pueden ser irresponsables ante el gobierno del país, pueden desentenderse y dejar solo al Presidente como en el caso de Sarney, en Brasil. Como consecuencia de esto, puede surgir una personalidad independiente de los partidos que no está rodeado de un equipo, que no tiene representación, y compenetración en el país a través de alcaldes, de concejales, de gobiernos regionales, en el caso español, y de un grupo parlamentario fuerte, sino que sea una persona atractiva, como un actual candidato a la Presidencia en Brasil, que surge de la nada y que puede llegar al poder sin tener ninguna base de apoyo real para gobernar. Un Cárter en Estados Unidos, un Janio Quadros y los líderes populistas que hemos visto en muchos países hispanoamericanos y esto, naturalmente, tampoco es un buen sistema. Y lo que es más interesante es que en un sistema presidencial todas las grandes figuras de los partidos, de cada partido, e incluso dentro de cada partido, si hay tendencias dentro de él, están enfrentadas entre sí para competir por un solo puesto, que es el de Presidente. Además, el enfrentamiento ocurre en el curso de cinco, diez u ocho años o, en fin, según la duración de los períodos presidenciales y la posibilidad o no de reelección, pero sólo uno o dos de ellos pueden aspirar a gobernar.

En un sistema parlamentario todos los líderes importantes tienen una

www.cepchile.cl

oportunidad de formar un gobierno por un tiempo razonable si encuentran la capacidad de formar una coalición o si ellos tienen la mayoría absoluta —cosa muy rara en las democracias— para gobernar y, se puede además formar coaliciones alternativas para determinados programas de gobierno. El caso clásico es Bélgica, donde para una política económica de tipo liberal de mercado se puede formar una coalición cristiano-demócrata-liberal.

Para una política de tipo social progresista se puede, a veces, formar una coalición socialista-cristiano-demócrata. Para una política más o menos laica, se puede formar una coalición liberal-socialista, es decir, hay diferentes alternativas para resolver distintos problemas, de forma de conseguir el máximo de consenso.

En Chile, veo una situación en la que la derecha chilena, por ejemplo, para competir por la presidencia necesitaría en la segunda vuelta el apoyo de un sector de centro importante. Porque si no, el frente de izquierda es seguro que ganará la presidencia. Esa coalición por una serie de razones históricas en las que no voy a entrar, en las que quizás me equivoque, en un futuro más o menos inmediato no va a ser fácil.

En un sistema parlamentario, para resolver determinados problemas, la Democracia Cristiana u otros grupos en el centro pueden operar con una figura política importante de la derecha, que puede que no logre ser el Primer Ministro la primera vez, sino un Vicepresidente en el gobierno. La derecha puede también participar con algunos ministros. En fin, hay posibilidades de que todos los participantes puedan jugar y tengan una mínima probabilidad en el curso de diez años, de tener una participación en el poder. Y por otro lado, no obliga a nadie a ir unido, frente a la opinión pública y de antemano y permanentemente por cinco años, con gente con la que en el fondo no se siente a gusto.

Por lo tanto, basta con que se sienta a gusto para resolver un determinado problema. En este momento, los comunistas y los neodemocráticos en Grecia se encuentran no a gusto, porque es un matrimonio de pura conveniencia para crear una situación en que el señor Papandreu y el Partido Socialista y su corrupción y sus problemas se pongan sobre el tapete y se liquide una situación hegemónica hasta cierto punto indeseable a la que había llegado el señor Papandreu. Ese tipo de coalición no se podría hacer más que en un sistema parlamentario.

Es decir, coaliciones puntuales para resolver problemas, y eso sucede en el parlamentarismo. Segundo, el enfrentamiento duro entre líderes que en el fondo tienen más en común que diferencias, que están en el mismo espectro del centro moderado y constructivo del arco democrático, es casi inevitable en un sistema presidencial, es decir, que los que pueden unirse hoy para una

www.cepchile.cl

determinada política, el día de mañana muy pronto tienen que empezar a distinguirse y separarse, porque van a competir por la presidencia.

En un sistema parlamentario los dos compiten por los votos, pero esos votos no van a ser suficientes para tener todo el poder, sino que tienen que prever que aunque hoy compitan, mañana van a tener que formar un gobierno de coalición o una tolerancia parlamentaria de un gobierno minoritario con pluralidad. Es decir, que como señala Lijhart aplicando muy bien un modelo teórico más amplio de democracias mayoritarias y de democracias consensúales, el sistema parlamentario favorece y facilita el consenso, salvo en el caso de que sea un sistema bipartidario con una gran masa de electores en el centro, donde cualquier colaboración con los extremos, McGovern con la izquierda o Goldwater con las posiciones que se percibían como más de derecha, quita votos en el centro. Pero un sistema bipartidista centrífugo y no ideologizado, no conflictivo, no polarizado puede que funcione como en Estados Unidos. Pero en un sistema de multipartido con partidos en los extremos, como el caso chileno, obliga a crear coaliciones para elegir al Presidente que luego no tienen capacidad de gobernar.

Se habla mucho de la falta de liderazgo en el sistema parlamentario, y veo que la experiencia de un Adenauer, de un De Gasperi, de un Palme, de un Brandt, de un Schmidt, de una Thatcher son casos de países con multipartidos, también España con Felipe González, que han producido liderazgos. Este liderazgo produce estabilidad de gobierno, pues hay dos formas de inestabilidad de gobierno: hay inestabilidad de gabinetes, pero que no significa inestabilidad de las coaliciones o de los partidos en el poder, ni siquiera en el número de personas, es decir, si uno ve en Italia ¿cuántos gobiernos ha habido?, muchos; ¿cuántos Presidentes de gobierno?, muy pocos, ¿cuántos puestos de ministros a cubrir?, muchos, pero ¿cuántas personas han sido ministros?, ¿cuántas veces la misma persona ha sido de uno y otro gabinete, ministro en el mismo campo?, ¿cuántas veces el mismo partido ha ocupado durante todo el tiempo determinados ministerios? El grado de continuidad y acumulación de experiencia política en los ministros del Parlamentarismo es muy superior a la de los ministros que son personas de confianza de un Presidente.

Eso por lo tanto crea una auténtica estructura de partidos. En Hispanoamérica se habla mucho de la dignidad, de la falta de liderazgo, de la falta de disciplina de los partidos, pero el problema es que para llegar a ser Presidente, es mejor ser gobernador de Sao Paulo o de Río, que ser líder parlamentario de un partido. Por ello, la carrera política no se hace en los parlamentos en muchísimos casos y los partidos no tienen necesidad de ser disciplinados y de ser responsables, porque no obtienen ningún beneficio de apoyar una política de un Presidente que puede ser impopular —en Hispanoa-

www.cepchile.cl

mérica se necesitan todos los días políticas impopulares—, y por lo tanto, la tentación de los partidos en el Congreso y en la calle es separarse del Presidente que han elegido. Es decir, hablamos de la falta de partidos adecuados, pero nos olvidamos que ello es, en grandísima medida, el resultado del sistema presidencial. Es más, ¿cómo consigue un Presidente en Brasil o en otro país, no en Chile, tener apoyo? Convenciendo a determinados diputados y ahí viene todo el constante transfuguismo de diputados, y convencerles cómo: con pequeñas ventajas para sus electores y con una política de tipo clientelístico, en lugar de una política de programa de gobierno.

Esos son factores decisivos, luego habría que analizar muchos otros aspectos; el sistema de no reelección elimina a un líder que ha demostrado su capacidad de poder seguir gobernando. Ya Arturo señaló como líderes gastados tienen que aguantar su mandato, como Alan García, cuando ya nadie tiene confianza en ellos, porque si no, se rompe la legitimidad constitucional. También ocurre que líderes no tienen esperanza de volver y de participar, y los líderes derrotados de la oposición quedan descalificados en cierto sentido, como tales. En Estados Unidos los candidatos a la presidencia, una vez que han perdido la campaña, ya no son líderes de su partido, desaprovechándose personalidades y capacidades políticas de una manera terrible, cuando hay que aprovecharlas. Cuando hay un líder capaz, por qué no dejarle gobernar el tiempo que el país y los partidos quieran.

Además el sistema parlamentario fomenta hoy líderes que tienen una doble calidad: el partido tiene que encontrar un líder que pueda ganar elecciones porque los votantes mientras menos ideológicos son, cuando menos vinculados están a sus posiciones de clase, más buscan a una persona que pueda ser Jefe de Gobierno, y rechazan a un líder que no puede serlo en su opinión. Pero no pueden hacerlo más que votando por el partido para que esa persona llegue al poder. Así el partido tiene interés en tener un líder con atractivo, pero este líder carismático también da fuerza a un partido para que le dé apoyo en el Parlamento, y los ciudadanos tienen que comprométese a apoyar a ese partido para que llegue al poder el líder que ellos quieren.

Hay, por lo tanto, una relación que va de arriba a abajo y de abajo a arriba entre la sociedad, los partidos y el líder. Mientras que en el sistema presidencial puede surgir una relación directa de los ciudadanos con el líder sin un partido por medio o partidos que no tengan realmente líderes capaces y responsables, pero que tienen por razones ideológicas o por razones de clase o lo que sea, una base electoral, pero que nunca tienen que demostrar que tienen alguien capaz de gobernar. El modelo schumpeteriano de la democracia como una opción por el gobierno desaparece en gran medida en el sistema presidencial. Además la tentación, dada la debilidad del Presidente, producto de la forma cómo se ha practicado en Hispanoamérica el sistema presidencial ha

www.cepchile.cl

sido darle más y más poderes formales, sin los apoyos políticos, sociales y reales. Y, por lo tanto, se ha roto con el modelo liberal auténtico de separación de poderes. Es decir, con estados de excepción, con poder de Decreto Ley, con una serie de poderes en el Ejecutivo que merman el poder del Legislativo y que abandonan totalmente el modelo norteamericano de separación de poderes. Es un sistema presidencial de subdivisión de poderes falseados por la necesidad de gobernar. Pero al mismo tiempo, la paradoja del sistema presidencial es que, por un lado, el ciudadano —el hombre de la calle— busca un mesías que realmente salve al país, al cual se le da todo el poder, que es toda la esperanza —el señor Menem en este momento—, pero por otro lado hay toda una especie de miedo a esa persona, y entonces deriva la no reelección y una serie de trabas. Por ejemplo, aquello tan ridículo de que para viajar al extranjero tiene que tener permiso de la Cámara y se pueden unir partidos totalmente contradictorios y no permitirle viajar para demostrar su poder, como ha sucedido en alguna ocasión en Chile, según me han contado. Finalmente, es una guerrilla entre los poderes y una mezcla de mesianismo, de poder concentrado, de acumulación de poder, de vacío, de auténtico apoyo una vez elegido y de debilidad por lo tanto, y de suspicacia frente al peligro del continuismo, de sospecha frente a la intención del Presidente de nombrar su sucesor. Ello lleva a dos cosas: que el Presidente trata de destruir a sus posibles sucesores de antemano, o sus posibles sucesores tratan de desidentificarse del Presidente a tiempo, buscando apoyos en el partido del Presidente, como ha pasado con el señor Lusinchi, Presidente de Venezuela, Acción Democrática, y el señor Carlos Andrés Pérez. En fin, toda una serie de dinámicas que no son simplemente consecuencia de la mala calidad, de la ambición o de la sicología de las personas que es lo que a veces se piensa, sino que son problemas estructurales.

Pregunta:

En realidad, si queremos ser prácticos para comenzar a pensar en alguna factibilidad futura de cualquier solución tenemos que tener en cuenta ese protagonista que no existe en los ejemplos europeos y que está muy presente en la tradición latinoamericana y les pido a los dos que me señalen ventajas o desventajas para la intervención militar en cualquiera de los dos sistemas.

Arturo Valenzuela:

Una primera reflexión podría ser que, en parte, los regímenes militares se han configurado en América Latina y han pasado a ser actores importan-

www.cepchile.cl

tes en el juego político latinoamericano precisamente por esta crisis que existe en las instituciones. El caso de Ecuador recientemente es pintoresco en el que el conflicto tan serio entre Parlamento y Presidente por fin lleva a que unos militares capturen al Presidente, secuestren al Presidente. Lo que quiero recalcar es que el militarismo en cierta medida también es un síntoma del fracaso del presidencialismo. Si no hay ninguna fuerza para dirimir estos conflictos que existen, entonces los militares dicen "nosotros somos los que vamos a arbitrar" con todo el tono de arbitraje de los militares; en un sistema parlamentario lo hace el Presidente o la Corte Constitucional.

Otro punto muy breve; creo que en América Latina es cierto que los militares te van a decir "¿cómo vamos a aceptar esta cosa parlamentaria? Somos todos presidencialistas, porque creemos en la autoridad". Si se dieran cuenta que el presidencialismo latinoamericano ha sido enormemente débil y que el problema ha sido, justamente, el presidencialismo, cambiarían un poco de opinión. En cierta medida, los golpes de Estado han sido en contra de Presidentes que han fracasado, pero no porque sean demasiado fuertes. En todo caso, concuerdo de que es un problema.

Pregunta:

Pero en Chile, el militarismo ha surgido justamente por el fracaso en la época parlamentaria, como el rechazo a los descuidos que hayan tenido el Presidente parlamentario y el mismo régimen hacia el Ejército.

Arturo Valenzuela:

Estoy de acuerdo con eso, pero quiero recalcar nuevamente que no fue un sistema parlamentario; no estábamos hablando de un sistema parlamentario, estábamos hablando de un sistema presidencial bastante débil, y débil por este problema que apuntaba antes, de esta competencia de poderes públicos, de los mecanismos propios de un sistema parlamentario. Es decir, no se podía en el fondo llegar a una situación de políticas públicas fuertes en ese período, por este conflicto que existe entre el Presidente y el Parlamento. Hay una cosa que es muy fundamental recalcar, y es que hay momentos de graves crisis en cualquier sociedad donde ningún sistema va a poder soportar, es decir, nosotros no queremos abogar con Juan por una especie de determinismo institucional, donde si usted opta por un sistema X vamos a solucionar todos los problemas. No, no se puede (de hecho, no tenemos ninguna receta para el

www.cepchile.cl

Líbano). Y hay sistemas parlamentarios que han fracasado rotundamente, Nigeria, por ejemplo, por razones tribales, por grave conflicto.

Juan Linz:

No estamos hablando de un país como ése. Pero tenemos un ejemplo de fracaso de una construcción complicada y que también conllevaba la irresponsabilidad de los partidos y la imposibilidad de formar un gobierno que era la República de Weimar, un sistema semipresidencial, semiparlamentario. Si se toman las democracias parlamentarias de Europa de los años 30 enfrentadas a la crisis económica, que produce más desempleo en Noruega y en Holanda que en Alemania, se puede observar que subsisten todas las Escandinavias, esto es Noruega, Suecia, Dinamarca y Finlandia que es semipresidencial. Bélgica, Holanda y la misma Tercera República en Francia caen sólo por la derrota militar, no por una crisis interna. Cae un sistema democrático nuevo como Portugal y el de Italia, dos países derrotados en la guerra, Austria y Alemania, y luego podríamos hablar de los países balcánicos y bálticos, en fin, que son países nuevos; estados nuevos, multinacionales, étnicos, con muchos problemas muy distintos de los de una democracia en una sociedad homogénea. Es decir, en conjunto sobreviven más sistemas parlamentarios de los que caen en los años 20 y 30. Ese no es el récor de Hispanoamérica en ese mismo período.

Volvamos ahora al tema de los militares. En el caso de Alemania y de la República de Weimar se produce esa dualidad: la relación directa de los militares con el Presidente Hindenburg —un Presidente militar además— y una falta de la relación directa con el sector gobierno, una estabilidad del Ministro de Defensa separado de los ministros del gobierno. Hay veinte gabinetes y sólo cuatro ministros de Defensa durante el curso de la República de Weimar. Eso es una solución ambigua, porque hay cuatro jugadores: el Presidente del Gobierno, un Ministro de Defensa, el Jefe del Alto Estado Mayor, que es Von Sekt y Schleicher después, y eso lleva a un juego muy complicado que no es nada recomendable. Creo que el modelo de una jerarquía bien definida: Jefe del Gobierno, Ministro de Defensa, Jefe del Alto Estado Mayor de la Junta de Jefes del Estado Mayor es una línea jerárquica que le gusta a los militares. Y eso es posible dentro de un régimen como el español actual. Así es que yo creo que si hay un conflicto entre el poder democráticamente elegido, civil, y un poder militar que se considera fuera del control de la soberanía popular expresada por procesos democráticos, ese conflicto existirá con Presidente, y con régimen parlamentario. Y si hay que llegar a un compromiso, respecto de una posición especial y privilegiada para las Fuerzas Armadas tendrá que llegar a ella un Presidente o un jefe de

www.cepchile.cl

gobierno. Ambos deberán actuar en una sociedad como la hispanoamericana teniendo en cuenta lo que se llama en lenguaje político español, "los poderes fácticos" y los intereses profesionales, la función, la dignidad, el prestigio, lo que sea de las Fuerzas Armadas. Esto es un problema político, pero que no depende de que sea uno u otro tipo de régimen.

Creo que a los militares hay una serie de cosas que les interesa. Son la estabilidad política, el orden, la clara responsabilidad, los partidos que asumen la responsabilidad de lo que hacen y no puedan excusarse y esconderse detrás de una serie de maniobras. Eso en un régimen parlamentario queda mucho más claro que en este sistema de doble legitimidad, de doble confianza, de doble minoría, o de minoría presidencial, o de minoría parlamentaria que se produce en los regímenes presidenciales. Estimo que los militares son hombres iguales que los demás, inteligentes, y que si uno analiza las cosas con ellos, pues se puede llegar a las mismas conclusiones que con los civiles. La rigidez de decir tal sistema es el mejor que puede tener un político, la falta de deseo o de capacidad de analizar las circunstancias de un país y de unas instituciones las puede tener tanto un militar como un político. No me parece que sean diferentes en ese respecto. Y, por lo tanto, es cuestión de los políticos responsables y de los intelectuales, como los que estamos aquí, explicarles las consecuencias de uno u otro sistema y me figuro que alguno de ellos dirá "no, no me hable usted de estas cosas, es muy complicado, yo no entiendo". Hay mucha gente militar y no militar que piensa así. Y luego hay gente que dice "hombre, pues esto parece interesante, déjeme usted estudiarlo, voy a ver si lo entiendo". Y otra gente dice "¡ah! pues ya se me hace una luz". O sea, que habrá de todo, y lo que no se puede, naturalmente, es ignorar que ellos también tienen que entender el sistema político igual que cualquier ciudadano. Ayer estábamos en televisión; explicárselo a las amas de casa que escuchan a una cierta hora era un poco difícil, porque es mucho más fácil explicárselo a ustedes, que son personas para quienes estos conceptos son familiares. Pero en una democracia los políticos y los intelectuales que trabajan con los políticos, y ante la opinión, son los que tienen que educar a la sociedad, tienen que educar a las amas de casa, a los militares, a los políticos. Pensar sobre las alternativas y los costos y beneficios que significan y, sobre todo, analizar la estabilidad de la sociedad y del sistema político, y la capacidad de largo plazo para gobernar, que tiene uno u otro sistema.

Oscar Godoy:

Yo pienso lo siguiente: me parece a mí, que en lo que han planteado Juan y Arturo hay dos cosas que son atrayentes desde el punto de vista de la

www.cepchile.cl

Centro-Derecha. Uno, es la existencia de un poder moderador, es decir, la vieja idea de Constant de que en una sociedad siempre es necesario un poder arbitral, similar al que ejercen en las monarquías constitucionales, el rey, que no es una carencia de poder, sino un poder real, efectivo. Es poder de rectificar, poder de reequilibrar aquello que puede perder su equilibrio, cuando estamos hablando de una pluralidad de poderes. En consecuencia, yo creo que eso es rescatable, a mi juicio, desde el punto de vista de una percepción de Centro-Derecha.

En segundo lugar, creo que un régimen parlamentario relativiza el poder, lo cual es extremadamente interesante desde el punto de vista liberal. La verdad que en un planteo liberal ortodoxo entendemos la existencia de poderes, pero no la hegemonía de un poder sobre otro. En consecuencia, si buscamos fórmulas de constitución adecuada para esto, la parlamentaria parece ser la más adecuada a una sociedad que es ideológicamente pluralista, a tal extremo, que nosotros hablamos de subculturas. La izquierda habla de subcultura, incluso dentro de la derecha se habla de subcultura y entendemos perfectamente lo que queremos decir con ello. Dado que esas subculturas, ideologías, enclaves ideológicos, o como se les quiera llamar, se expresan como un pluripartidismo, que ha sido históricamente muy tenso, muy agresivo y jugador de suma cero durante un largo período de nuestra historia, es evidente que el régimen presidencial no es el más adecuado para moderar ese juego, sino que lo es el parlamentario.

En tercer lugar, me parece que un régimen parlamentario relativiza el poder a un nivel tal, que de verdad hace más viable lo que podríamos denominar las autonomías intermedias, entre ellas, las de la empresa. Creo que es más libre un sistema empresarial en el contexto de un régimen parlamentario que en el presidencial, porque el solo hecho de que cada cinco, seis u ocho años haya una elección presidencial, crea grandes niveles de incertidumbre en el ámbito financiero y empresarial. Ello lleva a que los empresarios se vean de una u otra manera teniendo que jugar un rol político absolutamente indebido, queriendo de algún modo manejar, administrar, monopolizar, ejercer influencias sobre el poder político, lo que crea tensiones con el sector político mismo y hasta enemistades. Es un modo de evitar eso, porque punto uno la lucha por el poder presidencial, inmediatamente, desaparece, y, punto dos, la lucha por el poder político se hace más tenue, menos tensa, menos polarizada, por todas las razones que se han dado acá.

Juan ha dicho "cada cual tiene su identidad" y son identidades distintas las que combinan la mayoría parlamentaria adecuada para dar gobierno al país y sobre esto hay una presidencia arbitral. Yo creo que es solución óptima, especialmente cuando repasamos nuestra historia. De todas las configuraciones posibles, casi irrevocablemente tendemos, así ha sido hasta ahora, a los

www.cepchile.cl

tres tercios, y, en consecuencia, ni la derecha, ni el centro, ni la izquierda pueden gobernar por sí solas, lo que crea tendencias perversas a establecer la unión de dos para destruir al tercero, cuando la lucha política hay que desdramatizarla radicalmente en este país. De lo contrario, vamos a volver marcha atrás. Y eso pasa por relativizar el poder, y un modo de relativizar el poder a mi juicio, lo entrega un régimen de tipo parlamentario.

Arturo Valenzuela:

Yo quería agregar un punto a esto. Hay un tema que no se tocó en ningún momento en la conferencia que realizamos en la Universidad Católica, y que es muy importante, y que está relacionado con este problema de cómo vería la derecha esto y está relacionado también con el punto inicial de Arturo, a mi juicio, de que aquí Chile tiene una oportunidad a lo mejor de demostrarle al resto de América Latina que no solamente ha podido innovar en el campo de la economía, sino que también puede hacerlo en el campo político, y ése es el rol del Estado. En América Latina el abultamiento del Estado ha estado enormemente cerca del sistema presidencial. No podemos entender la expansión del Estado en América Latina sin entender esta pugna por el poder producto del sistema presidencial.

Cada Presidente llega con su utopía, con su partido, pero no solamente con su partido, sino que con toda la gente que quiere tomar posiciones dentro del Estado; es un problema muy peculiar del sistema presidencial porque ocurre también en Estados Unidos. En ese país, menos ahora porque ha habido una tradición muy fuerte que partió a principios de este siglo de tratar de asentar una carrera burocrática más bien profesional, los altos funcionarios como en otros presidencialismos salen, con la consecuencia de que la eficiencia del Estado baja. También ocurre que con los cambios de gobierno, si no pueden salir los funcionarios, el nuevo Presidente llega y pone de todas maneras a toda su gente y se va abultando el Estado, lo que es peor todavía. Yo me acuerdo muy bien de unas primeras investigaciones que realicé en el año 69, fui al Ministerio de Vivienda, por consultar con el Director de Obras Sanitarias; toqué la puerta de su oficina y había un señor leyendo el diario, quien me dijo "no, está al frente" entonces paso al frente; el señor que estaba leyendo el diario era efectivamente el Director de Obras Sanitarias, pero era de otro partido anterior, lo tenían que dejar ahí y el que efectivamente controlaba el poder era otro. La famosa huesera de que hablábamos.

El sistema parlamentario moderno generalmente ha producido burocracias estatales mucho más eficientes. Hay una tradición muy fuerte de una burocracia estatal profesional, ágil, en parte, porque no entra tanto en juego.

www.cepchile.cl

El Presidente no tiene que venir con todos sus partidarios y darles trabajo, la situación es mitigada por el carácter coalicional de un sistema parlamentario. Creo que en Chile, dados este Estado más moderno, más subsidiario, y esta economía mucho más ágil, el sistema parlamentario sería mucho más aún para poder garantizar en cierta medida la continuidad de ese Estado.

Arturo Fontaine Talavera:

A propósito de eso, una vez le oí a don Jorge Alessandri —que era muy presidencialista como ustedes saben— que la historia política chilena se resumía hasta ese momento, en que estaba Allende como Presidente, en tres mascaradas ideológicas para ocultar la necesidad de emplear a los partidarios que era lo que verdaderamente movía a los distintos actores políticos. Los radicales habían creado para ello toda una estructura estatal; a continuación había accedido la democracia cristiana, que había tenido que inventar una serie de reformas, como la Reforma Agraria, con sus organismos supervisores: INDAP, CORA o ampliarlos enormemente y "el pobre Allende —decía él—, se encontró con que ya no tenía imaginación para inventar más organismos estatales, y se le ocurrió entonces esta peregrina idea de expropiar las industrias para poder colocar a su gente en las empresas y ese es todo el socialismo en Chile —señalaba—, y lo demás son tonterías. Si esto no tiene nada que ver ni con La Habana ni Moscú", pero subsiste la duda: ¿a qué se debe que en un régimen parlamentario habría menos presión para que las coaliciones colocaran empleados y clientelismo dentro del Estado?

Juan Linz:

Primero que tendrían que respetarse mutuamente, es decir, no entrar unos y echar a otros y que además los distintos sectores, probablemente, se compensarían en alguna medida. En el caso italiano existe un clientelismo de la *notizazionne* que no es nada ideal, pero no es el típico, porque tenemos toda una serie de democracias parlamentarias como Alemania o como las de los países nórdicos que no tienen ese clientelismo. Influyen también factores culturales y tradiciones, pero, por lo menos, no seria monopolio de una persona y de sus amigos y de sus leales, sino que sería una cosa en que tendrían representación distintas fuerzas políticas en mayor o menor medida. La formación de ciertos organismos públicos, tendría que ser por un acuerdo del Parlamento. Las mayorías y las minorías tendrían que concordar el nombramiento de algunos miembros del Tribunal Constitucional como en España o

www.cepchile.cl

del Consejo de Radio y Televisión que no podrían ser monopolizados por ningún partido, porque en primer lugar, ninguno se lo permitiría al otro. En segundo lugar, porque se pueden establecer normas como en la Constitución española, de unas mayorías calificadas por el Parlamento para esos nombramientos. Así las distintas fuerzas políticas tienen que coincidir o concordar o negociar para encontrar personas que sean aceptables a distintas tiendas políticas, que sean mucho más independientes y de más prestigio y que no pueden ser simplemente hombres de partido. Es decir, yo no digo que el sistema parlamentario resuelva todos los problemas, sería ridículo, y que no tiene los mismos inconvenientes que cualquier sistema político en que hay ambiciones de poder y de monopolio y de privilegio y de corrupción y de todo lo que hay en la vida humana. Los parlamentarios y los Presidentes y todos son seres humanos. De eso tenemos que partir, pues tienen las malas cualidades que tienen todos. Ello se asemeja al sistema del mercado, porque éste no evita que existan empresarios que abusen del mercado, y que vendan productos malos, pero llega un momento en que la gente descubre que la mercancía está averiada y esa empresa queda descalificada en el mercado.

Si hay un partido que actúa de manera irresponsable y egoísta en exceso, algún día los otros tendrán interés de llamar la atención sobre ello. Además el votante no es tonto. Yo parto de que el ser humano medio tiene una cierta inteligencia y se da cuenta de que unos señores hacen unas cosas que dejan mucho que desear. Por ejemplo, el votante que tenía simpatía al Partido Comunista en España una vez que vio que el señor Iglesias y el señor Santiago Carrillo se insultaban y se peleaban, que los reformistas del partido comunista no podían ver a Santiago Carrillo, y que lo estalinistas, que apoyaban a Santiago Carrillo por la vieja disciplina y personalidad autoritarias de don Santiago, no compartían el programa de los comunistas, lo castigaron con una caída en los votos. Producto de esta jaula de grillos, el apoyo de 10,8% de los votos cayó al 3 ó 4%. Porque la gente no va a votar por unos señores que se están peleando; en la UCD no pudieron mantener el partido unido, se disgregaron, se fueron unos y otros, y en el año 1982 quedó destruido. Es decir, el votante apoya a alguien que tenga una mínima cohesión, que tenga una capacidad de gobernar y le da el voto al partido que representa eso. Mientras que en un sistema presidencial, como les decía antes, lo que cabe, entonces, es que surja una persona que diga a los partidos: "todos son una banda de incompetentes indeseables, yo no tengo ninguna vinculación con los partidos, yo soy una persona honesta, yo soy una persona que está por encima de todos", y saca ahí unos votos, una pluralidad que puede ser más o menos grande, pero que se malgasta, en cierto sentido, en el sistema político. Ese señor si llega a ganar la presidencia está solo, con todos los demás en contra, eso no es solución. La competencia lo es y en eso volvemos al modelo

www.cepchile.cl

competitivo que es la democracia. De hecho, hay una cierta afinidad entre democracia y mercado; son distintos productos los que se venden; la gente los mira, y dice, bueno éste me parece que está muy averiado y no lo compra, es decir, compran partidos que tengan una promesa que es la de gobernar.

Por supuesto, existen rigideces de lealtad a partidos, y a clases. Sin embargo, si leen ustedes el libro tan precioso de teoría de Albert Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty* para que un partido enmiende su mal funcionamiento tiene que actuar igual que una empresa que es importante, que ha tenido un producto de prestigio y que intenta evitar que los compradores se vayan todos de golpe, manteniendo un mínimo de venta. El análisis de la empresa es el siguiente: he perdido tanto de venta, que tenemos que cambiar el producto y los *managers* para ver si podemos recuperar el mercado. Un partido que pierde votos puede por un lado, recuperarse gracias a esa venta de votos, y por otro, "una empresa" que va bien trae lo que se llama el "voto útil" en España. El voto de la gente es la combinación de una cierta lealtad a los partidos basada en ideologías, en clase, en tradición familiar, en vínculos de liderazgos local, de clientelismo, de clientelismo en el fundo, o clientelismo del sindicato. Ese tipo de lealtad asegura que los partidos no desaparezcan de la noche a la mañana, que tengan una cierta estabilidad.

Pero, además, en una sociedad más culta, más abierta, una sociedad que tiene conciencia de los problemas de cada momento, también hay flexibilidad; los votos van corriéndose de uno a otro, pero no se corren en grandes bloques, que crean una avalancha, que es lo terrible que veo en el sistema presidencial dado que el Presidente que sale elegido con un 30% se cree de pronto representando al pueblo. Hay que leer los discursos de los Presidentes; por ejemplo, para mencionar uno antiguo, Irigoyen en sus conflictos con el Parlamento, en sus intervenciones en las provincias argentinas, sostenía a menudo: "Yo, que represento al pueblo, el pueblo que está detrás de mí". Sin embargo, él tenía una mayoría relativa en el país para gobernar, pero no era el pueblo. Esa identificación del pueblo con la ciudadanía que tiene un Presidente, ese poder extraño que tiene el Presidente que es Jefe del Estado con todo el aura simbólica que ello reviste —que hace discursos desde el balcón en la Plaza de Mayo, que por otro lado, va a un estadio de fútbol, donde puede hacer todas las demagogias que su partido quiera, y que se llena de poder, como se llenó Goulart, como se llenó Allende—, es imposible de observar en un Primer Ministro como Felipe González, Suárez, o Kohl. Es mucho más difícil, porque tiene mucho más conciencia de que él no tiene más que una parcela, que son sus diputados, que muchas veces no son ni siquiera la mayoría. Y que además se tiene que sentar en el Parlamento —ahí hay una diferencia incluso muy simbólica. Un Presidente de gobierno se sienta en el Banco Azul en un lado, a la misma altura que se sientan los diputados de la

www.cepchile.cl

oposición y que el que preside la Cámara es un Presidente de la Cámara elegido por todos, y que le da la palabra o se la quita, según cuales sean las circunstancias del momento, y no entra solemnemente en la Cámara para dirigir un discurso desde el poder con edecanes, con militares, con aplausos, y que no tiene por qué dialogar en el bar, cuando entra en el Parlamento, sólo presenta su discurso y vuelve despedido por la guardia a la salida.

Mientras que un Presidente de gobierno en una sesión de Parlamento, pues está en el Parlamento, y después en el descanso se va al bar a tomar un café, una copa, a fumarse un cigarrillo y tiene que hablar con unos diputados y con otros, y ahí hay un intercambio que es mucho menos formal que en el Palacio de la Moneda, y que, en fin, es otra cosa, hay otra relación. Se pueden reunir los líderes de los grupos parlamentarios y de los partidos a un nivel de igualdad en torno a una mesa, hay otro clima, otro estilo. El estilo presidencial es más estático, el estilo que exige una vida parlamentaria tiene algo más democrático, algo más de igualdad y además crea entre los líderes de los partidos lo que los franceses siempre han dicho, que dos parlamentarios de partidos opuestos tienen más en común que uno que no es parlamentario con un parlamentario de un mismo partido, es decir, que hay unas relaciones que se van estableciendo entre las comisiones y entre los ministros y las comisiones. Por eso, por ejemplo, soy muy contrario a esa norma que algunas constituciones tienen, de que no se puede ser al mismo tiempo parlamentario y ministro, creo que es un error. No creo que todos los ministros tengan que ser parlamentarios, pero creo que no es bueno que los parlamentarios no puedan ser ministros.

Hugo Zepeda:

Creo que estamos tocando fondo en todo aquello de irnos formando un perfil de lo que debe ser un régimen parlamentario. Para lo cual es necesario todavía que en Chile nos logremos desembarazar de ciertos prejuicios y de timideces de no decir las cosas como son. En realidad se requiere una explicación, respecto del porqué de los regímenes presidenciales en América Latina. Hay algunos antecedentes históricos. América Latina produjo su emancipación como antimonárquica, genéricamente hablando. Las monarquías que conocían los latinoamericanos eran sólo las monarquías absolutas del siglo XVIII y la reacción fue el republicanismo, como en aquella época se planteaba, por cuanto no se había conocido en la práctica, lo que era un sistema monárquico evolucionado que es la monarquía parlamentaria.

El modelo norteamericano también tiene una condición de raíz histórica. En primer lugar, los norteamericanos consideraban la monarquía inglesa,

www.cepchile.cl

acentuado, con gran poder central. En realidad, las fuerzas estaban prácticamente en las asociaciones de estados. Después de vivir un proceso evolutivo posterior es que se fue disminuyendo la fuerza de los estados para que la entregaran al poder central. De manera, entonces, que no fue un régimen presidencialista como nosotros creemos actualmente. Además es conveniente destacar que la experiencia de las monarquías parlamentarias es indispensable que sean vividas y analizadas para poder hablar de un régimen parlamentario.

El régimen presidencial es heredero de la monarquía absoluta, es la versión republicana de la monarquía absoluta. El régimen parlamentario republicano será buen régimen parlamentario en la medida en que la jefatura de Estado esté dotada de los mismos, más que atributos, voy a decir de los mismos carismas que la monarquía en un régimen de reyes constitucionales. ¿Por qué? Porque lo que se ataca en un régimen parlamentario es su inestabilidad. ¿Dónde está el factor principal de estabilidad en una proyección histórica? En las características y fisonomías de las jefaturas de Estado. Cuando la jefatura de Estado es fruto de una mayoría circunstancial, contingente en la historia de una nación, siempre van a existir todos los problemas que aquí se han señalado. Cualquiera sea la constitución del gobierno, ya sea presidencialista o semipresidencialista.

El régimen parlamentario, en cambio, toma en cuenta en la estructura del Estado, en la organización jurídica del Estado de las naciones, otro factor que es sumamente importante, que está constituido por la suma de lo que podría llamarse aquellos aspectos que dan la fisonomía histórica de una nación: pasado, presente, proyección futura, idiosincrasia, religión y que se encarnan, se personalizan, en un símbolo viviente de lo que es la nación. No símbolo inanimado como la bandera o la Canción Nacional, sino el símbolo de lo que históricamente representa una nación. Y esa simbología comparte parte del poder en el Estado. Un poder que va más allá de lo que puede ser una mayoría o una minoría circunstancial. Por eso que en un régimen republicano parlamentario funcionarán mejor las cosas en la medida que el Jefe del Estado se asemeje más a lo que es un rey en una monarquía parlamentaria. Aún más, prueba de todo esto, ¿cuáles son los regímenes verdaderamente democráticos, parlamentarios, que tienen mayor éxito? Son monarquías, en gran parte. En Chile todavía esto no podemos decirlo, para que no nos vayan a tildar de monárquicos o de ideas monárquicas, aunque seamos republicanos. Pero en España, ustedes, Profesor Linz, ya terminaron con estos complejos. Ustedes tienen conciencia clara de que no habría habido proceso democratizador español, sin la persona de don Juan Carlos I.

www.cepchile.cl

Juan Linz:

Habría sido mucho más difícil y a lo mejor habría costado más tiempo, y habríamos vivido muchos tipos de obstáculos.

Hugo Zepeda:

Además, nosotros tenemos que tomar en cuenta que es importante para un régimen estable en el orden de que sea siempre parlamentario, el que ciertas funciones del Estado deben estar de lado de lo que es la política contingente. Un régimen parlamentario verdadero garantiza que en un país haya un ámbito no político de decisiones, sobre materias estructurales e importantes. Por eso que habría que hablar de un régimen parlamentario "renovado" como se dice tanto ahora, en que el Jefe de Estado tuviere ciertas facultades privativas que le permitieran mantener lo que es esencial en un país. Por ejemplo, en su condición de Jefe de Estado nombrar a los altos magistrados de la Justicia, los altos oficiales de las Fuerzas Armadas, incluso también a las altas autoridades económicas del país. De manera de que en un ámbito no político sea conservada lo que es la estructura misma del Estado.

En cuanto a lo que pudiera pensarse planteando o contestando a lo de Oscar Godoy, respecto de la Centro-Derecha, en realidad para el empresario sin duda alguna que un régimen parlamentario siempre va a ser de mayor confianza que uno presidencial. Porque en un régimen parlamentario los programas de gobierno son siempre realistas y de un plazo relativamente breve, en los cuales nunca se hacen planteamientos sustanciales que sean disímiles con lo que viene en el tiempo. En cambio, en un régimen presidencial cada vez que hay candidaturas presidenciales se cambia en proyectos de gobierno, todo lo que es una estructura de un país; por eso debería dar tranquilidad. Yo soy un poco pesimista que dentro de la Centro-Derecha vaya a proliferar mucho lo que es un pensamiento verdaderamente parlamentario. Porque en la Centro-Derecha hay dos tipos de vertientes: una liberal que sería proclive para esto, pero hay también una conservadora. Y en realidad en Chile la tradición conservadora, si bien es cierto era parlamentarista según lo decían antes, pero no lo es en filosofía política, ellos siempre fueron partidarios de un Poder Ejecutivo centralizado fuerte.

Para terminar, yo quisiera preguntarle al Sr. Valenzuela y al Sr. Linz si podríamos nosotros entrar a un debate, planteando las cosas como son, respecto de lo que es un verdadero régimen parlamentario, en el cual, la elección del Jefe de Estado no es por voto popular. Porque, desgraciadamente, aquí en Chile se ha trabajado esa materia y nadie se ha atrevido a enfrentar-

www.cepchile.cl

lo; y se ha eludido y se habla del así denominado "Régimen Semipresidencial". Y evidentemente, que habiendo elección popular tanto de Presidente, como del Congreso, se presentan siempre las mismas dificultades, sean atribuciones más o atribuciones menos. Yo quisiera que nosotros, si es posible, pudiéramos plantear derechamente y explicar que no se es antidemocrático si se piensa en el sentido de una generación por parte del mismo Congreso del Jefe de Estado. Sobre todo, porque es un factor de equilibrio. Jamás en un Parlamento los líderes crecen mucho, porque un Parlamento por naturaleza es frondista y jamás va a permitir a un gran líder, pero sí surgen los estadistas. Yo siempre doy un ejemplo: don Oscar Godoy, hombre de derecha, parlamentario, tiene que elegir Presidente de Chile, y se da cuenta de que los únicos que van a salir son los socialistas, pero don Oscar Godoy va a tener la facultad de poder determinar si ese socialista es don Carlos Altamirano o don Aniceto Rodríguez. O don Enrique Barros, izquierdista y sabe que va a ser elegido un derechista y tiene que elegir, pero puede determinar en que ése sea un extremista o don Pancho Bulnes. Entonces es evidente que el factor moderación siempre existe.

Juan Linz:

Estoy plenamente de acuerdo que las monarquías parlamentarias democráticas han sido un modelo. Y tenemos desde Japón a Suecia, y, nuevamente. España que es un ejemplo increíble donde la monarquía era una institución desprestigiada en el siglo XIX, y fuimos uno de los pocos países europeos que intentaron una república; en donde el año 3) desaparece la monarquía, dejando muy pocos leales y donde la monarquía la implanta don Francisco Franco, lo cual no contribuye a su prestigio para un sector grande del país y, sin embargo, hemos creado y hemos consolidado una monarquía que nos está sirviendo muy bien. Y Su Majestad reina con el entusiasmo, el apoyo y la confianza de todas las fuerzas políticas españolas. Pero, en fin, ustedes no tienen la opción de traer a un rey. En fin, pueden con algún familiar de don Juan Carlos.

Lo que no hay que olvidar es que las democracias parlamentarias han tenido dos modelos de elección de Presidente. Un Presidente que en muchos casos como en Irlanda o en Islandia no es una figura de partido, sino una figura en quien los partidos se ponen de acuerdo porque es una personalidad independiente, neutral, de prestigio, de cultura, de nivel, que puede representar al país.

En Alemania el primer Presidente Heuss, en Italia el Presidente Enaudi, el Presidente Pertini, recientemente, etc., es decir, se pueden buscar

www.cepchile.cl

figuras que merecen el respeto y la confianza de todas las fuerzas políticas, o de un gran número de las fuerzas políticas y que no son figuras de partido. Lo que es esencial es que a esa elección no se presenten los auténticos líderes de los partidos. Cosa que no hacen en Austria mismo, donde, si bien son candidatos de partido, los auténticos líderes de los partidos, un Kreisky o tal, sólo se presentan al Parlamento, pero no a la Presidencia de la República. Eso es un criterio.

Segundo criterio, yo creo que el Presidente no puede tampoco ser elegido por las Cámaras, porque entonces se reproduciría hasta cierto punto la constelación temporal de una Cámara, salvo que ésta le elija por más tiempo que el período parlamentario, para que tenga una cierta continuidad. Yo creo que alguna combinación de Colegio Electoral entre la Cámara y unos representantes compromisarios elegidos por regiones, por municipios o dé alguna otra forma indirecta, podría ser cuerpo electoral para la presidencia.

Creo que lo que no se puede hacer, lo que se ha hecho en Islandia, en Irlanda, en Austria, es una elección directa del Presidente, porque dada la tradición presidencialista el ciudadano esperaría que ese Presidente, aunque la Constitución no le dé las facultades que tiene el viejo presidencialismo hispanoamericano actuara como un Presidente efectivo de poder ejecutivo. Entonces el sistema se rompería ahí. Igual que creo sería desastroso intentar un sistema mixto como el francés, porque entonces acabaríamos otra vez en el presidencialismo con todos los problemas que éste tiene.

Entonces, yo veo que lo que hay que buscar es un Presidente que no esté claramente identificado con un partido y, además, yo me imagino que se podría buscar en un país como Chile, en el momento actual, una persona que tenga compromisos con un lado y con otro y contactos y experiencias con un lado y con otro, y que estuviera quizás un poco más en la Centro-Derecha y que fuera una persona de prestigio. Creo que de momento el problema va a quedar resuelto si este país optara en la nueva legislatura que se va a elegir en diciembre, por hacer una reforma constitucional a fondo, parlamentaria. Primero, el Presidente que se elija en diciembre, debería concluir su mandato como Presidente con los poderes nuevos y probablemente con una nueva elección de la Cámara o la misma Cámara continuando hasta el final de su mandato y se podría considerar quizás prolongar el mandato de ese Presidente que ya ha sido elegido popularmente y que, sin embargo, no es simplemente un líder de partido por la forma en que se ha elegido; quizás puede resultar si es que no sale el señor Büchi. Creo que con un esfuerzo de las élites tanto partidarias como sociales se puede llegar a encontrar un Presidente que juegue ese papel tan importante que usted ha señalado.

Yo no creo que el poder del Presidente deba ser de poderes definidos, soberanos o tal o cual, sino que es un poder como el que tiene el rey en los

www.cepchile.cl

países como España o como Inglaterra, que es el poder de consejo, el poder de influencia, el poder de reunión, de convocatoria. El rey por ejemplo, en España después del golpe del "23F" reunió a los líderes de los partidos en el Palacio de la Zarzuela y habló con ellos —no se publicó lo que habló—, pero, en fin, les dijo "bueno, ustedes tienen que empezar a pensar que aquí hay una serie de problemas, y tienen que actuar de una cierta manera". Es decir, esa influencia, esa presencia, el escuchar a todos, el reunir en el Palacio a líderes de fuerzas políticas opuestas para que se sienten a una mesa y hablen de los problemas. Hay miles de funciones importantísimas del rey o del Presidente como Pertini o como Heuss, que no se pueden definir en unos artículos constitucionales sino que tienen que surgir de la práctica y que son muy normales en los sistemas de democracias parlamentarias en que están umversalmente reconocidos como prácticas que conducen a limar las asperezas y los conflictos.

Respecto del problema de estabilidad del gobierno yo no propongo un parlamentarismo de asamblea sino un parlamentarismo en el que yo introduciría claramente el artículo 68 de la Constitución de Bonn y el 99 ó 113 de la Constitución española, es decir, el voto de confianza constructivo que evitaría las crisis irresponsables de gobierno, porque se podría desestabilizar al gobierno sólo si se presenta a un candidato que tiene mayoría y que necesariamente el Presidente tuviera que darle el poder una vez obtenido ese voto de desconfianza para uno, y confianza para el otro, simultáneamente.

Arturo Fontaine Talavera:

Yo quería puntualizar algo directamente vinculado a esto. Porque una de las limitaciones que en general tiene el pensamiento liberal, es que precisamente se ha preocupado, y valga la repetición de la palabra, más de la limitación del poder, que de la generación de la legitimidad del poder. Hay poca literatura sobre cómo se legitima el poder, y mucha sobre cómo se delimita el poder. Esto es muy lógico, porque los países donde surge el pensamiento liberal tienen un problema de legitimidad subsanado, pero en las naciones latinoamericanas el problema mayor justamente es de legitimidad del poder que es un poco lo que Hugo puso sobre el tapete, que me parece un tema muy importante y para la viabilidad del proyecto de establecer un parlamentarismo en Chile, creo que es el escollo principal.

Usted acaba de plantear una fórmula de transitar al sistema, que me parece que ha sido conversada en distintos círculos y es la que tiene mayor probabilidad dentro de las probabilidades bajas que estamos manejando para todo este proyecto. Pero es la que parece más razonable, es decir, supongamos

www.cepchile.cl

que fuera elegido Aylwin y no Büchi, sería posible pensar que el mismo Aylwin después fuera transformado en una especie de Jefe de Estado, y se eligiera un Jefe de Gobierno originado en el Parlamento y entrara a funcionar el sistema parlamentarista. Es un esquema que hace de puente justamente porque Aylwin —en este supuesto que estamos operando—, habría sido elegido una vez democráticamente.

El problema que tiene el sistema, sin embargo, es que a la larga el pueblo no va a estar eligiendo, nunca, a su Jefe de Estado, en un país en que la tradición democrática está muy ligada a la idea del voto directo, es decir, da la impresión de que lo que se nos ha enseñado de alguna manera, lo que tenemos en la piel, es la sensación de que uno elige al Presidente. Y porque el pueblo eligió al Presidente es legítimo. De hecho, eso es lo que los presidentes han invocado como factor de legitimidad constantemente. Entonces mi pregunta es: ¿hasta qué punto si uno rompe y no hay ninguna instancia de elección, ni de Jefe de Estado, ni de Jefe de Gobierno, hasta qué punto ese sistema tiene posibilidad de echar raíces, hasta qué punto ese sistema no puede ser visto en el fondo, como antidemocrático; como un acto de desconfianza en el ejercicio del voto ciudadano?

Intervención:

Deje agregarle una nota. Especialmente en una situación donde a lo mejor una mayoría del país ha votado mayoritariamente a dos partidos y el Congreso elige a un Primer Ministro que es de un partido pequeñísimo que tiene muy poca envergadura. Es decir, puede pasar lo de Uruguay, con el problema del sistema de Lemas, donde el que es elegido Presidente o parlamentario, no es necesariamente el más votado.

Juan Linz:

Pero tiene que tener una mayoría parlamentaria, eso es lo primero. Segundo, la gente no vota sólo a un Presidente como Presidente. Vota, porque soy socialista, soy democratacristiano, o soy algo. Una gran proporción de los votantes, no digo todos los votantes, pero sí una gran proporción vota por cualquiera de los candidatos porque está en una corriente ideológica, está en un partido, está en una subcultura y por lo tanto vota realmente partidos y no personas. Es decir, cuántos de los votantes de la izquierda votan por el señor Aylwin no como el señor Aylwin, más bien votan porque su partido les dice que tienen que votar por él. Y la izquierda es una parte importante en el

www.cepchile.cl

electorado. También, los seguidores de la Democracia Cristiana por supuesto y de corrientes distintas que no le hubieran votado a él tampoco como persona. Es decir, que hay un voto partidista en las elecciones presidenciales.

Segundo, creo que lo que olvidamos es que hoy día en elecciones parlamentarias el instrumento más importante para obtener el voto para un partido, es la rampaña de la televisión. Y esta campaña no la hace una junta, o un grupo de señores. Los únicos que hicieron eso en la campaña del 77 en España, fueron tres señores sentados alrededor de un velador, el señor Monreal, el señor Gil Robles (h) y el señor Luis Jiménez y aquello era, pues, un espectáculo extraño de tres señores sentados alrededor de un velador cuando todos los demás partidos eran capaces de presentar a una persona que representaba a su partido.

La gente no vota de esa forma. La gente vota por un líder de partido que tiene a su partido detrás y que presenta al electorado un programa de gobierno. Por lo tanto, hasta cierto punto en las elecciones parlamentarias los grandes partidos, que en fin de cuentas son cuatro o cinco, tienen líderes —los pequeños también existen, pero en fin quién les hace caso a muchos de ellos—, que tienen personalidad suficiente para que uno piense que van a ser los candidatos a la presidencia del gobierno. Es más, hasta cierto punto cuando uno simpatiza con un partido pequeño, muchos españoles que tendrían simpatía a CDS, al partido de don Adolfo Suárez, y a don Adolfo Suárez como persona, dicen bueno si yo le voto a él, qué es lo que va a salir, pues no se sabe. Más vale que dé mi voto o a Felipe González o a don Manuel Fraga, a A.P. o al PSOE, porque estos dos sí que tienen esperanza de formar gobierno. Es decir, que se produce un voto útil a favor de partidos con peso que pueden promover a la jefatura del gobierno, a Presidente, al Consejo de ministros, a su líder. O sea que esa despersonalización de los partidos que existía cuando cada partido hacía su campaña en su distrito y cada candidato a diputado o a senador lo era en su sitio, ha perdido mucha fuerza, primero por la gran urbanización, donde esa forma de campaña ya no es posible y, por el hecho de que hoy día la campaña central, la realizan los líderes que van a ser también los posibles jefes de gobierno. En ese sentido yo creo que esa idea de que uno no tiene un voto directo para quien va a gobernar, ha desaparecido en gran medida, en las democracias parlamentarias. En Alemania los que no querían al señor Brandt, no votaban por el partido socialista, sino por Kohl, pero hubieran votado por Schmidt si hubiera sido el candidato del partido socialista. Es decir que, en cierto sentido, también se produce un voto personalizado, pero al mismo tiempo, y esto yo creo que es importante, que se vota a un líder para gobernar, pero también se vota a un partido que está obligado a darle apoyo para gobernar. Es decir, que no se le vota aislado de una fuerza que asume la responsabilidad y que tiene un interés creado en darle apoyo para gobernar.

www.cepchile.cl

Enrique Barros:

Mis preguntas van por otro lado. Yo tengo la sensación de que los ejemplos que se han puesto, los países europeos incluyendo el japonés que es un caso muy particular, y totalmente exótico, han estado moldeados por la experiencia de la postguerra que los ha hecho extraordinariamente homogéneos y estables desde el punto de vista político. Hay fuerzas de todo tipo incluyendo la propia comunidad, el efecto reflejo que existe entre ellos, el efecto de demostración política formidable que sobre España, por ejemplo, ejerció el resto de Europa, el mismo principio de diferenciación con el Este, que en el caso de Alemania ha sido por lo menos en los primeros años de la república federal un elemento absolutamente decisivo en la configuración de un régimen democrático parlamentario. Entonces tengo la impresión de que el elemento institucional implícito en Europa, por diversos factores, no sólo por convicciones, ha sido profundamente democrático. Y en ese sentido, ese elemento, además del éxito que Europa ha tenido —siguiendo incluso las teorías de la izquierda, de que la consolidación de la democracia se ha debido al progreso de la economía, y en cierto sentido, es dependiente de ella—, ha hecho en el fondo, que la consolidación de la democracia en Europa haya tenido una serie de supuestos implícitos: culturales, políticos. En otras palabras pienso, don Juan, que de alguna manera, en Europa se ha llegado a una situación en que las cosas han sido porque no podían ser tampoco de otra manera.

Mi observación va un poco por este lado. Yo tengo la sensación de que en Chile es muy probable, es altamente probable, que, especialmente por la forma como va a terminar el régimen militar, a diferencia de lo que ha ocurrido en otros países latinoamericanos, en que las dictaduras militares han terminado por vía de hecatombe, por vía del fracaso, exista un problema y un conflicto de legitimidades muy fuerte. Entonces, en ese conflicto de legitimidades muy fuerte, me temo, y es una pregunta que quisiera simplemente formularle, que un giro parlamentario puede ser peligroso en un sentido. En el sentido que señalaba Hugo Zepeda, de que no habiendo liderazgos visibles; disperso el poder, puede presentarse de alguna manera un conflicto muy agudo en esta peculiar constelación de fuerzas entre una democracia que aparece como una de la Tercera o Cuarta República, francesas, frente a una alternativa militar homogénea, a una memoria nostálgica de la derecha, especialmente si las cosas van mal.

www.cepchile.cl

Juan Linz:

Chile se enfrenta a un período de transición que se da bajo la presidencia, según oigo con bastante consenso, del candidato de la Concertación, es decir, que ahí hay un plazo en que se puede ir configurando la vida política, democrática y la transición. Ahí yo espero y deseo, por supuesto, y creo que es una condición importante, que se logre una Constitución que reúna un consenso amplio de fuerzas políticas porque si no, no es posible hacer la reforma constitucional e introducir un cambio tan importante como es el régimen parlamentario. Que se extienda a un abanico de fuerzas políticas más amplio quizás que la Concertación.

Estimo que lo que hay en Chile, y lo que había en España en el 76, 77, es un nunca más a la polarización, al conflicto civil, un deseo de paz, un deseo de consenso y el que rompa con ese clima de consenso, el que se oponga a él, el que se aisle de él, no va a ser muy popular. Creo que hay un deseo de paz, de convivencia, de colaboración que se puede expresar en un pacto constitucional de fuerzas políticas y, que, al mismo tiempo, establece una base para ese sistema parlamentario del que estamos hablando y luego lo que también es importante es que igualmente haya una Constitución que naturalmente defina los límites dentro de los cuales va a operar ese sistema parlamentario, es decir, que no todo queda a la disposición del gobierno en un momento dado; ahí la Constitución española tiene muchas cosas que están relativamente definidas como principios generales, que no quedan al arbitrio del gobierno. O sea, ese consenso en la transición, ese consenso en un proceso de reforma constitucional, ese consenso en el posible Presidente por el período de cuatro años de transición, el deseo de paz y de convivencia, de colaboración de las fuerzas políticas, el imperativo de continuar con la colaboración de los partidos más responsables y más importantes en el centro del espectro político, para poder dar gobernabilidad al sistema, es posible y puede iniciar un sistema nuevo. Además, yo tendría un argumento fundamental: hemos tenido tragedias políticas, hemos tenido una crisis como la del 73, la experiencia de otros países hispanoamericanos que nos rodean demuestran lo difícil que ha sido el sistema presidencial; tenemos el ejemplo de toda Europa y de otros muchos países que han experimentado esta forma nueva; ¿por qué no aprovechar este momento histórico, la oportunidad de empezar de nuevo, de mirar al futuro y no al pasado, para hacer una innovación? Es decir, este es un país que yo veo que por lo menos en sus sectores más cultos, más urbanos y más inteligentes está esperando a decir "vamos a empezar de nuevo, vamos a hacer algo distinto de lo que nos llevó al fracaso, vamos a consolidar las estructuras económicas nuevas que se han ido desarrollando. Vamos a incorporar a una serie de sectores de la sociedad que han quedado excluidos durante ese proceso". Yo

www.cepchile.cl

creo que además la memoria positiva que pueda haber de esta época no es un obstáculo para la democracia. Yo tengo datos, no voy a mostrarlos pero sí tienen que creer en ellos, de que en España hay mucha gente que tiene una opinión positiva de Franco, que tiene una opinión positiva sobre la situación económica de entonces comparada con la crisis por la que ha pasado la economía española en los últimos años, pero que eso no les impide en absoluto definirse a favor de la democracia como el mejor sistema político, votar por partidos democráticos y no tener ninguna añoranza del régimen franquista, es decir, si la democracia española se hubiera hecho sólo con los que consideraban que Franco había actuado muy mal, o más bien mal y con más defectos que con cualidades positivas, no hubiera habido democracia en España y un tercio de los demócratas españoles por lo menos, no tienen una opinión negativa de la época de Franco. También, no todos los que tienen una opinión negativa de la época de Franco son demócratas. La inmensa mayoría de los que tienen opinión positiva de la época de Franco no añoran el franquismo. Es decir, son dos cosas distintas: la legitimidad de un régimen y los aspectos que involucran juicios positivos sobre lo que ha pasado en el país bajo la etapa no democrática. Creo que el ciudadano puede separar. Lo que veo es, quizás, la tentación de un sector de la derecha para buscar, si pierde la elección presidencial, una persona simbólica que represente estos últimos años, que pudiera ser de nuevo candidato a la presidencia, y que independientemente de los partidos de la derecha, incluso, tal vez, destruyendo los partidos de la derecha, pudiera ser un candidato personal de la derecha. Puede que haya gente en la derecha que sueñe con eso, yo veo que eso los va a llevar al aislamiento, y a la no participación en un futuro del país. Si yo fuese empresario o fuera una persona de derecha en este país, diría que eso es una locura; es quedarse al margen del proceso. La derecha económica además en todos los países democráticos tiene una cualidad importante: no se compromete con un partido; por eso los partidos de derecha, a veces, están un poco descontentos con la derecha económica, con los empresarios, porque los empresarios tienen que mantener las puertas abiertas, y conversar con todos. La prueba es que los empresarios españoles, por un lado, y Felipe González, por otro, antes de las elecciones del 82 en que se veía venir la victoria de Felipe González tuvieron muy buenas comidas, muy agradables y muy sustanciosas me imagino también, para hablar de cuál iba a ser la política del señor Felipe González, y salieron con una cierta confianza de que eso no era una amenaza para ellos en absoluto y no lo ha sido. Más bien han estado más contentos que nunca, yo creo, en muchos aspectos inesperadamente, porque en un sistema democrático se establece la necesidad de la comunicación con todos, en un sistema democrático parlamentario aún más, sobre todo, cuando fas fuerzas están en el centro del espectro político. Los grandes líderes, que

www.cepchile.cl

pueden tener partidos con aspiración de mayoría de gobierno, están en el centro.

Arturo Valenzuela:

Yo quería hacer el comentario de que estoy de acuerdo en que se avecina un tiempo difícil y que no va a ser necesariamente fácil la transición y que hay muchos peligros en esta transición, precisamente por lo que tú señalas. Hay dos temas que hemos conversado poco en la reunión: uno, que por la naturaleza del sistema presidencial, si gana el candidato de la Concertación las posibilidades de tener un gobierno estable, que dure los cuatro años, son relativas, ya que si empezamos en el segundo año con una competencia terrible para sustituirlo en el futuro, se va a crear esta imagen de falta de gobernabilidad de parte de los gobiernos que siempre ha sido muy difícil y donde puede salir el tema militar.

El segundo punto es el que apunta veladamente Juan y sostiene que si la derrota de la derecha es demasiado grande, sería fatal para este país. Me preocupa el hecho de que la ingeniería política del régimen, hecha para apoyar a la derecha está redundando en contra de ella por una falta de cálculo básico. Es una ingeniería ingenua, totalmente ingenua.

Yo lo dije antes que se hiciera la ley, lo dije aquí y lo he dicho en trabajos que he publicado, también en *Estudios Públicos,* pero en todo caso, el problema, como apunta Juan, es que si el resultado de una derrota es grande va a ser peor, pero si es, incluso, pequeña, tenemos ahora que acudir a otro líder que nos salve de esta situación. Sabemos todos los presentes, quién es el que va a querer ser ese líder, y ahí tenemos un problema dramático de que con esta modernización de la sociedad chilena, con este gran logro del último tiempo, nos quedemos con un sistema político arcaico, en el que esperamos un salvador. Eso es lo más dramático; si queremos una sociedad verdaderamente moderna, tenemos que construir una sociedad con capacidad de cooperación y de colaboración, en la cual las instituciones son fundamentales. Si pensamos que nos van a liberar los hombres, los individuos, los grandes líderes de los problemas, no vamos a salir nunca de esto, y vamos a ver que, incluso, los logros económicos y sociales que se han hecho en estos tiempos, van a ser perjudicados. Yo quiero terminar esta observación con un punto y quiero rescatar una cosa que dijo Juan en la conferencia y que es muy importante: la Constitución española se hizo con grandes consensos. Soy optimista de que a lo mejor aquí, también, se podrían lograr, para estos cambios, grandes consensos. Llegué a Chile justo cuando se estaba gestando la Reforma Constitucional que creo que ese fue un gran logro, a pesar de que nos hemos

www.cepchile.cl

olvidado un poco de eso por las crisis de la derecha. ¿Quién habría pensado que la Democracia Cristiana, la Concertación y Renovación Nacional iban a poder proponer reformas que son aceptadas por el régimen? Se me ocurre a mí que si hay conciencia de la necesidad de hacer reformas importantes para una institucionalidad estable en el futuro, ésas se pueden hacer a base de un consenso amplio, con una amplia participación de sectores importantes de la derecha, que van a poder convencer e instruir a los militares de que esto es positivo. No se puede imponer un sistema. Eso es absolutamente básico. Si uno piensa que un lado va a imponer al otro el sistema parlamentario, entonces no va a resultar para nada. Tiene que ser un consenso que salga de una percepción de todos los sectores chilenos, de que le conviene a cada uno, pero más le conviene al país alcanzarlo, dado que permitirá una convivencia democrática estable en el futuro.

Oscar Godoy:

Insisto un poco en la preocupación de Arturo. Primero, la preocupación de Arturo Fontaine es real, es decir, el consenso siempre supone un acuerdo de las dirigencias, supone un acuerdo de minorías con poder, con influjos. La memoria histórica de Chile es fuertemente presidencialista, es decir, yo creo que el factor legitimidad en el caso de España, en el de las monarquías está salvado, porque resulta que esa posición está ocupada por vía hereditaria. Es decir, hay un consenso para establecer una monarquía, a través de una moción, a través de una continuidad creada por un movimiento.

Entonces, yo no dejo de plantearme este problema, como, quizás, el más arduo, el más difícil, porque elegir para el chileno es más que elegir un escaño parlamentario, es elegir un Presidente de la República, que no tiene nada que ver con la fascinación que ejerce para mí el sistema parlamentario.

Juan Linz:

Pero los chilenos que van a elegir al señor Aylwin, realmente lo eligen a él o eligen la democracia, primera cosa. Segunda, en qué medida eligen a los partidos que le han apoyado, es decir, en qué medida es realmente tan personalizado el voto al Presidente.

www.cepchile.cl

Carlos Neely:

Creo que nosotros estamos en una evolución en este momento. Yo diría que un grueso sector de la población está buscando el famoso Mesías y que no lo encuentra mucho en los dos personajes que están apareciendo. Pero, también en la tradición histórica, y en el elector corriente, está el ánimo de seguir pensando en la proposición de la persona. Yo encuentro que son muy importantes las precauciones que están presentando Arturo y Enrique, a pesar de que hay una evolución muy palpable. Puede ocurrir como ha sucedido en muchos países que, de repente, se producen estas evoluciones vertiginosas con buenos resultados o con malos resultados. Y que nosotros lo tengamos, y que desaparezca el ánimo de guerra. De hecho, lo hemos visto desapareciendo en el gobierno. Porque este gabinete, creo, es el primero que no define chilenos y antichilenos. El primer gabinete que empieza a abrirse, que conversa con los democratacristianos y hay varias señales de buscar consenso; consenso en labores sociales, en una serie de elementos.

Es probable que ante la posibilidad de que desaparezcan los Mesías, ocurra una maduración de todos los sectores. Ambos sectores están viendo que estos personajes no son ni Alessandri, ni Frei, ni Allende, sino que son seres corrientes y no están muy cómodos con ellos, esa es la verdad. No se sienten muy cómodos con un futuro gobernante que es un hombre igual que cualquier ciudadano silvestre. Tal vez, ello produzca la posibilidad de introducir "la civilización". Y eso puede ser vertiginoso. Puede ocurrir, yo me atrevería a decir, en un par de meses porque la gente está muy angustiada esperando el Mesías —el Mesías político— y éste no aparece. Eso significa que hay bastante mal humor en algunas partes. Por eso creo que aquí ha sido posible hacer este seminario, porque este mismo tema tratado hace diez años, habría producido un impacto similar al de los *Versos Satánicos* de Rushdie y habrían pedido la cabeza de Oscar Godoy.

Arturo Valenzuela:

Yo concuerdo con las líneas generales de tu observación pero hay una cosa que me impresiona bastante, y a lo mejor es una de las ventajas de venir de afuera y aterrizar aquí y de repente ver cosas con cierta distancia. Una de las cosas que me ha impresionado es que no he visto, con la excepción de carteles que han aparecido en muchas partes pidiendo a un hombre que vuelva, una gran demanda por un líder, y esto es una de las cosas positivas de la transición chilena. Aylwin no es un hombre carismático, es aburrido, no es un gran líder, es un caballero decente, pero ha concertado el apoyo de los partidos. Es cierto

www.cepchile.cl

que al "almeydismo" le costó cuando se juntaron en su Comité Central. Tuvieron, incluso, que hacer un paréntesis, pues salieron a almorzar porque no podían votar. Los dirigentes se dieron cuenta que, tal vez, nos les iba a resultar el voto, porque el ánimo era tan en contra. Pero, todos sabían que tenían que hacerlo. Hay una madurez que se encuentra en muchas partes, en distintos sectores que reconocen que lo importante es la consolidación democrática, y ello no se está personalizando. Es muy positivo que en Chile no haya una figura enormemente carismática para la transición justamente por el tema que estamos hablando, porque yo creo que es la posibilidad de que la gente busque soluciones no demagógicas, soluciones moderadas y soluciones concertadas por partidos, es bastante positivo, es bastante posible.

Enrique Barros:

Yo quisiera tratar de hacer una vez el ensayo de lo menos a lo más. O sea, la primera reserva es que tengo la sensación de que se ha creado una reflexión muy interesante al respecto que yo comparto, espontáneamente la comparto, y la comparto desde mucho antes del plebiscito. El clima en Chile se está dando en términos políticamente muy diferentes a lo que tradicionalmente se plantearon las cosas en la Constitución. Con todo, hay también un problema de que las tradiciones políticas pesan mucho; entonces volvamos de nuevo a esa perspectiva del peso de las tradiciones y, en definitiva, lo que ocurre es que, probablemente, el paso del presidencialismo al parlamentarismo, si es que se planteara como hipótesis, es un cambio de paradigma muy formidable para la cultura política chilena. En otras palabras, esto supone efectivamente hacer una reforma profunda contra la cual conceptualmente yo no tengo observaciones, sino simplemente quisiera plantear un aspecto metodológico desde el punto de vista de la evolución histórica y de la viabilidad. Entonces, se plantea la otra pregunta: hay un fuerte sector en Chile, especialmente en la Democracia Cristiana, que está desde hace algún tiempo propiciando un régimen semipresidencial. Entonces se está planteando la posibilidad de tener un sistema mixto semipresidencial. Usted, Juan, ha sido muy crítico del semipresidencialismo y le debo decir que mi propia reflexión en los últimos dos o tres meses sobre el régimen francés me ha llevado en alguna medida a la conclusión de que el régimen ha funcionado más bien por obra de la casualidad y por circunstancias muy afortunadas: la personalidad de Miterrand y las circunstancias, incluso, de que el interregno en que la mayoría presidencial y la mayoría parlamentaria fueron visibles, fue extraordinariamente breve, sólo de dos años, entre el 86 y el 88.

Tengo mis sospechas de que el punto de partida de la discusión va a ser

www.cepchile.cl

el semipresidencialismo. Incluso hace algún tiempo le oí decir al propio señor Aylwin en un grupo en el que estaban dos personas, y estaba Oscar Godoy también, su manifiesta preferencia por el semipresidencialismo. O sea, es muy probable que la discusión política, especialmente si hay una Democracia Cristiana dominante como es altamente probable en todos los escenarios visibles, vaya por ahí. Mi pregunta es ésta: usted le plantea algunas observaciones de fondo al sistema semipresidencial, especialmente a la equivocidad del poder y legitimidades, sin embargo, hay sistemas semipresidenciales que han funcionado. Han funcionado en Finlandia; en Francia y en Portugal también han funcionado.

Juan Linz:

En Portugal van hacia una reforma en dirección parlamentaria y está funcionando en este momento como parlamentaria. Lo que pasa es que si queremos ir a los ejemplos hay que estudiar la República de Weimar y el libro de Kalteflight es fundamental en eso. La experiencia de Weimar no creo que sea muy satisfactoria. Deberían incluirse también otros estudios sobre la República de Weimar incluso un poquito la República española aunque no es semipresidencial pero sí el Presidente tiene muchos poderes.

Creo que la verdad es que si me apuran diría que en lugar de intentar un experimento tan complicado y tan lleno de posibles conflictos y tensiones, nos quedemos con el sistema presidencial, con todos sus defectos, pero por lo menos se sabe claramente qué es lo que se vota y quién tiene el poder.

Sabemos, sin embargo, que existe ahora un consenso grande entre muchas personas respecto de que este sistema tiene unos costos, que en los países hispanoamericanos han llevado a un montón de desastres, de forma tal que no hay ninguna democracia estable, salvo Estados Unidos y, quizás Venezuela y Costa Rica. Pero es el tradicional, es el que está experimentado y veamos cómo opera: funcionará con una presidencia de compromiso en que los partidos pueden permitirse el lujo, a los dos o tres años, de rehusar otorgar un apoyo serio y sólido al Presidente, permitirá a la izquierda en las elecciones presidenciales siguientes llegar de nuevo al poder con un frente popular quizás con apoyo de un sector de la Democracia Cristiana; excluirá probablemente por un plazo muy largo, a la derecha del poder. En fin, si el electorado quiere eso, pues así será.

Intentar un sistema en el que hay la necesidad de una doble confianza, dado que el Presidente es elegido popularmente y la sociedad todavía espera de él el liderazgo presidencial, pero que, al mismo tiempo, está limitado por la necesidad de que su gobierno tenga la confianza parlamentaria en un sistema multipartido, me parece enormemente complicado, especialmente con un

www.cepchile.cl

diseño que introduce las complicaciones del voto de censura constructivo. Además no entiendo la mecánica, tendría que pasarme horas, como jurista, estimándola. En este modelo tendríamos que ver quién se adelanta a quién en derribar a quién, es decir si la Cámara inicia un proceso de juicio político contra el Presidente, antes de que le echen al Jefe de Gobierno de la Cámara o éste es forzado a dimitir si le derrotan en la elección, lo que crea una situación de una complejidad que para un país que inicia nuevas instituciones me parece muy aventurado, muy difícil. Es decir, si me ponen ante la espada y la pared, pues digo: sigan ustedes con lo que tienen, no ha funcionado, pero puede que lo hagan funcionar, pero no intenten este sistema mixto que en el fondo va a ser presidencial, pero sin las ventajas de la claridad que tiene este sistema presidencial.

Respecto de Portugal la reforma constitucional ha ido cada vez más en la dirección de un sistema parlamentario. En este momento con mayoría parlamentaria del señor Cavaco Silva, está funcionando como parlamentario. Además la personalidad de Mario Soares, que no quiere conflictos, que es una persona muy blanda, muy suave, muy agradable y que no tiene una ambición de organizar un programa de gobierno, ha contribuido a un funcionamiento como régimen parlamentario. La presidencia anterior ha sido un paso, que fue muy útil porque siendo ocupada por un demócrata que también era militar mandó otra vez a las Fuerzas Armadas a los cuarteles. Si tuvieran ustedes en lugar del señor Aylwin a un militar como aquél, pues quizás eso hubiera sido una solución. O sea, Portugal no es un modelo. Ha tenido, además, crisis de gobiernos; ha tenido gobiernos presidenciales que han sido gobiernos muy débiles, gobiernos sin respaldo, más que el del Presidente. No diría que es un modelo imitable.

Bernardino Bravo:

Yo simplemente en medio de toda esta conversación sobre modelos teóricos quiero decir dos palabras desde el punto de vista de una reflexión histórica, porque no creo que se excluya sino más bien se complementan. El modelo teórico, si alguna vez se hace práctico, es porque ha ido a la historia. Entonces aquí mi reflexión va en el sentido de nuestra experiencia política. Hay algunos que piensan que Chile está en la situación de un país africano, que pasa del estado tribal al constitucional. Hay otros que piensan que Chile está en la situación de un Estado hispanoamericano cualquiera, fuera de México, que anda buscando algún modelo porque ninguno de los que tiene le ha resultado. No es el caso, eso es lo que quiero decir. Chile es uno de los pocos Estados constitucionales estables que hay en el mundo; junto con Inglaterra, junto con los Estados Unidos. En Europa son todos muy nuevos; el único será Bélgica, o

www.cepchile.cl

sea, esos son los países que son de nuestra generación. Eso es lo que hay que tener en cuenta.

Ahora, como tenemos una larga experiencia, no hemos tenido un solo modelo; y entonces el modelo o la situación en que nosotros estamos —en estos momentos no se puede hablar de modelo ni de régimen de gobierno— es el resultado de cuatro o cinco vueltas que los otros no han dado, porque todavía van en la primera o los europeos en la segunda. Por ejemplo, los españoles están en la segunda vuelta, o sea, ellos están en su segundo estado constitucional. Tuvieron uno, el de restauración, y ahora están intentando un segundo. Eso lo hicimos nosotros el año 33. Entonces, por eso, tomar modelos de ellos me parece a mí inadecuado, porque nosotros estamos más allá de esa situación y aplicar entonces soluciones que fracasarán, que entre nosotros ya fracasaron, no tiene sentido.

La experiencia histórica sintetizada se reduce a dos cosas: Chile es un país que tiene a cuesta dos fracasos del gobierno de partido. O sea, aquí el gobierno de partido funcionó dos veces largamente, y dos veces fracasó. Es muy interesante entonces estudiar los fracasos. Incluso, no me voy a meter en ese punto, la manera cómo se ha salido de estos fracasos es importante tenerla en cuenta. De las dos veces anteriores, no se puede sacar ninguna regla, había un régimen de gobierno, que entró en crisis, se produjo un gobierno, pero no un régimen de gobierno, que es la situación que ahora estamos. Y de ahí se pasó a un desgobierno y, desde el desgobierno, se salió al nuevo régimen de gobierno.

Ahora, los que hablan de transición y todo lo demás, no sé si con fundamento, o sin fundamento, deben estar conscientes que ellos piensan que esta vez Chile se va a saltar la etapa del desgobierno. De eso deben estar conscientes y deberían buscar las razones, por qué esta vez se la va a saltar, cuando las otras veces no se la pudo saltar. Entonces, ese es el primer problema. Chile es un país que ha tenido dos veces gobierno de partido, la primera de los años 1850 hasta 1924; la segunda vez desde 1933 hasta 1973. Y el segundo punto, todos los regímenes de gobierno que ha habido en Chile en la época constitucional se basan en dos elementos: los partidos y el Presidente de la República. Eso es una cosa que Arturo muchas veces ha destacado. Entonces hay dos constantes históricas. Las constantes no son necesarias, pero son una cosa real, y vamos a ver que el Presidente es más que una impresión electoral. La constante del Presidente, viene del siglo XVII; entonces es mucho más antigua que los Estados Unidos. Los que piensan que Chile tiene un régimen presidencial porque lo imita de los Estados Unidos, no tienen el más remoto conocimiento que nuestro presidencialismo es dos siglos anterior al de los Estados Unidos.

Entonces, hay un Presidente que ha ido cambiando; cada vez que ha cambiado el régimen de gobierno, la figura del Presidente también lo ha

www.cepchile.cl

hecho. Entonces, por ejemplo, en la época indiana, antes de la Independencia, el Presidente era un Presidente militar en el siglo XVII; en el siglo XVIII era un Presidente gobernante. Cuando vino el Estado constitucional fue un Presidente gobernante de nuevo, pero aquí está el nudo del problema actual. El Presidente republicano fue Presidente gobernante y garante de la institucionalidad. O sea, fue Jefe de Estado y Jefe de Gobierno al mismo tiempo. Y ese es el nudo del problema hoy día, pienso, si se quiere pasar a un régimen presidencial. ¿Cómo desarmar el monstruo?, si lo quieren llamar así, yo lo llamo monstruo. El Presidente chileno pudo ser Presidente gobernante sin ser Jefe de Estado, pero ahora estamos acostumbrados a un Presidente que es Jefe de Estado. Hubo un momento en la época parlamentaria en que al Presidente le amputaron el gobierno, y fue simplemente Jefe de Estado. Pero ahora, nos encontramos de nuevo con que el monstruo renació. Entonces en la primera línea es el Presidente que cambia en el tiempo, entonces hay un Presidente militar, Presidente gobernante, otro Presidente gobernante, después hay un Presidente espectador, podemos decir, de la actuación de los partidos en nuestra época parlamentaria y en la última época que terminó con Allende, hay un Presidente negociador, que negocia con los partidos.

Ahí está yo creo el nudo del asunto. En Chile, el Presidente ha gobernado solo, ha gobernado con los partidos, ha contemplado al gobierno de partido y ha vuelto a gobernar con los partidos. Esa es la secuencia histórica. Los partidos fueron siempre en Chile extraconstitucionales como en la mayor parte de los países. Aparecieron de hecho, y por su sola acción modificaron todo el régimen constitucional, y sin ninguna reforma constitucional; con una revolución implantaron el régimen parlamentario que fue una interpretación de la misma Constitución que antes servía para el régimen presidencial. Entonces hay que tener en cuenta que meter los partidos en una reglamentación, como por primera vez se ha pretendido hacer en 1980, es lo mismo que decir: "el campo termina donde comienza el camino pavimentado". Reglamentar los partidos no tiene sentido, porque no se van a mantener nunca dentro de esa reglamentación. No hay fuerza humana que los pueda enmarcar ahí si son partidos reales. Ahora, si son partidos ficticios van a estar todos dentro del corralito, pero si no, el primero que tenga una conveniencia se va a saltar eso, y los demás como no pueden quedar atrás, se lo van a saltar también. Entonces es muy ilusorio esto de la reglamentación de los partidos políticos —no digo que sea totalmente inútil— pero es muy ilusorio, y ésa es la gran novedad con que nos encontramos ahora, en los umbrales de la nueva situación. O sea, si quisiéramos volver a la situación del 73, lo primero y más importante que habría que hacer, si es que sirve de algo, es derogar toda la reglamentación de los partidos políticos. Porque eso es lo que nos está separando de la situación anterior.

www.cepchile.cl

Según este presupuesto histórico, resultaría que en la situación actual, si se quiere un régimen parlamentario, vale la pena preguntarse si es conveniente y muchas veces le he expresado a Arturo Valenzuela que desde hace muchos años yo soy partidario de ello. Pero en este momento no se trata de saber cuál es la opinión, sino cuál es la situación del país, que es una cosa muy distinta. Entonces, en este momento, no se puede desconocer el hecho de que ningún régimen de gobierno se podrá establecer en Chile, si no contempla el juego de un Presidente y de los Partidos. Y hay que buscar un juego viable. Ahí está el problema, es decir, si yo elimino a los partidos, no tengo régimen de gobierno. Si yo elimino al Presidente, no tengo régimen de gobierno. Por lo tanto, tengo que hallar un acomodo entre los dos, aunque sea un acomodo destinado a eliminar a uno de los dos a largo plazo. Pero en el punto de partida habrá régimen de gobierno, si acaso quedan dentro del régimen todos los elementos políticos, o los elementos políticos esenciales. Si queda uno fuera, no habrá régimen de gobierno y el país caerá en el desgobierno como las otras veces. Eso me parece a mí que es un hecho.

El último punto, para no extenderme demasiado, es que en este momento si uno quiere caminar hacia un régimen parlamentario, lo que debiera hacer es atacar el monstruo. Y eso que decía don Juan hace un momento, me pareció muy certero desde este punto de vista: ¿qué hay que hacer aquí en Chile si uno quiere un régimen parlamentario? Hay que separar la jefatura de gobierno, de la jefatura de Estado. Eso ya desmitiza la elección, porque o estamos eligiendo una cosa, o estamos eligiendo otra. Y segundo, usted mismo dijo que, a lo mejor, el Jefe de Estado podría no ser elegido. Esa sería la manera de desmitizar, precisamente. Que el Jefe de Estado fuera funcional, o sea, por decir un ejemplo, saliera de los ex miembros de la Corte Suprema, de los ex miembros del Comando de las Fuerzas Armadas, de los ex Superintendentes de Seguridad Social, en fin, de una serie de funcionarios de alta categoría del Estado. Entonces si saliera por cooptación de ellos, ese Presidente sería un Jefe de Estado, pero tendría estabilidad y no despertaría pasiones, sería muy funcional. Y el Jefe de Gobierno sí que podría ser electivo e incluso si uno quiere atacar el monstruo, decir: "el Jefe de Gobierno es elegido por el Parlamento". Entonces se acabó el Presidente, el Parlamento no tiene competencia de un Presidente elegido ampliamente y sobre todo, lo más importante, no tiene competencia de uno, porque hay dos.

Hasta aquí, todo esto podría decirse: bueno ya estamos copiando modelos austríacos o del país que se quiera, porque siempre hay modelo para todo. Pero en realidad la esencia de que esto en Chile pueda ser posible, creo que está en este punto. Para separar al Jefe de Estado del Jefe de Gobierno hay que separar los asuntos de Estado, de los asuntos de gobierno. Entonces los asuntos de Estado, que son los permanentes y que no son objeto de la política

www.cepchile.cl

contingente, como la educación, la justicia, la defensa, esos son del resorte del Jefe de Estado. Y si se mantienen los ministerios y los ministros, el Jefe de Estado nombraría a sus ministros. En cambio, los ministros que mueven los aspectos contingentes, serían nombrados por el Jefe de Gobierno. O sea, es una real separación entre jefatura de Estado y jefatura de gobierno. Eso puede ser, naturalmente que yo no puedo invocar ningún modelo en otra parte, para esto. Pero quiero decir que no pretendo proponer una solución ni idear un modelo histórico que pueda competir con un modelo teórico, prefiero que compitan los teóricos entre sí.

Simplemente lo que estoy señalando son reflexiones desde el punto de vista del historiador para mostrar que si uno quiere ir de donde estamos —cosa en la que, queramos o no queramos, estamos— hacia dónde queremos ir, hay que tomar algunas medidas conducentes; y una medida conducente podría ser precisamente la de atacar el monstruo, porque mientras no se ataque el monstruo, en este país va a ser muy difícil que se consiga un régimen parlamentario. Ahora conseguir un régimen parlamentario es un medio y no un fin, no hace en ninguna parte falta sacrificar al país por un régimen parlamentario, porque no es algo que descienda de lo alto, inatacable. Pero si uno considera que le hace un buen servicio al país, proponiéndole un régimen que compatibilice las cosas, entonces me parece que iría bien.

Una última observación; hoy día estamos en un clima, o sea, no hay que engañarse con que la transición aquí se va a producir y no vamos a caer en el desgobierno porque ya se ve la moderación de todo. Hoy día estamos en un clima parlamentario; pero este clima parlamentario se va a acabar cuando vengan las elecciones. Y por qué estamos en un clima parlamentario. Porque están en empate. Entonces nadie quiere equivocarse y que se desequilibre la cosa en su contra. Entonces toda esta moderación es plenamente aparente. Y toda esta concertación es una concertación muy consciente; "nos conviene en este momento hacer esto, pero no es una abdicación definitiva, ni una matrícula permanente con un régimen definitivo". Estamos en un clima parlamentario, no nos engañemos, lo hermoso sería poder mantener este clima parlamentario más allá de las elecciones, eso sí que sería muy positivo.

Juan Linz:

Yo creo que estamos en un clima presidencial, porque la elección está girando, a pesar de todo, en torno a un Presidente. Yo creo que el Jefe del Gobierno, y el Artículo 97 de la Constitución Española es bien claro e idéntico a la alemana y a las de otros países, dirige la política interior y exterior, la administración civil y militar y la defensa del Estado. Ejerce la

www.cepchile.cl

función ejecutiva y la potestad reglamentaria de acuerdo con la Constitución y las leyes. Es claro, quién tiene la responsabilidad de gobernar. El Presidente del Gobierno debe poder coordinar la política financiera y la política de educación; ¿qué significa una política de educación si el Ministro de Hacienda no le da al Ministro de Educación los fondos para llevar a cabo una política de educación? Es decir, los gobiernos son un grupo solidario en que se liman las asperezas entre los departamentos. Cada uno quiere todo el presupuesto si se lo pudieran dar, y entonces ocurre un tira y afloja entre los distintos ministros y un compromiso en una política general. La dirección de esa política es la función del Jefe de Gobierno o de un Presidente. Por ello no se puede decir: "bueno, la política de esto lo hace un señor, la política de lo otro lo hace otro"; eso en un Estado moderno a mí me parece inconcebible.

He escuchado con muchísimo interés su exposición histórica, y ante ello podría hacer una exposición histórica de todos los distintos intentos de vida política española de los últimos doscientos años, o ciento cincuenta años, y también sería una suma de tradiciones, de errores, de fracasos, de éxitos parciales, etc. Afortunadamente, sin embargo, los españoles en el momento crítico de hacer instituciones dijeron: de la experiencia histórica podemos aprender que muchas de las cosas nos han salido mal, y que no debemos repetirlas; hemos aprendido que algunas instituciones, por ejemplo, los estatutos de autonomía —que fueron una innovación española, que luego, en parte, copiaron los italianos—, era una solución adecuada al problema de las nacionalidades que no quieren un estado federal. Esto porque los catalanes y los vascos no quieren ser lo mismo que Extremadura, y eso me lo ha dicho Jeny Puyol en persona. Por ello, los estatutos les otorgan un *status* especial a las nacionalidades históricas famosas. Recogimos algunas cosas del pasado pero básicamente los españoles después de la tragedia del año 36 que, quizás, fuera más intensa que la tragedia chilena y después de cuarenta años de tener un régimen que no estaba a la altura del mundo que nos rodeaba —si bien teníamos un país moderno, económica y socialmente cada día más moderno—, pues dijimos: "tenemos que mirar al futuro" y lo que me impresiona del mundo hispanoamericano, y no digo de Chile, también un poco de, por ejemplo, los uruguayos que tuvieron una Constitución y la ley de Lemas y todo eso, que tuvo consecuencias bastante poco constructivas, es la continua vuelta al pasado. Pero el ser humano es un ser proyectivo, es un ser orientado hacia el futuro. Si los chilenos han logrado cambiar el modelo de Corfo y de proteccionismo y de sistema económico bajo la tutela del Estado hacia un modelo de economía de mercado más dinámico, y de una economía de sustitución de importaciones a una economía con énfasis en la capacidad de exportaciones, lo que significa un cambio fundamental de mentalidad y de manera de pensar sobre la economía, por qué no puede pensarse en un futuro

www.cepchile.cl

cambio político. Por otra parte, creo que comparar un Presidente del siglo XX elegido por sufragio universal con el virrey español que ustedes tuvieron, que si bien constituía un poder unipersonal, su base de legitimidad provenía, por ser su representante, de un monarca de derecho divino, no tiene mucho que ver con este mundo actual. Lo mismo ocurre con los partidos del siglo XIX, enfrentados a un sufragio restringido de notables locales muy distintos de los partidos de masas que surgen con el sufragio universal. La historia nos enseña algunas cosas respecto del peligro de la personalización del poder, de ciertas tendencias de la sociedad, pero básicamente Chile hoy es una sociedad distinta de la que era en el siglo XIX, en el año 1920, incluso, afortunadamente, en muchos aspectos del año 73. Por lo tanto los chilenos tienen en lo político, igual que en lo económico, una oportunidad de empezar de nuevo, pensar en alternativas nuevas, de no estar cogido en el pasado. Naturalmente deben estar preocupados de los problemas de las estructuras de poder; por eso las preguntas sobre el poder militar son relevantes inmediatamente. Pero no creo el que los modelos históricos del siglo XVII, XVIII incluso del fin del XIX nos tengan que tener aprisionados. Nosotros en España hemos roto la república, fue un desastre en muchos aspectos, y nadie ha comenzado a discutir respecto de la república, las leyes anticlericales de la república. Nadie ha planteado el tema del clericalismo y del anticlericalismo en el contexto de la nueva Constitución; nadie ha planteado de nuevo un modelo de sociedad de conflictos de clases. La gente ha planteado cosas nuevas; tengo la esperanza de que los chilenos puedan también plantear cosas nuevas.

Si el mensaje de los políticos chilenos, de todas las fuerzas políticas, al país fuera: "tenemos un futuro lleno de esperanzas, tenemos que empezar de nuevo, los errores del pasado no los vamos a discutir", la situación sería mucho más favorable. Como decía Manuel Fraga en una ocasión, "todos tenemos una biografía y no nos vamos a poner de acuerdo sobre esa biografía, ni vamos a juzgarla, vamos a construir una convivencia en la que tengamos espacio todos los españoles", eso lo dijo en un momento muy histórico. Lo que llama la atención del liderazgo político español es la cita que hace Suárez en el debate sobre la ley de asociaciones antes de que llegara a ser Presidente del Gobierno, una cita del texto de Machado que conviene citarla porque es tan bonita: "Está el hoy abierto al mañana, mañana al infinito, hombres de España: ni el pasado ha muerto, ni está el mañana ni el ayer escrito". Y eso fue un discurso político citando a Machado. Fue de Suárez en el debate sobre la ley de asociaciones de las Cortes Franquistas; me parece que es a principios de junio, diez o quince días antes de que lo nombraran Jefe de Gobierno.

Está el hoy abierto al mañana, mañana al infinito, hombres de España: ni el pasado ha muerto, ni está el mañana ni el ayer escrito". Ese sentido es lo que más echo de menos en el contexto chileno, es lo que más echo de menos en

www.cepchile.cl

Uruguay, es lo que más echo de menos en todas estas transiciones que son tan distintas de la portuguesa en su forma revolucionaria y de la española en su forma de consenso. Hay un futuro en sus manos.

Arturo Valenzuela:

Estoy absolutamente de acuerdo con Juan, de que en momentos históricos trascendentales, es responsabilidad de los dirigentes políticos y de un pueblo tratar de responder a esas situaciones. Yo quiero matizar un poco diciendo lo siguiente: creo que en el caso chileno una transición a un sistema parlamentario no sería una innovación tan espectacular, porque no estaríamos pasando a una situación no vivida anteriormente. Creo que siempre, y esto es una cosa que quiero recalcar mucho, el presidencialismo chileno tuvo un espíritu parlamentarista muy fuerte. En parte, ese era el problema de los gobiernos de coalición. En mi trabajo, ustedes vieron que tengo un cuadro al final con todos los ministerios y destaco, por ejemplo, la duración de los ministerios, la cantidad de ministerios, esto en el período de 1932-1973. El Presidente Juan Antonio Ríos tuvo ministros que duraron un promedio de seis meses en el poder. A Salvador Allende le duraron los ministros siete meses en promedio.

A ningún Presidente elegido a partir de 1932 le duraron los ministros, con excepción de Jorge Alessandri, más de doce meses. Es decir, hemos siempre tenido, precisamente por el punto que apunta Bernardino, una situación donde, en cierta medida, el sistema de partidos políticos no ha cuajado con el sistema institucional. La respuesta del sistema presidencial chileno a la falta de congruencia entre el sistema de partidos políticos y el sistema presidencial ha sido estructurar un presidencialismo con muchos matices parlamentarios, pero sin aquellos aspectos del sistema parlamentario que le dan ciertas garantías a la sociedad de poder crear responsabilidad, gobernabilidad, moderación y ese tipo de cosas. Así, nos hemos casado con un sistema institucional. Ahora la gran paradoja es que desde el 32 en adelante, la respuesta que se le ha dado en Chile al problema de la falta de gobernabilidad, o de la falta de estabilidad del sistema presidencial, es otorgarle más poder al Presidente y cercenarle el poder al Parlamento. Paradojalmente, eso ha logrado a lo mejor darle más poder al Presidente, al Ejecutivo, en cuanto a sus atribuciones, pero ha debilitado aún más el sistema presidencial, porque va minando las arenas de concertación que permite el Congreso. El Congreso chileno era el más fuerte de América Latina, históricamente fue uno donde había instancias importantes de encuentro entre los partidos políticos, pero a través del tiempo se le fue quitando más y más poderes por esta supuesta falta

www.cepchile.cl

de gobernabilidad, de estabilidad gubernamental. Nos quedamos con una situación más rígida que —otra paradoja histórica— acentúan las reformas del año 70. El acuerdo entre la Derecha y la Democracia Cristiana deja al Parlamento más débil incluso, porque había una convicción de que iban a poder seguir con el Poder Ejecutivo. Pasamos a una situación donde el Parlamento tiene un poder solamente negativo, lo que lleva a una confrontación vital y frontal entre estos dos poderes. Por ello, lo que necesitamos en Chile no son grandes innovaciones, lo que necesitamos es cuajar, compatibilizar, nuestras instituciones políticas con la realidad política y social del país, con nuestra idiosincrasia, que corresponde a un sistema multipartidista.

Arturo Fontaine Talavera:

Respecto del tema de la gobernabilidad, un punto muy de detalle, pero que no sé si todas las personas que están presentes manejan bien, una de las innovaciones importantes del parlamentarismo moderno es, justamente, el voto de confianza constructivo. ¿Por qué no lo plantea brevemente con el objeto de despejar ese punto que, creo, es uno de los puntos claves del planteamiento contemporáneo sobre este tema?

Juan Linz:

La Constitución española dice en el artículo 113 —me parece— 1) El Congreso de Diputados puede exigir la responsabilidad política del gobierno mediante la adopción por mayoría absoluta de la moción de censura. 2) La moción de censura deberá ser propuesta al menos por la décima parte de los diputados y habrá de incluir el candidato a la Presidencia del gobierno. 3) La moción de censura no podrá ser votada hasta que transcurran cinco días desde su presentación. En los dos primeros días de dicho plazo podrán presentarse mociones alternativas. 4) Si la moción de censura no fuese aprobada por el Congreso, sus signatarios no podrán presentar otra durante el mismo período de sesiones, lo que constituye una buena protección del gobierno.

El artículo 114, a su vez señala: Si el Congreso niega su confianza al gobierno, éste presentará su dimisión al rey, procediéndose a continuación a la designación de Presidente del Gobierno, según lo dispuesto en el Artículo 99. Si el Congreso adopta una moción de censura, el gobierno presentará su dimisión al rey, y el candidato incluido en aquélla se entenderá investido de la confianza de la Cámara a los efectos previstos en el Artículo 99. El rey le nombrará Presidente del Gobierno. Es decir, la Cámara con un diez por ciento

www.cepchile.cl

de sus integrantes puede pedir la moción de censura, presentar un candidato a la presidencia del gobierno. Esa moción tiene un margen de maniobra de cinco días en el que se puede tratar de suplir y se pueden presentar alternativas. Si prospera, la persona que se nombra en esa moción de censura asume la presidencia del gobierno. Si esa moción no prospera, los diputados han gastado su oportunidad en el período legislativo para rechazar al gobierno. En el fondo, si se puede criticar en algo este artículo, estos dos artículos el 113 y el el 114, es que supone una protección quizás excesiva del gobierno contra una moción de censura. Pero, por otro lado, asegura la gobernabilidad de una manera muy grande. Naturalmente un gobierno que se desintegra por otras razones, no por razón de censura, sino por indisciplina del partido, por tránsfugas, por falta de apoyo, tiene otro recurso, que es el fundamental, que es el de la disolución anticipada y nuevas elecciones para ver si puede conseguir una confianza o debe transferir el poder al victorioso en las elecciones.

Enrique Barros:

Yo quisiera hacer una observación de carácter doctrinario un poco teórico para juzgar la ventaja de la experiencia comparada y la histórica para los efectos de calificar las distintas alternativas de gobierno. De hecho, yo creo que el problema de la experiencia histórica es que si bien es una experiencia autobiográfica y personal, tiene la dificultad de abarcar tiempos históricos muy distintos y situaciones sociales y políticas por completo diferentes. Ello lo veo no solamente en el terreno público sino también en otras áreas del Derecho. Pasa exactamente lo mismo en Derecho privado. La fuente histórica de calificación de las instituciones desde el punto de vista del Derecho privado es extraordinariamente rica. Pero probablemente tan rica como es para confirmar opinión, es útil la comparada para provocar el cambio. En otras palabras, desde el punto de vista del Derecho privado, el Derecho comparado es mucho más fértil como creador de instituciones que la historia. Yo creo que en esa dimensión, la experiencia comparada desde el punto de vista de las instituciones políticas es extraordinariamente útil y aun más decisiva que la histórica. Más aun cuando la histórica es sumamente equívoca en cuanto a su interpretación y a sus efectos. Tengo la impresión, tal vez por haber tenido una parte importante en mi formación intelectual en Alemania, que la experiencia histórica y la experiencia comparada de alguna manera enseñan muchísimo de los fracasos y de los éxitos.

La Constitución española en el terreno de la estabilidad del gobierno, que acaba de leer Juan Linz, me parece que es extraordinariamente ilustrativa

www.cepchile.cl

de lo que señalamos. También lo es el análisis de la experiencia de la Tercera y Cuarta República francesa, de la Constitución alemana, el problema de las dificultades que ha tenido el parlamentarismo italiano de la postguerra. En definitiva, uno encuentra que el constituyente español básicamente se apoyó en experiencia comparada; las cifras incluso son del todo semejantes; los criterios son también tomados de la experiencia comparada; el plazo de censura del gabinete fue una innovación muy importante de la Cuarta República, vale decir, el hecho de que tuviera un plazo de reflexión desde el momento en que se provocaba la censura y se votaba la censura; el hecho de que la censura tuviera que ser aprobada por mayoría absoluta también es una experiencia comparada de la postguerra. Y la experiencia comparada más importante de la Constitución de Bonn, que introdujo el correctivo del voto de censura constructivo, por la trágica experiencia del 32. De hecho, tengo la sensación de que, en el fondo, hay un aprendizaje histórico comparado que probablemente es el más fértil gestor de instituciones. Y en ese sentido, buena parte de los razonamientos que hemos escuchado no son razonamientos basados en pura dogmática jurídica, en modelos, sino que evidentemente son experiencias acumuladas y en ese sentido, es que les asigno un valor extraordinario. Por otra parte, me parece que hay que considerar otros elementos técnicos, tan técnicos como son los que acabamos de señalar. Probablemente, también pueden contribuir a la estabilización de un régimen parlamentario. Me imagino, por ejemplo, que el problema de las facultades de disolución del Parlamento bajo ciertas circunstancias; el problema de los mecanismos de votación de las leyes; las formas de hacer compatible un gobierno, cuya responsabilidad está fundada en una Cámara, con un sistema bicameral. Hay una serie de cuestiones de poder dentro del sistema que hacen que el mismo sistema parlamentario sea también más diferenciado y algo más complejo que la enorme simplicidad que conocimos en los gobiernos de asamblea.

Juan Linz:

Dentro del sistema parlamentario hay una variedad grande de experiencias y de fórmulas. Esta no es la fórmula italiana, ésta es una fórmula distinta. El mismo papel de la junta de portavoces y del Presidente de la Cámara en la formación de los gobiernos en España, condiciona, en cierto sentido, el papel del rey, quedando éste con mucho menos poder de llamar a los presuntos candidatos a la presidencia del gobierno, porque la iniciativa proviene mucho más de la Cámara. Hay variedades enormes, estamos hablando de parlamentarismo y presidencialismo en grandes líneas, de los supuestos básicos de una doble legitimidad democrática y una sola legitimidad democrá-

www.cepchile.cl

tica; de una articulación entre los partidos y el gobierno, que es distinta en un sistema presidencialista y en un sistema parlamentario; estamos hablando de los grandes rasgos. Los matices, las soluciones concretas, las combinaciones, el papel que pueda tener el Presidente en el sistema parlamentario para quizás tener una cierta influencia en el proceso de ciertos nombramientos con un refrendo del gobierno o del Parlamento, se puede discutir y se puede matizar y se puede innovar. Aunque creo que hay algo que considero básico: en el mundo hay tantas democracias parlamentarias que están funcionando normalmente que ¡algo habrá en el sistema que funciona! Además, dichas democracias han ido corrigiendo algunas cosas que no funcionaban; la misma Cuarta República; han surgido enmiendas constitucionales en algunas democracias parlamentarias, y las constituciones nuevas de democracias de la postguerra han ido perfeccionando ese complejo mecanismo. Los países han optado entre un modelo básico de democracia y otro, surgiendo distintos modelos. El sistema suizo no encaja en ninguno de estos modelos. Por otra parte, tenemos el caso chipriota con la elección de dos presidentes, como si dijéramos, por la comunidad turca y por la comunidad griega, la elección directa de un Presidente fuerte como en el Líbano. Suiza es un fenómeno histórico único; Chipre y el Líbano no son para nadie, creo, un modelo, tampoco lo es el colegiado uruguayo, que fue otro intento de innovación.

El modelo francés teóricamente es una innovación, pero el consenso de muchos autores, empezando por Raymond Aron, que, en el fondo, es un gaullista, es señalar que funcionaría de una forma o de otra, según cuales fueran las mayorías parlamentarias.

Jorge Prieto:

Me da la impresión de que uno de los problemas fundamentales en Chile, por el cual el parlamentarismo no ha funcionado, es la razón histórica; históricamente el pueblo estaba acostumbrado a tener un gobernante fuerte, dador de todas las dádivas del Estado. Por lo tanto, ese pueblo siempre andaba buscando un líder importante, quien solucionara los problemas de los indios, terrorismo, terremoto, inundación o lo que fuera. Como el parlamentarismo no le daba ese gran jefe tutelar al país, fracasaba. En un país en que la economía ha evolucionado tan fuertemente en estos últimos años, y se ha convertido en una economía muy competitiva, muy abierta, en que se ha tratado que cada una de las personas se transforme en empresario buscando, en cierto sentido, su propio camino, no tendría mayor posibilidad el parlamentarismo de ser implementado. ¿No es éste más indicado a un sistema de economía abierta, o no tiene ninguna relación el tipo de economía que se tenga, con el tipo de gobierno central?

www.cepchile.cl

Juan Linz:

Quizás haya una cierta similitud. La competitividad de un mercado político abierto es la competencia entre partidos, cada uno con su identidad de marca claramente definida, y que como empresas buscan ganancias que en este caso son votos. Así, puede que haya una afinidad entre el sistema parlamentario y un sistema de libre mercado.

Arturo Valenzuela:

También está el otro tema que discutimos antes, y es el problema de que en América Latina por lo menos, el Estado siempre se ha identificado con el presidencialismo. La expansión del Estado ha estado muy fuertemente relacionada con el presidencialismo. Cada Presidente llega con una serie de programas y cosas que tiene que hacer, para lo cual usa el Ejecutivo. En ese sentido, uno podría pensar que en un Estado moderno donde el poder del Estado, el Ejecutivo, es mucho más pequeño podría funcionar mejor el sistema parlamentario.

Juan Linz:

El gran programa de Allende en un sistema parlamentario creo que hubiera sido imposible definirlo y concebirlo. Solamente era concebible bajo un sistema presidencial.

Carlos Neely:

Hace muy poco ocurrió una experiencia bastante interesante en Bolivia, que tiene una Constitución Presidencial y que se resolvió de una manera parlamentaria. Un pequeño grupo fue el factor decisivo y finalmente la elección presidencial fue superada por un acuerdo y coalición de gobierno bastante interesante. Paz Zamora ejercerá un gobierno en un polo opuesto al que él prometió en su elección. Porque el Parlamento se puso de acuerdo para que él asumiera bajo esa condición. Está accediendo a una Presidencia bastante nominal, porque en el fondo, hay un pacto de acuerdo con el gabinete, que fue pactado como requisito para darle el voto. De hecho, el Ministro de Hacienda que es una persona clave, se determinó ahí. Es decir, ellos han entrado por la puerta de atrás a un régimen parlamentario, de manera subrepticia.

www.cepchile.cl

Arturo Valenzuela:

Pero el drama de Bolivia refleja el problema fundamental de los sistemas presidenciales, tres candidatos tenían cada uno menos de un 25% del voto y se tuvieron que pasar un tiempo larguísimo tratando de resolver cómo iban a estructurar una coalición, pero no solamente estructurar la coalición, sino que asegurarse que la coalición que se iba a estructurar iba a durar y ése es el drama, porque están todos cazados por un período larguísimo y fijo. Entonces, la inseguridad sigue en Bolivia y supongo que va a ser un tema para más adelante. Antes de llegar a estos acuerdos, en Bolivia, uno de los candidatos propuso un sistema colombiano de frente nacional, con alternancia en el poder, de forma tal de garantizar que la coalición pudiese sobrevivir: "a usted lo vamos a entregar la presidencia durante un período, y a nosotros nos entregan la presidencia otro período". Los uruguayos en su oportunidad optaron por un sistema de Ejecutivo Colegiado. En estos países, se ha tratado de resolver estos problemas pero sin soluciones adecuadas.

Pregunta:

Aquí se ha hablado un poco de que el presidencialismo es de suyo inestable, y creo que la inestabilidad tiene otras fuentes que son que las ideas políticas y los partidos políticos son muy distanciados ideológicamente y que económicamente no existe una clase media propietaria y homogénea. Entonces, para lograr una estabilidad se requiere más que parlamentarismo, lograr que haya programas de gobierno que no sean radicales y que no sean excluyentes, lo que Mario Góngora, un historiador chileno, llama los proyectos globales, planificaciones globales que son proyectos radicales y excluyentes de los demás. ¿Cómo podría un régimen parlamentario subsanar y salvar este problema de los proyectos radicales polarizados, es decir, distanciados uno de otro? En Europa las condiciones sociales y económicas son, relativamente satisfactorias. Existe un estrato económico medio y alto bastante extendido, mientras que en Chile y América Latina hay mucha gente pobre. Por eso observamos estos programas de gobierno que son radicales. ¿Cómo podría salvar eso el parlamentarismo?

Arturo Valenzuela:

Hay tres temas. Me quiero referir solamente a uno, a lo mejor Juan puede referirse a los otros. Me parece una pregunta válida que mucha gente hace, ¿qué pasa en un sistema parlamentario si los partidos políticos no son

www.cepchile.cl

responsables? ¿Qué pasa si no hay una cultura política fuerte? Hay algo bien importante que recalcar y que es un trasfondo de toda nuestra discusión: pienso que uno no puede hacer una evaluación de un sistema de partidos políticos o de un sistema institucional sin ver la interrelación entre los dos factores. Hay, claramente, una interrelación entre partidos políticos, sistema de partidos políticos y otros aspectos de la cultura política en general, también con el sistema institucional. Yendo directamente al problema, ¿existirán en Chile partidos políticos que puedan trabajar con un sistema parlamentario? Creo que sí. Los partidos políticos chilenos son bastante fuertes, son de los más fuertes que conozco, con una coherencia muy grande. Pero existe también el problema de "la gallina y el huevo", porque hay reglas institucionales que les dan pautas importantes para poder actuar, y dentro de un sistema presidencial, los partidos políticos, como hemos descrito antes, tienen una lógica muy distinta que en un sistema parlamentario. En un sistema presidencial, especialmente, si los parlamentarios no pueden ser ministros y si el Presidente no puede ser reelegido, llega pronto un momento en el que, realizando un cálculo político lógico cualquier dirigente de partido político o, cualquier partido político, se da cuenta que no le conviene seguir con este Presidente y opta por abandonar la coalición en la que ha participado hasta ese momento. Para terminar el punto, creo que en un sistema parlamentario hay una lógica de la institucionalidad que configura un accionar político de parte de los actores políticos y de los partidos políticos que es distinto. Aquí entramos a un tema que es el de la teoría de los incentivos, que es muy importante en este asunto. Los incentivos políticos en un sistema parlamentario apuntan hacia una mayor concordancia, hacia un mayor compromiso político. En los términos que usa Sartori, hay un accionar de los partidos más bien centrípeto en un sistema parlamentario, mientras que en un sistema presidencial, con sistema multipartido, con tres grandes bloques, me refiero a un sistema como el sistema chileno, hay un accionar más bien centrífugo.

Un punto breve, sobre el otro tema de si acaso en realidad hay una relación entre sistema económico, clase media, y sistema moderno. Yo aprendí de mi profesor Juan Linz, hace mucho tiempo, que no hay una relación tan directa; ésta es más bien una visión marxista, bastante anticuada que no concuerda con la realidad. Entre los países más civilizados y más avanzados de Europa, hemos tenido los fascismos y las dictaduras más horribles en el siglo **XX.** Al mismo tiempo hemos tenido países como éste, que fue muy pobre y que tuvo una tradición democrática y presidencial muy fuerte. Y la India es un país también con una estabilidad muy grande. No hay una relación muy directa entre estos factores.

www.cepchile.cl

Juan Linz:

Italia tenía, cuando estableció su actual democracia, mucha miseria, cinco millones de italianos vivían en ella. Existía destrucción producto de la guerra y una desintegración de la sociedad italiana muy grande. Todo eso se ha superado. Tampoco España es un país feliz, sin problemas; España oficialmente ha llegado a tener un 20% de parados, actualmente puede decirse que probablemente sea un 15%. Un 15% de paro es un problema serio y sin embargo, no ha afectado la estabilidad de sus instituciones.

Arturo Valenzuela:

Y este, creo que es uno de los grandes errores de cálculo del régimen militar chileno. Pensar que si uno moderniza la economía y la sociedad significa crear partidos políticos como los norteamericanos, donde la gente se va a preocupar más bien por sus incentivos, es marxismo, curiosamente un marxismo de derecha. Chile lo ha comprobado. También Europa, o Italia, a pesar del gran éxito económico del último tiempo —ha sobrepasado incluso a Inglaterra—, mantiene todavía las corrientes políticas anteriores intactas.

Arturo Fontaine Talavera:

Otro ejemplo en la misma dirección es el caso de Cuba, que tenía un ingreso *per cápita* sumamente alto en el momento que Fidel Castro tomó el poder. De los más altos de Latinoamérica. Superó al de Chile de la época. Quisiera mover un poco el tema hacia otra área de preocupaciones, que tiene que ver con el tema del sistema en operación. Uno escucha que en Inglaterra hay voces que se levantan para sostener que el sistema parlamentario se ha desvirtuado, que Margaret Thatcher de alguna manera ha establecido una suerte de dictadura democrática y que el sistema parlamentario ha entrado en crisis. No hay división de los poderes, no hay *checks and balances y* que todo ese anhelo, toda esa interpretación clásica de Monstequieu que después toman los americanos, pertenece al pasado, y que en realidad hoy día estamos en presencia de una dictadura electiva. Y se dice algo similar, a veces con menor énfasis, de que en España estaría la cosa también no demasiado lejos de eso. Hasta qué punto un régimen parlamentario contemporáneo mantiene un equilibrio de poderes, cuáles son esos controles, hasta qué punto usted discrepa con ese tipo de enfoque que uno oye, viniendo sobre todo de los grupos no conservadores ingleses.

www.cepchile.cl

Juan Linz:

Los grupos no conservadores ingleses están muy frustrados, por supuesto, porque electoralmente no han podido derrotar a la señora Thatcher en tres elecciones. Eso es muy incómodo. Naturalmente, lo que ocurre en Inglaterra es, en parte, fruto de un sistema electoral mayoritario, porque si no la situación sería distinta. La señora Thatcher se mantiene en el poder por vía democrática, por lo cual no puede ser calificada de dictadora. Y por último, Inglaterra es un caso muy especial, siendo, junto con Nueva Zelanda, la única democracia que no tiene Constitución escrita, cosa muy especial e históricamente única. Ahora el problema que planteas es muy serio y lo tengo muy en mente, y espero escribir algo sobre ello. El modelo de mayoría, con mayoría absoluta de un partido, es algo que se produce muy pocas veces en la democracia, apoyado por una desproporcionalidad muy grande. Tenemos mayorías absolutas en el sistema electoral inglés, Japón, España, ahora Portugal, muy breve probablemente, Papandreu en Grecia y la señora Thatcher. En fin, de todas las democracias, no son tantas.

La mayoría absoluta con disciplina de partido —a la moderna— indudablemente supone una concentración de poder muy grande. Estimo que en Chile, viendo a los políticos chilenos, ello difícilmente va a ocurrir salvo que se promulgue una ley electoral absolutamente mayoritaria. Si la actual ley electoral se mantuviera, y un partido ganara un prestigio muy grande en el futuro próximo, se podría, quizás, llegar a una mayoría absoluta en el Parlamento, pero no lo veo muy posible. La situación española es, hasta cierto punto, excepcional, y ya vemos cuánto le dura la mayoría absoluta a Felipe González. Quizás si nos reuniéramos dentro de dos meses, eso no estaría tan claro. Este hecho, si bien es democrático, yo creo que tiene ciertos inconvenientes, porque la hegemonía prolongada de un partido con mayoría absoluta es dañina para el mismo partido; véase la corrupción que ha penetrado en el Partido Liberal japonés, que probablemente les costará la mayoría absoluta en las próximas elecciones. Es decir, que también hay que confiar que el electorado a veces se cansa de lo que se llama la prepotencia, y creo que la prepotencia de Margaret Thatcher, la prepotencia relativa de Felipe González, la de los liberales en el Japón, llega a un punto, en el que la gente dice: "bueno, estos señores ya llevan bastante tiempo en el poder, y hacen cosas que no me satisfacen y, por lo tanto, ya no los voy a votar". En España, sin embargo, existe un dato básico: la política económica del gobierno ha tenido éxito, España está desarrollándose económicamente, su economía tiene dinamismo, las multinacionales han venido a España; el país en las grandes líneas va bien. Además el poder en España no reside sólo en el gobierno central. Hay también una posición hegemónica del señor Jery Puyol en la *Generalitá.* Hay

www.cepchile.cl

un gobierno de coalición en el país vasco, hay gobiernos regionales en manos de AP y hay coaliciones de gobierno que han cambiado; en el Ayuntamiento de Madrid, por ejemplo, el señor Barrionuevo ha salido porque el CDS ha cambiado *de partner* en la coalición, asumiendo el señor Saún, lo que no es un hecho sin importancia. Es decir, que hay un flujo y una posibilidad de cambio.

Serán los españoles los que tendrán que decidir si quieren cambiar el gobierno. Si no están tan descontentos, pues tendremos PSOE para rato.

Arturo Valenzuela:

Quiero hacer una observación muy corta sobre este tema, que creo que es bastante importante. Recordemos que la gran preocupación por el parlamentarismo no es precisamente el problema de si acaso los jefes de gobierno tienen demasiado poder, son demasiado fuertes, o duran demasiado en el poder. Lo que tradicionalmente se le critica es lo contrario, y lo que demuestra esta preocupación es que no es cierto que un sistema parlamentario es un sistema débil. Si hay mayoría, el sistema parlamentario puede ser muy fuerte, demasiado fuerte quizás. Pero, si eso es lo que pide el pueblo, hay que aceptarlo.

Juan Linz:

Pero el pueblo tiene que votar, y no tiene que hacerlo por algo ambiguo. No es que Felipe González, más los comunistas, más Dios sabe qué, tengan una mayoría. No, la tiene él sólito, y los comunistas se quedan fuera de ese juego, y se sabe quién es responsable y a quién hay que castigar si se hartan los españoles de él.

Arturo Valenzuela:

Por otra parte, creo que hay que tener una Constitución escrita, o sea en un país como Chile, sin duda, hay que tener una Constitución escrita donde se den las garantías a las minorías.

Enrique Barros:

El tema que se ha planteado tiene que ver con un problema que es propiamente constitucional o de ingeniería política, que es el cómo constituir

www.cepchile.cl

el Parlamento, lo que básicamente se relaciona con el sistema electoral, y cuáles son los intereses que se tienen respecto de la representación de minoría. Porque, de hecho, movámonos dentro de lo que se puede, dentro de lo que es posible moverse; lo otro, son fuerzas que están un poco latentes en las distintas sociedades; la estructura política de los países es muy disímil; en algunos casos es claramente bipolar; en otros es mucho más multipolar. Pero el sistema electoral creo que de alguna manera es fundamental.

Juan Linz:

La mayoría de los países tienen actualmente un sistema de representación proporcional corregida. Un sistema con correctivos para eliminación de las minorías irrelevantes y totalmente minúsculas; para que la liga comunista revolucionaria, la falange española auténtica, la falange española tradicionalista y las veinte mil siglas que se nos ofrecían durante la campaña de 1977, no tengan nunca la oportunidad de estar allí en el Parlamento para introducir discordia. Aquello con una cláusula del 3% se elimina muchísimo y con una del 5%, que en España no podíamos introducir por los nacionalismos periféricos, se elimina totalmente. O sea, eso se puede resolver fácilmente. Un mínimum de racionalidad en la ley electoral, que no la tiene Israel y no la tiene Holanda, puede llevar a un sistema de partidos responsables y limitado, en el que representaciones absolutamente minoritarias no existen.

Los derechos de la minoría hay que protegerlos en muchas cosas, en acceso a los medios, estatuto de radio y televisión, por ejemplo, en las leyes sobre financiación de partidos, que me parece un tema muy complicado; fórmulas para que haya una representación proporcional en ciertos entes públicos. Cosas de esas se pueden hacer para que la minoría tenga peso; un poder mayoritario puro no es conveniente. En el caso de España contribuye a ello el factor de la regionalización. También en el caso alemán, en el que determinados partidos tienen casi seguro controlar el gobierno de unos cuantos *länders*. Ello, indudablemente, limita. En Italia, por ejemplo, las regiones autónomas; el Partido Comunista no participa en el poder en el gobierno central, pero tiene un poder grande en los municipios y en las regiones, y eso le ha enseñado a actuar de una manera más responsable y alejarse de demagogias, porque cuando se administra un municipio, las demagogias sirven muy poco. Es importante, entonces, que haya elementos de distribución del poder, para que las minorías tampoco estén excluidas totalmente, de modo que tengan una base inicial en un contexto geográfico o en un contexto social, para poder aspirar a ser mayorías.

Si no hubiera el sistema de las autonomías en España, probablemente,

www.cepchile.cl

los partidos de derecha en este momento estarían mucho más débiles que teniendo la plataforma que significa controlar unas cuantas regiones de las diecisiete autónomas. Eso les da una base mínima y la posibilidad de lanzar figuras en la región castellano-leonesa, que pueden ser candidatos a líder de gobierno, porque demuestra una cierta capacidad bajo el mando de Castilla o León o cosas así.

Arturo Fontaine Talavera:

Se podría sostener, entonces, que en un parlamentarismo moderno que es distinto de lo que era anteriormente —porque como usted mismo dijo, el parlamentarismo moderno hace que hoy día la elección del líder del partido esté muy influida por la televisión, por la votación directa que él transfiere a los demás miembros y no es una elección de una persona en un distrito aislado—, el mecanismo más eficaz de equilibrio de los poderes está dado por un sistema pluripartidista y sería conveniente para un sistema parlamentario contemporáneo tener una pluralidad de partidos y sería peligroso que hubiese más bien dos.

Juan Linz:

Sí, probablemente, salvo que sean dos como los republicanos y los demócratas en Estados Unidos, país en el cual hay republicanos más liberales, en muchos aspectos, que algunos demócratas, y demócratas ultrarreaccionarios, de modo que se pueden hacer coaliciones que crucen las fronteras de los partidos para muchas cosas y que el Presidente pueda convencer a personas importantes del partido de la oposición para apoyarle en su política porque no hay disciplina de voto.

Arturo Valenzuela:

Pero no creo que haya ningún país latinoamericano donde sea un problema; es más bien un problema de un país como Inglaterra, donde unos quieren nacionalizar todo, y otros quieren desnacionalizar todo, para caricaturizar un poco la cosa. Pero nacionalizando todo no se ganan las elecciones.

www.cepchile.cl

Arturo Fontaine Talavera:

Pero suponte tú que Vargas Llosa, a quien tuvimos hace poco aquí, implantara este sistema en el Perú, no cabría la posibilidad de que un líder como Vargas Llosa o como Fidel Castro —si hubiese tomado otro camino— se estableciera como caudillo con este mecanismo y virtualmente sin contrapeso manejara por treinta años el poder. ¿Qué controles habría?

Juan Linz:

Primero, el señor Fidel Castro decidió no hacer elecciones nunca. Decidió no permitir a otros partidos políticos que algún día pudieran ganarle unas elecciones. No sé, si el señor Fidel Castro con los "éxitos" en la economía y sociedad cubanas, hubiera podido aguantar más de cuatro u ocho años sin que unas elecciones hubieran dicho: "usted se va a su casa". En este sentido, el caso de Polonia actual es ilustrativo; el Partido Comunista estando en el poder se ha arriesgado a unas elecciones con un resultado que todos conocemos, dentro de un régimen parlamentario, porque es una república formalmente parlamentaria, un gobierno con mayoría de oposición. Es más, la oposición no quería asumir la responsabilidad de gobernar, y los otros señores dijeron: "ustedes tienen los votos, ahora les toca a ustedes la carga de gobernar este país" que está en bancarrota, con la esperanza quizá de que fracase. Pero lo cierto es que se le ha otorgado el gobierno a la oposición, y al mismo tiempo, los símbolos del Estado comunista han quedado en el proceso a salvo; se ha elegido Presidente —del tipo de Presidente del que hablábamos—, como símbolo de continuidad; el señor Jarucelski ya no es el líder del Partido Comunista, sino un general que accede por un compromiso de todas las fuerzas políticas a la Presidencia. Se ha llegado, en el fondo, a una transición a la democracia, aunque hay límites y no pocos problemas. Pero hay que considerar que hubiera sido muy difícil una elección presidencial directa entre Walesa y Jarucelski; creo que no hubiese sido posible. Sin embargo, este mecanismo les permite incluso, con que cambien de opinión dos pequeños partidos, que el Partido Comunista pueda volver, dentro del sistema, al poder. Creo que es un ejemplo de lo que estamos hablando, de la flexibilidad y de la desdramatización de las opciones en la sociedad.

Carlos Neely:

Creo que en el sistema de control de los gobiernos no sólo están presentes los mecanismos constitucionales y de partido. Al respecto, el caso de

www.cepchile.cl

Japón es bastante interesante. En ese país el periodismo investigativo y denunciante sólo tiene cuatro años de vida. Japón funcionaba en una sociedad bastante concertada y muy disciplinada. Entonces este fenómeno, que es un fenómeno de prensa, ha producido, como es de público conocimiento, una situación muy novedosa. Se dice que en Ucrania, el 54% de los electores tarjaron sus votos. No había la alternativa de votar sino por la lista de uno mismo. Entonces existe una serie de fenómenos de control del poder, distintos de los constitucionales que obviamente son muy importantes que vienen de otras fuentes, vienen de la sociedad. Una cosa muy importante es la desconcentración del poder, porque las elecciones municipales obligan a grandes rectificaciones. De hecho, todo partido está muy alerta, no sólo a las elecciones municipales, sino también a las de cuerpos intermedios. Por ello, en una sociedad compleja como la que creo que vamos a tener en Chile, habrá muchos elementos coadyuvantes a un control y no creo que sea posible evadirlos. No va a haber el oligopolio del poder que teníamos antes. En Chile era muy fácil controlar el poder, porque había que controlar los mandos medios, sindicatos, etc., y el resto de la ciudadanía permanecía muy marginado.

Creo que no es la realidad que vamos a enfrentar; los siete millones de electores van a tener diversas maneras de influir en el proceso. No lo podemos imaginar de manera clara, pero dentro de las cosas que más o menos se saben, es que los centros de estudio no se van a disolver. Es decir, la intelectualidad a su vez no va a ser espectadora, como fue antes. Vamos a vivir una sociedad mucho más compleja con una serie de mecanismos de control, a menos que nos cerremos totalmente detrás de una cortina de hierro, lo que es muy difícil. No a esta altura de la evolución chilena. Creo que hay que tener fe en que vamos a tener sistemas de control. Y los parlamentarios van a tener que estar sometidos a ese control del gobierno.

Enrique Barros:

Creo que, en ese sentido, un punto absolutamente fundamental es que el problema de constitucionalismo no solamente es controlar el poder, sino que, de alguna manera, garantizar ciertas inmunidades de la sociedad civil. En ese sentido, constitucionalismo y sistema político democrático van unidos, aunque conceptualmente es esencial mantenerlos diferenciados. En otras palabras, en la medida en que el constitucionalismo es absorbido por la democracia, como ocurrió también en Chile dado que el fenómeno de la legitimidad o el poder de la democracia en Chile en los años 60, 70 fue muy fuerte, los programas políticos llegan a ser programas de reforma constitucio-

www.cepchile.cl

nal. El programa de la Unidad Popular y el de la Democracia Cristiana técnicamente no se podían realizar. No se podían hacer sino con una reforma constitucional. O sea, ese fenómeno, constitucionalismo y democracia, parece ser un elemento absolutamente determinante.

Juan Linz:

Por eso es tan importante el fenómeno de la Constitución española en que los españoles ven claramente a la Constitución como algo que está por encima de las fuerzas políticas, de derechas o de izquierdas. Existe una convicción de que la Constitución es de todos, que no es de unos ni de otros. Además es una Constitución que no es tan fácil de reformar, porque ahí hace falta un referéndum; los mecanismos de reforma de la Constitución en España son bastante rígidos. Por último, el Tribunal Constitucional es un garante de la constitucionalidad de la acción del gobierno y de las leyes, incluso antes de que se pongan en marcha dichas leyes. Es una pieza esencial del sistema constitucional español, italiano y alemán.

Para lograr esta conciencia constitucional, la Constitución no debe ser de unos ni de otros. No debe ser una Constitución impuesta, sino una Constitución lograda por un consenso. ¿Cómo se logra ese consenso? No creo que se logre en grandes debates nacionales sobre la Constitución, sino en un grupo de gente competente, muy representativa de los partidos, que se reúna en una mesa para trabajar durante unos meses, sin gran publicidad y que lleguen a un texto en el que estén más o menos en acuerdo. Dicho texto lo someten a un pleno de una comisión constitucional del Parlamento para que lo retoque, lo discuta, le dé muchas vueltas, hasta que al final estructure un producto que todos puedan votar y apoyar y que sea sencilla. Por eso, creo que los brasileños hicieron una Constitución monstruosa; los portugueses también hicieron lo suyo. Una Constitución debe contener básicamente una declaración de derechos, básica y muy sólida, una serie de límites al poder, un esquema relativamente simple de elección y renovación de las autoridades de los poderes que se derivan de la Constitución, el Tribunal Constitucional, y luego un sistema de enmienda, que no sea quizás del todo inflexible y un clima constitucional que sea constructivo. Esto deben comenzarlo los chilenos inmediatamente. Si yo fuera Presidente de la República, iniciaría los trabajos de este grupo inmediatamente después de las elecciones para llegar a esa Constitución, de modo de aprovechar el momento de ilusión que significa la transición a la democracia. Me parece que la conciencia respecto de un texto consensuado existe entre todas las grandes fuerzas políticas. Todos los partidos deberían participar, por lo menos, en la discusión y en el trabajo,

www.cepchile.cl

aunque alguno quizás no concurra posteriormente al consenso. Es muy importante además el papel de un Tribunal Constitucional bien concebido. El de la República en España fue un fracaso porque estuvo mal concebido; el de la democracia actual ha sido muy positivo.

Arturo Valenzuela:

Yo quisiera agregar algo que también me parece fundamental, y es que una Constitución no es sólo de unos u otros sino que también una Constitución no es de la actual generación, sino que es para generaciones futuras. Por ello la clave en democracia es que la Constitución esté hecha para el futuro y para poder también proteger a los que sean minorías en el futuro. Ese es un punto fundamental. Concuerdo plenamente con Juan en que un texto constitucional debiera ser lo suficientemente simple, debiera trazar lo que aquí en Chile llaman el rayado de la cancha, debiera delinear las instituciones fundamentales para tener un juego político en democracia, de modo que las grandes luchas o contiendas se hagan en democracia dentro del marco, dentro del rayado de cancha, y que este rayado mismo no pase a ser el fundamento de las diferencias, como lo fue en la República española y lo ha sido en este país también. Esta es una razón más por la que me atrae tanto el sistema parlamentario y me preocupa mucho este sistema semipresidencial, porque creo que aquí podemos pasar a una cosa cartesiana, elegante, brillante, que sólo le va a dar trabajo a muchos constitucionalistas y abogados, y que le va a crear una pesadilla al país. Necesitamos un rayado de cancha para ponernos de acuerdo y para estar en desacuerdo, que es la clave de la democracia.

Arturo Fontaine Talavera:

Este temor que ha suscitado al menos en este grupo, no en otros, este tipo de propuestas semipresidencialistas me parece importante ligarlo con el tema que surgió al comienzo: el problema de la legitimidad. El hecho de que el Jefe de Estado con atribuciones sumamente reducidas, de tipo simbólico y de consejo fuese elegido por votación directa, ¿pondría o no en marcha un mecanismo de competencia con el Jefe de Gobierno?

Juan Linz:

Sí, me parece que la elección directa, dada la tradición iberoamericana lo haría, salvo que hubiera un pacto de caballeros, y no creo en los pactos de

www.cepchile.cl

caballeros entre políticos. La elección directa podría darse en el caso de que todos los grandes partidos políticos estuvieran de acuerdo en un solo candidato, que fuera uno, que fuera una personalidad respetada por todos y que asumiera ese papel de poder moderador y de símbolo de la unidad del país. Es lo que se hace en Islandia o Irlanda, pero eso no lo veo como solución en Chile. Además los ciudadanos seguirán pensando que, aunque la Constitución dijera que el Presidente tiene poder limitado, el Presidente es el que tiene el auténtico poder. Por ello, mientras no se elimine la elección directa, no habrá régimen parlamentario en países panamericanos.

Arturo Fontaine Talavera:

El problema que para mí sigue siendo el central, es el del origen de la legitimidad. Creo que la mayor dificultad para los políticos en Chile va a ser presentarle a la ciudadanía una propuesta de organización democrática, en la cual de un modo u otro no están eligiendo a la persona que, en definitiva, gobernará, es decir, el voto en un distrito, por mucho que esto se generalice en forma indirecta a través de la televisión es al no haber rey la única fuente de legitimidad.

Enrique Barros:

Creo que es necesario tener en consideración que el cambio de sistema político, de producirse, se va a producir en la marcha del régimen democrático. Esta va a ser determinante en la posibilidad o imposibilidad de un cambio de política. Es obvio que si la marcha del régimen democrático es confrontacional, difícilmente se va poder llegar a una sustitución del régimen político.

Juan Linz:

La pena es que en ese primer Parlamento los partidos no van a estar representados con su propia identidad, sino como resultado de esta ley electoral, con un encubrimiento feroz de identidades.

Arturo Fontaine Talavera:

La otra pena es que a lo mejor se perdió la oportunidad de que esa figura central de legitimación hubiese tenido un origen militar, que era una opción

www.cepchile.cl

que en algún momento tal vez existió. Si hubiese habido una conducción distinta, una historia distinta y un militar demócrata, como De Gaulle, habría sido posible generar una transición bastante distinta donde la propuesta del Consejo de Estado podría haber tenido, por ejemplo, una situación donde continuase el Presidente y se desarrollase, posteriormente, una elección parlamentaria.

Arturo Valenzuela:

Yo quisiera rescatar un pequeño punto que destacó Arturo Fontaine y que también lo mencionó Juan. Tenemos un logro bastante grande en este tiempo, en el sentido de que se le ha dado mucho énfasis a lo que es la descentralización. No ha habido descentralización real pero se espera que el país pueda pasar a una mayor autonomía local, con la cual creo que es factible descentralizar un poco todo el poder político del país. En ese caso, a lo mejor el mecanismo, de elegir a un representante al parlamento y no un Presidente, sea algo que concuerde un poco con un giro de la cultura política hacia un sistema más descentralizado.

Juan Linz:

La cultura política la tienen que constituir no exclusivamente, pero en grandísima medida, los líderes. El clima político del consenso en España, en una sociedad que no tenía nada de consensual y donde había un recuerdo terrible de una guerra civil la hicieron los líderes al mostrar capacidad de consenso en las decisiones, pero también en su comportamiento humano. A modo de ejemplo puedo narrar lo que me contó don Adolfo Suárez. Las Cortes se iban a reunir después de las elecciones del 15 de junio, y él dio orden de que los guardias civiles que guardaban el edificio de las Cortes tenían que saludar a los líderes de los partidos, a los diputados cuando los conocieran, etc. El jefe de la Guardia Civil del Congreso, que lo ha sido de siempre, también de las antiguas Cortes, le preguntó: "y también a don Santiago Carrillo" a lo que don Adolfo respondió: "especialmente a don Santiago Carrillo". Así fue como el jefe de la Guardia de las Cortes se le presentó a don Santiago Carrillo "a sus órdenes", y Santiago Carrillo se quedó un poco como diciendo: "Oye, me van a detener". Eso creó un clima, es decir, hubo un deseo de expresar que la soberanía del país se manifiesta a través de sus diputados y de sus senadores, los que, por ello, merecen un respeto especial. Y realmente fue emocionante ver la primera sesión de las Cortes, en las que yo estuve en la tribuna, y luego

www.cepchile.cl

en el patio con los diputados. Cuando Su Majestad el Rey, hizo los discursos a la Corona, los socialistas todavía tuvieron el mal gusto de quedarse sentados y cruzarse de brazos; los comunistas, que necesitaban demostrar mucho más que nadie que eran parte del sistema político, pues se levantaron y aplaudieron. Ver a la Pasionaria aplaudir y tomando después del discurso unas copas con el señor Calvo Sotelo, sobrino —no sé exactamente qué parentesco— del mismo Calvo Sotelo que la Pasionaria había amenazado en las Cortes del 36, fue realmente conmovedor y emocionante. Creo que no lo olvidaré y los españoles no olvidarán que eso fue posible; ¿por qué? Porque había un deseo de todos los españoles de buscar los puntos de convergencia en lugar de los puntos de divergencia. Y eso fue esencial. No sé cómo se puede crear ese clima, son las élites las que lo deben crear, porque el hombre de la calle no lo crea. Si al hombre de la calle le dicen lo contrario, indudablemente vuelven todos sus resentimientos, odios y conflictos. Pero si al hombre de la calle le dicen que hay que sacrificarse está dispuesto a hacerlo. Un alumno mío, Robert Fischman, hizo una tesis doctoral sobre el movimiento obrero y los representantes sindicales en las grandes empresas en Madrid, Barcelona y Valencia. Y cuando les preguntaba: ¿Cree usted que para asegurar la estabilidad de la democracia hay que renunciar a legítimas reivindicaciones salariales?, un 60% de los líderes en empresas importantes de comisiones sobre la AGT decían que sí, que era más importante la democracia, y la consolidación de la democracia que las reivindicaciones salariales. Eso fue la base. Los pactos se hacen entre las élites, pero se reflejan en la conducta de los líderes sindicales a nivel de empresa. Es un esfuerzo colectivo.

No participo de esa idea de que la transición la hicieron los españoles y que es el mérito de la cultura cívica y política de los españoles. Incluso en una encuesta preguntábamos quiénes son los que han contribuido al éxito de la transición. Y entre otras alternativas se presentaba el pueblo español con su espíritu. También estaban el Rey, el Jefe del Gobierno y el Presidente de las Cortes. Los encuestados manifestaban que era primero el Jefe del Gobierno, don Adolfo Suárez, segundo el Rey y luego los políticos. Muy pocos señalaban, el pueblo español.

La gente no es tonta, parto de un supuesto de que el hombre de la calle, el ciudadano normal, no es tonto. Y los únicos que le pueden entontecer son, a veces, los líderes; le pueden absorber en exceso y hacerle irresponsable.

Quiero terminar expresando que ustedes tienen que ayudar a escribir ese mañana. Todos. Todos deben unirse. □

www.cepchile.cl

MARIO VARGAS LLOSA EN EL CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS*

Arturo Fontaine Talavera:

Bienvenidos al Centro de Estudios Públicos. Es para mí un gran honor y motivo de especial alegría poder acoger en nuestra casa del Centro de Estudios Públicos, esta tarde, a Mario Vargas Llosa.

Creo que desde sus obras iniciales, *La Ciudad y Los Perros*, por ejemplo, había en la escritura de Vargas Llosa una preocupación constante por el tema del poder y de la dominación. Esa inquietud se ha mantenido hasta sus obras últimas. En el caso de ese personaje tan alto y flaco que aparecía siempre de perfil, me refiero al Consejero de la *Guerra del Fin del Mundo* ese personaje que se ve envuelto en una lucha que mantiene su nobleza a pesar de la situación patética en la que se encuentra implicado. En "El Sertón" se confunden los enemigos, los adversarios debieran ser los aliados si fuese posible entender y se produce una indisoluble unión entre los elementos de ilusión y desilusión, fracaso y esperanza que están tan presentes en la historia de los pueblos latinoamericanos.

Diría que para muchos de nosotros las obras de Vargas Llosa han constituido una especie de mapa a través del cual hemos podido imaginar o vislumbrar los contornos de la lucha política difícil, conflictiva, turbulenta a veces, que nos ha tocado vivir en los pueblos que hemos nacido. Este autor que nos asombró con sus ficciones, hoy, un poco como si fuese un personaje que se recortara en el papel de la página, y se incorporara en el libro y

* Coloquio realizado el día domingo 20 de agosto de 1989.

entrara a caminar entre las líneas, protagoniza una aventura política inédita y se transforma en el cruzado de una lucha por establecer un orden democrático y capitalista "a la peruana" en un país cuya historia aparentemente, al menos, está muy lejos de eso.

Para Karl Marx el Perú fue uno de los ejemplos en los cuales él investigó el modo de producción asiática, caracterizado desde tiempos de los Incas por el centralismo y el dirigismo. El orden colonial y su estructura mercantilista han permanecido en el Perú como el principal modo de organizar la economía. Ahora lo que anima un poco, hasta donde entiendo, el movimiento que lidera Vargas Llosa, no es la idea de fundar un orden democrático y capitalista, sino más bien hacerlo aparecer, porque está en el fondo de esa sociedad subyacente y por debajo de las estructuras oficiales.

David Gallagher y Mario Vargas Llosa se conocen hace poco más de veinte años. En esa época Vargas Llosa escribía *Conversación en la Catedral*, y David Gallagher se desempeñaba como profesor de Literatura de Oxford y como crítico literario del *Times Literary Supplement* y del *New York Review of Books*. En su libro *Modern Latinoamerican Literature* que publicó Oxford el año 1973, David Gallagher dedicó todo un capítulo a la obra de Vargas Llosa y desde entonces ha escrito acerca de él, de sus libros y de su personalidad. El último de estos artículos apareció anteayer en su columna habitual en *El Mercurio*. La idea de esta conversación es que no tenga una estructura definida de temas, sino que David y Mario Vargas Llosa conversen en forma suelta e informal.

Quisiera agradecer una vez más a Mario Vargas Llosa y a David Gallagher su presencia aquí, y en especial a los Vargas Llosa, él y su mujer, por el privilegio que significa que las últimas horas de estada en Chile las pasen con nosotros, muchas gracias.

David Gallagher:

Mario, yo quería partir con una de las cosas que quizás más interesa en Chile y que es, realmente, la relación entre toda tu obra literaria, de tan larga trayectoria y tu actuación política; para nosotros, bastante más novedosa. Hay en tus novelas, me parece, una visión de un mundo tremendamente complejo, en la práctica ingobernable y donde además existe, como lo señalaba Arturo, una percepción tremendamente crítica del poder. En varias ocasiones tú has dicho que el novelista siempre tiene que estar opuesto al poder, siempre tiene que criticar y estar descontento con el gobierno, cualquiera que sea. En cierto sentido, la transición a actor político, es casi como una transición de escritor a personaje mismo de novela. Es escoger una opción que, desde tu posición tan crítica de la realidad, tiene que haber sido

tremendamente difícil. Me pregunto, cómo se fue produciendo esta no transformación, porque yo creo que las dos cosas coexisten, sino que cómo se fue produciendo esta nueva dimensión tuya.

Mario Vargas Llosa:

La verdad es que llegar a ser candidato es algo que no lo planeé nunca; eso nació de una deliberación y de una decisión de tipo intelectual, aunque la verdad es que vinculado a la política sí he estado desde muy joven, pero desde una posición más bien intelectual, desde una posición, diríamos, excéntrica a lo que es la lucha por el poder. Han sido, más bien, las circunstancias, lo que ha estado ocurriendo en el Perú en los últimos años, lo que a mí me fue empujando de lo que era una participación en la vida política a distancia a través de artículos, conferencias, pronunciamientos, a lo que sería una militancia. Unas circunstancias que no fueron previstas por mí, ni por nadie en el Perú. Creo que el hecho decisivo realmente fue la movilización contra el intento del Presidente Alan García de estatizar el sistema financiero. Creo que ése es el punto fronterizo que a mí, sin que yo lo supiera en ese entonces, me catapulta a un tipo de actividad política de otra índole.

Yo participé de una manera muy activa en esta movilización. Yo recuerdo haber oído el discurso del Presidente Alan García en una playa en el norte del Perú, y haber dicho: "bueno, estamos perdidos, porque esta medida, va a ser recibida con gran entusiasmo por el grueso de los peruanos. Es una medida que se vende muy bien, es una medida muy populista; la expropiación a los banqueros, símbolo del privilegio, de la explotación a un país pobre, a un país explotado como el Perú va a entusiasmar a la gran mayoría". Sin embargo, por supuesto, pensé que había que protestar, que había que hacer algo ante una medida que evidentemente tenía un riesgo gravísimo para el sistema democrático en el Perú. Entonces protesté, como lo hicieron otros peruanos y ante mi gran sorpresa, y creo que ante la gran sorpresa de todos los que protestamos, hubo una respuesta extraordinaria por parte del pueblo peruano y esto hizo posible esa movilización en la que, por las circunstancias, resulté yo asumiendo un papel de liderazgo. Y como había sido uno de los primeros que protestó, como encabecé un manifiesto que tuvo una gran adhesión, miles de personas de manera espontánea adhirieron a este manifiesto, publicaron anuncios; entonces resulté también de una manera impremeditada, presidiendo la manifestación que se decidió convocar, ya que había tanta respuesta, y luego como la manifestación tuvo una asistencia que jamás pudo prever ninguno de sus organizadores, es decir, yo desde luego o me lo creí. Yo no sé si hubiera subido a ese estrado

si hubiera sabido que iba a haber tanta gente en la Plaza San Martín. Todos nosotros nos quedamos realmente estupefactos al ver que la Plaza San Martín se repletó de gente, que había más de cien mil personas ahí reunidas, y que lo mismo ocurrió en Arequipa y en Piura, donde hicimos también manifestaciones. Todo esto convirtió a lo que habíamos creído –por lo menos había creído yo– que sería una protesta más bien intelectual de grupos minoritarios en una formidable movilización popular; esto hizo que naciera automáticamente la idea de dar alguna forma de permanencia a este movimiento, a esta movilización.

Así surgió la idea de una alianza de fuerzas democráticas, las que habían coincidido en la protesta, y también me encontré, yo si quererlo, en cierta forma protagonizando este esfuerzo de concertación de las fuerzas democráticas anticomunistas y antiapristas. Una vez que se produjo esta alianza y se constituyó o se gestó el principio del Frente Democrático, también las circunstancias fuero llevándome a mí a ocupar un papel de liderazgo. Desde luego llegó un momento en que tuve que decidir, pero cuando llegó ese momento estaba ya demasiado comprometido y, además, había comprometido yo a mucha gente en este esfuerzo como para dar marcha atrás. Hubiera sido muy deshonesto haber hecho tanta campaña para que la gente participara, se embarcara, militara y luego decir: bueno, ahora yo me regreso a mi escritorio a seguir escribiendo y ustedes sigan adelante.

Entonces, en realidad, ha sido de este modo. Ha sido más empujado por las circunstancias, que he aceptado un tipo de participación política que no pensé nunca tener. Creo que hay ciertas situaciones en la vida de un país en que es muy difícil, en que es imposible, mantener la neutralidad o, incluso, la elección de lo que debe ser la índole de la participación política. Es el caso evidentemente de una dictadura, es el caso de una guerra, de una ocupación, pero también es el caso de un país, del Perú, que está como al borde de un abismo. Cuenta por una parte con algo que es muy precioso, un sistema democrático, un sistema que permite a los paises no solamente una coexistencia civilizada, sino también el desarrollo económico. Al Perú no le ha traído ningún desarrollo económico la democracia, pero evidentemente no por deficiencia de la democracia, sino por deficiencia de nuestros gobernantes que han sido incapaces de aprovechar ese atributo, esa posibilidad implícita a una democracia. La movilización contra la estatización de la banca abrió la posibilidad da darle a la democracia en el Perú un contenido también de tipo económico; entonces quienes hemos estado defendiendo esa posibilidad tenemos la obligación de hacer todo lo posible para que esa realidad no se desperdicie y no se frustre una vez más. Eso es, en pocas palabras, la razón por la que me encuentro haciendo lo que hago ahora.

David Gallagher:

Mario, me acuerdo que cuando tú empezaste a defender la banca privada en el Perú, hubo muchas reacciones –en Chile por lo menos– de este tipo: "Mario Vargas Llosa se ha convertido en derechista, está defendiendo a los banqueros como si eso fuera una posición de derecha". En realidad, yo no encuentro que has cambiado en estos años y que tus preocupaciones vitales, viscerales son las mismas. Son la defensa de la justicia, la abolición eventual de la pobreza, etc. y lo que ha cambiado es tu percepción de los medios que llegan a esos fines. A lo mejor podrías explicar un poco ese punto, o sea, si tú te sientes de derecha, o de dónde te sientes en esa dicotomía, o si compartes una visión que, por lo menos, tengo yo de que liberalismo, o el libertarianismo, o como queramos llamarlo, no tiene que ser necesariamente de derecha o de izquierda, sino que es un sistema de organización de sociedad que trasciende esa dicotomía.

Mario Vargas Llosa:

Déjame decirte primero que quienes salieron al comienzo a defender a los bancos no fueron los banqueros, sino los empleados de los bancos, los empleados de las compañías de seguros y de las financieras. Los banqueros fueron tomados totalmente de sorpresa por esta medida, y su primer instinto, su primera reacción, de por lo menos un gran número, fue ver cómo negociaban, ver en qué forma podían pactar algún acuerdo que impidiera la catástrofe que esto significaba para ellos. En cambio los empleados de los bancos o tuvieron ningún tipo de cálculo; ellos salieron a las calles. La primera manifestación que hay en el Perú al día siguiente del discurso de Alan García, es una que realizaron en Arequipa los empleados de los bancos, de las compañías de seguros, quienes se lanzan a la calle a protestar aterrorizados con la idea de pasar a ser funcionarios públicos, y eso no por una cuestión de principios ideológicos, sino porque la experiencia peruana muestra qué es lo que ha pasado con las empresas que el Estado capturó.

Un empleado de cualquier empresa privada sabe perfectamente bien qué es lo que pasó cuando el Estado capturó las compañías de harina de pescado, cuando se nacionalizaron trescientas empresas, en qué se convirtieron esas empresas. Ellos entendieron inmediatamente, por la experiencia peruana, que a partir de allí iba a entrar la inseguridad en su trabajo, que los puestos que tenía iban a ser, a partir de la estatización, determinados, distribuidos, en función exclusivamente de criterios políticos, de influencias políticas. Que esas empresas iban a entrar en un riesgo de deterioro inmediato, eso los llevó a movilizarse. Así, entonces, en el Perú la defensa de la propiedad privada, de la empresa privada fue más una defensa de los usuarios que

de los propietarios, eso es lo que explica la amplitud que tuvo. ¿Cuántos banqueros hay en el Perú? Nosotros llenamos plazas con ciento de miles de personas, por lo menos doscientas mil personas debieron salir a protestar, si es que no fueron más, y no hay doscientos mil banqueros en el Perú. Para que se llegue a doscientos mil personas en las plazas públicas del Perú, muchos pobres tienen que salir a las calles, porque el Perú es un país de pobres, es un país de gentes muy pobres.

Entonces yo sé que es muy difícil entender esto en el extranjero, porque se piensa que defender a los bancos es hacerlo a favor sólo de los poderosos, de los ricos. No hubo tal cosa. En el Perú fueron los pobres los que defendieron los bancos, defendieron algo que instintiva e intuitivamente sabían que representaba si no una realidad, por lo menos una posibilidad, un futuro para todos ellos. Eso es lo que a mí me llenó de esperanzas en el Perú. Un país en el que yo no tenía ya muchas esperanzas de recuperación. Hasta esta movilización yo pensaba que el Perú estaba orientado hacia una dirección que muy difícilmente iba a poder cambiar. Que ya había una cultura detrás nuestro, una cultura de tipo socializante, una cultura de tipo estatizante, colectivista, que impregnaba no solamente a los marxistas, a los comunistas, a los socialistas, sino también a los demócratas, a los conservadores, y que la sociedad peruana iba cada vez hacia peores formas de deterioro, porque éste era un proceso irreversible, y lo había demostrado Alan García de manera evidente. Alan García sube con un apoyo extraordinario de toda la sociedad peruana, como el hombre que iba a modernizar nuestro país. ¿Y qué pasa? Asume Alan García y ¿qué hace con el Perú? Lo precipita todavía muchísimo más en la dirección del estatismo, del colectivismo. Yo había perdido las esperanzas de lo que sería una recuperación del Perú gracias a políticas de libertad.

Cuando se produce esta experiencia de la movilización me quedé sorprendido primero, estupefacto, y después extraordinariamente entusiasmado, porque pensé que a pesar de toda la gravitación de esa tradición, de esa cultura del estatismo, había reservas en el pueblo peruano y fundamentalmente entre los pobres peruanos extraordinariamente vivas, que, debidamente estimuladas, podían convertirse en una gran fuerza de cambios en el Perú. Esa es la razón por la que he aceptado este papel, esta actividad, este compromiso para el que, profundamente, no tengo mucha vocación, ésa es la realidad.

Respecto de derecha-izquierda: desde que yo rompí con Cuba en 1970, soy atacado como un hombre de derecha, como un reaccionario, como un agente de los peores intereses. De tal manera, que ya he perdido, en cierta forma, el temor a ese tipo de etiquetas. Más reaccionario de lo que me

han dicho, o me pueden decir; yo tengo prácticamente todos los matices de ataques que puede dictar la izquierda: Agente de la CIA, militante de los "Moonies", todo, es decir, aquí en Chile entiendo que se ha dicho que soy un agente del reverendo Moon. Ya me han dicho de todo, eso tiene una ventaja: que yo puedo funcionar sin temor a las etiquetas y a los *slogans*. De tal manera, que me digan que soy de derecha, no me importa. Creo que el problema no está en eso. Es cierto que no soy de izquierda en el sentido en que lo son en el Perú. La izquierda en el Perú es una izquierda hoy en día prácticamente antediluviana, es una izquierda que todavía cree en el socialismo, cree en el estatismo, cree que el Estado debe ser el gran protagonista de la vida económica, cree en nacionalizaciones. Esa es una forma de conservadurismo tenaz, perseverante, es una manera profunda de ser reaccionario hoy en día. Entonces si eso es ser de izquierda, yo no soy de izquierda, yo soy un hombre que cree en el progreso, cree en el cambio, yo estoy contra el *statu quo*; estoy contra el *establishment* en el Perú, yo quiero que el Perú cambie profundamente, cambie de raíz. Una persona de izquierda en el Perú no quiere nada de eso. Una persona de izquierda en el Perú quiere mantener justamente unas estructuras que están montadas allí y quiere profundizarlas.

Donde hay que matizar ahora es que existe una derecha en el Perú que es profundamente reaccionaria; una derecha que en eso está muy cerca de lo que es la izquierda; que no quiere cambios profundos, porque tiene casi el mismo terror biológico que tiene la izquierda a la libertad que nosotros tenemos. Hay una tradición mercantilista en el Perú que es muy fuerte, que en el sector económico es muy fuerte, porque tradicionalmente en el Perú el sector económico ha tenido que funcionar dentro de un sistema mercantilista, y uno de los efectos de mercantilismo, es que malea también a los empresarios; no sólo malea a los burócratas, a los políticos, sino a los empresarios. Los empresarios en el Perú saben, porque el sistema peruano se los ha enseñado así, a través de décadas, que la manera más segura de obtener el éxito económico, no es gracias a los consumidores, sino a los burócratas, al poder político, a las influencias políticas. Entonces su esfuerzo va por allí, conseguir esas influencias políticas, conseguir que el poder político les conceda prebendas, les conceda cierto tipo de privilegios, y eso ha maleado mucho a un sector empresarial.

Gracias a Alan García, que nos ha prestado una gran contribución, los empresarios en el Perú empiezan a entender que un sistema de esa naturaleza, es uno muy peligroso, es muy precario para un empresario. Es preferible que haya un sistema impersonal como lo es el de la libertad económica, el sistema de la economía de mercado. Si uno piensa con visión de

futuro, si no piensa simplemente en lo inmediato, y en el corto plazo, es mucho más seguro para un dueño de banco, o para el dueño de una empresa que su fracaso o su éxito no dependa del señor que está en el Ministerio, sino de los consumidores, es decir, fundamentalmente de su propio talento, de su propia eficiencia; la crisis, el gran fracaso económico de la democracia en el Perú está educando también a un sector del empresariado. Pero hay una derecha que sí representa esa forma tradicional, la de conservadurismo pertinaz, de cerrazón intelectual frente a lo que es verdaderamente el camino del progreso. Claro, yo no me siento en absoluto identificado con esa derecha, ni muchísimo menos. Que dentro de las fuerzas que hoy día me apoya haya un sector de esa índole no cabe ninguna duda, y yo sé que si nosotros llegamos al poder y empezamos a hacer las reformas que hay que realizar, ese sector va a tratar de impedir por todos los medios que esos intereses creados que ellos representan, se vean afectados, eso es así. Pero mi gran esperanza es que si nosotros llegamos al poder, no será por los votos de esos grupos que son muy minoritarios. Vamos a llegar por los votos del pueblo pobre peruano. Un pueblo pobre en el que yo sí creo y en el que las ideas de libertad gracias a fracasos tan terribles, como el fracaso de Alan García están arraigando, están abriéndose camino y está sí muy dispuesto, incluso ansioso de que se hagan esas reformas de apertura y de liberalización de la sociedad. Entonces yo creo que de ese sector va a venir la fuerza suficiente para poder oponerse a todo lo que sea intereses creados y resistencia al cambio.

David Gallagher:

Mario, ¿Consideras que en algún momento de tu vida, de tu trayectoria intelectual, tú mismo cambiaste tu posición de socialista a una más libertaria, o sientes que has estado siempre en la misma línea?

Mario Vargas Llosa:

Es un proceso largo, que al principio no fue intelectual, fue un proceso de desilusión con eso que llaman el socialismo real. Mi gran entusiasmo por el socialismo se manifestó cuando era universitario. Yo había estado un año e el partido comunista y luego me había apartado del partido comunista, pero por razones más literarias que ideológicas, por la repugnancia que a mí me producía el realismo socialista que era en esa época la doctrina estética del partido, entonces tenía muchísimas discusiones dentro de lo que era el partido comunista que había sobrevivido a la dictadura de Odría y eso me llevó a mí, creo que por la influencia de Sartre sobre todo, a romper con el partido comunista.

Pero luego vino la revolución cubana y la revolución cubana a mí, como a muchísimos latinoamericanos, me entusiasmó, me devolvió otra vez la confianza en el socialismo. Cuba parecía ese socialismo con libertad que creo que muchos de nosotros buscábamos; entonces allí otra vez yo volví a militar no a través de un partido, pero sí de una manera muy resuelta a favor del socialismo, a favor de Cuba; incluso llegué a creer que el modelo cubano de la revolución armada era el único que podía cambiar la situación en América Latina. Poco a poco, empecé a darme cuenta de que la realidad cubana no expresaba eso, que aquello en la realidad no era así, es decir, que había dentro de la revolución cubana muchos que contradecían esa visión, que era una visión bastante romántica, idílica.

Yo recuerdo, por ejemplo, lo que fue la primera confrontación que tuve, y que sin que llegara a ser pública, llegó a tener alguna publicidad, pero, en fin, muy relativa, la persecución a los homosexuales en Cuba. A mí me produjo un gran choque, porque yo había tenido amigos homosexuales cubanos en el mundo del teatro, en el mundo intelectual; esa persecución que fue muy cruda, muy brutal. A mí, y creo que a muchos que estábamos viajando continuamente a Cuba nos afectó, nos sorprendió, nos pareció que eso o se compadecía con esa visión de ese socialismo abierto, tolerante, y allí yo tuve no públicamente, pero sí internamente, discusiones y distancias.

Luego vino en Checoslovaquia lo que fue la "Primavera de Praga", donde yo había estado en pleno proceso de democratización del socialismo, un proceso que era muy exaltante, porque lo protagonizaban obreros, intelectuales, y que, claramente, tenía un sesgo socialista, no un sesgo procapitalista. Entonces cuando se produce la intervención de los paises del Pacto de Varsovia y Fidel apoya en un discurso público esta intervención, eso me produjo un verdadero trauma. Yo escribí un artículo que fue ya también otra etapa del distanciamiento con Cuba, el artículo *El Socialismo y los Tanques*, en el que expresaba "cómo es posible que Fidel apoye en el caso de Checoslovaquia aquello que en el caso de Cuba defiende, el derecho de un pequeño país a tener el modelo de sociedad que quiera, eso es lo que se está destruyendo en Checoslovaquia; con ese criterio, entonces, Estados Unidos puede entrar a Cuba también".

Pero lo que fue definitivo, fue el "caso Padilla". Creo que fue realmente la gota que colmó el vaso; es un caso que ustedes conocen, que fue ventilado por toda América Latina durante mucho tiempo, fue objeto de una polémica interminable y allí también un poco por las circunstancias, no por haberlo yo decidido, pasé a tener una especie de rol muy visible en lo que fue la protesta por el caso Padilla. Encabecé una de las listas de protesta, y porque escribí una carta abierta a Haydé Santa María, en fin.

Para mí esa ruptura fue muy importante, porque me devolvió la libertad interior, pues aunque creo que muchas cosas me habían permitido una independencia, todavía funcionaba dentro de unos esquemas. El esquema: "No hay que dar armas al enemigo", "Hay un mal menor que hay que elegir, y el mal menor será siempre el socialismo". Después de la ruptura con Cuba por el caso Padilla eso ya no fue posible, porque fui prácticamente puesto en la picota, una especie de ignominia contra mí, y eso me dio una independencia extraordinaria, ahora lo descubro, fue un periodo bastante difícil, pero descubro que esa polémica y el hecho de haber sido tan criticado, tan atacado por lo que fue mi actitud frente al caso Padilla me dio la posibilidad, a partir de entonces, de decir exactamente lo que yo pensaba, acertara o me equivocara. Paralelamente a ese proceso de desencanto, de ruptura con el socialismo, vino como complemento una valorización de algo que yo había despreciado profundamente: el sistema democrático; sistema muy mediocre seguramente, pero después del fracaso de lo que encarnaba la utopía, creo que empecé a descubrir que en política la mediocridad era preferible a la excelencia, si ésta estaba identificada con lo irreal, con lo inexistente. Creo que ese fue un proceso mucho más lento; descubrir que al final esas democracias mediocres habían creado si no las formas más decentes, por lo menos las menos indecentes de existencia.

Descubrir que en ningún país socialista, en ningún país, había visto yo lo que, por ejemplo, en Suecia, en Noruega, en Inglaterra. Con todas las deficiencias y todas las limitaciones no había verdaderamente comparación en lo que era una sociedad de coexistencia, una sociedad con posibilidades de verdadero progreso, una sociedad donde palabras como ley, como libertad, tenían verdaderamente un sentido. Fue un proceso lento, un proceso que me llevó a leer a gentes que antes yo no hubiera leído o que había leído con mucha desconfianza, como Raymond Aron y, después en un tiempo más moderno, quizás la experiencia para mí desde el punto de vista ideológico, más definitiva y enriquecedora es lo ocurrido en Inglaterra con Margaret Thatcher. Yo había vivido allí. Lo ocurrido en Inglaterra en estos diez años es algo que me ha marcado profundamente; yo creo que si ha habido una revolución moderna, realmente profunda en un país, es lo que ha ocurrido en Inglaterra en estos diez años; un país que, en cierta forma, había entrado en declinación, en una decadencia muy acentuada por razones bastante parecidas, guardando todas las distancias, a los paises latinoamericanos. Por una especie de desmovilización de la sociedad civil ante un Estado que crecía, un Estado paternalista ante el cual se abdicaba para que resolviese todos los problemas. Eso iba creando una especie de anquilosamiento de la sociedad en su conjunto, y con Margaret Thatcher esto es violentamente

contradicho, dentro de los más estrictos cánones de la propia democracia; como esto, con grandes dificultades al principio, llega a producir una transformación muy profunda de la sociedad. A mí me ha impresionado mucho, es quizás, después de la revolución cubana el hecho político que para mí ha sido más instructivo y más transformador, eso me llevó a creerles a los filósofos liberales, a los economistas liberales, a quienes yo antes no conocía, desconocía, y creo que de eso resultan más o menos las cosas que pienso ahora.

De todas maneras, es una evolución que no es una conversión en el sentido religioso de la palabra, yo sé que ahora no se deben tener certezas absolutas en política, se deben tener certezas absolutas de tipo estético, eso me parece perfectamente legítimo, pero que uno no puede ser fanático en cuestiones estéticas, eso es perfectamente lícito, porque la oración necesita un cierto grado de fanatismo; pero que en política es mucho más sano tener certidumbres relativas, si es que no hay una contradicción en ambos términos. Convicciones que deben estar siempre dispuestas a ser revisadas si no pasan la prueba de la realidad.

David Gallagher:

Ojalá volvamos a las certezas estéticas después, lo que te quería preguntar antes de eso. Una de las grandes críticas que se hace a la revolución de la señora Thatcher y que se hace a la sociedad –digamos– abierta, libre, como se quiera llamar la sociedad basada en una economía de mercado, democrática, capitalista, es que es una sociedad sin alma. Tú te hiciste un poco eco, no sé, uno nunca sabe con una entrevista si hay declaraciones fuera de contexto o no, pero en una entrevista publicada la semana pasada, mostraste una cierta nostalgia por una trascendencia que habría en sociedades más totalitarias que en sociedades más abiertas. A mí me parece personalmente que las sociedades totalitarias tienen una trascendencia un poco forzada, que es una retórica que se va creando a través de una máquina propagandística del Estado y que en las sociedades más abiertas y libres cada individuo o grupo de individuos va encontrando su propia trascendencia, su propio camino espiritual, cultural, estético; entonces yo como que no me convenzo mucho con esta crítica que se hace de las sociedades abiertas desde el punto de vista espiritual o moral; quisiera saber un poco dónde te sitúas en ese campo, campo que es muy discutido.

Mario Vargas Llosa:

Yo creo que la experiencia nos muestra que el capitalismo trae el desarrollo económico. El socialismo es incapaz de traer el desarrollo econó-

mico. El socialismo fracasa en lo que se refiere al progreso material y económico. No hay un solo caso en que el socialismo haya traído verdaderamente desarrollo económico a los pueblos. El capitalismo sí trae desarrollo económico, no hay ninguna duda. Es un sistema que permite un desarrollo de la productividad, de la energía productiva de una sociedad. Ahora al mismo tiempo yo creo que también es evidente que la sociedad industrial moderna que resulta del capitalismo, es una sociedad en la que hay un proceso de deshumanización muy acentuado. La vida se deshumaniza, se crea un tipo de individualismo muy cerrado; hay un vacío de tipo espiritual que se produce en estas sociedades, no hay ejemplos en contrario. Hay un vacío que se trata de llenar muchas veces de maneras muy aberrantes, muy extravagantes, desaparecen las religiones, pero surgen los cultos; surge la cultura de la droga, por ejemplo, que también es una forma curiosa, aberrante si se quiere, de espiritualidad. Entonces esto es congénito al desarrollo capitalista al parecer, por lo menos eso es lo que nos muestra la experiencia contemporánea; eso no debería llevarnos a rehusar al capitalismo, si nosotros queremos desarrollo económico, el capitalismo es indispensable. Para una persona como yo, de un país como el Perú, el desarrollo económico es absolutamente indispensable, porque el Perú es un país donde los peruanos son cada día más pobres, cada día hay más hambre, donde cada día hay más desocupación y eso resulta de prácticas de tipo socialista, de tipo colectivista, de tipo estatista.

Si nosotros queremos verdaderamente combatir de una manera eficaz el problema número uno de un país como el Perú, necesitamos un desarrollo de tipo capitalista, no hay alternativas. El socialismo no nos va a resolver ese problema, nos lo va a acentuar, eso es obvio. Si nosotros tenemos ojos para ver lo que es la experiencia histórica, al mismo tiempo creo que deberíamos hacer todo lo posible para aprovechar la experiencia de las sociedades capitalistas modernas, donde se han producido junto con el desarrollo económico esos procesos de enfriamiento de las relaciones humanas y de institucionalización del egoísmo. Creo que la manera como se puede combatir, amortiguar ese peligro es mediante la cultura, creo que ésa es una de las funciones de la cultura. La cultura puede llenar ese vacío, debe haber junto con el desarrollo puramente industrial un desarrollo de tipo cultural, actividades culturales muy ricas, muy intensas, que impregnen toda la vida social, que, de alguna manera, vayan llenando ese vacío que surge junto con el individualismo, que la sociedad capitalista acrecienta.

Y, por supuesto, también formas de espiritualidades, es decir, que haya una vida espiritual dentro de la sociedad. Las religiones, la fe, la creencia, eso indudablemente, en términos estrictamente sociales porque yo no

soy creyente, creo que tienen una razón de ser; hay una razón de ser y entonces si eso desaparece, indudablemente surgen problemas, que son muy serios, a los cuales se ven enfrentados hoy día las sociedades más modernas, las más avanzadas, que son las sociedades capitalistas.

David Gallagher:

¿Qué puede hacer el Estado en eso, Mario? En la misma entrevista hablaste muy de paso de un papel subsidiario que podría tener el Estado en este campo. ¿Cuál sería, por ejemplo, en un gobierno tuyo el papel del Ministerio de Cultura, ¿existiría un Ministerio de Cultura?

Mario Vargas Llosa:

No, de ninguna manera. Un principio fundamental de la cultura democrática es el principio de la igualdad de oportunidades, es decir, un Estado debe no sólo permitir que la iniciativa pueda desplegarse libremente, sino que debe haber igualdad de oportunidades. No libertad de llegada, pero sí igualdad de partida. Todos deben tener acceso a la educación, acceso al mercado, un acceso genuino al mercado, y eso requiere ciertos coeficientes de información, de formación, y ésa es una actividad de la cual el Estado es en buena parte responsable, no digo únicamente, pero sí, en buena parte responsable en paises como el Perú, donde la igualdad de oportunidades es algo totalmente inexistente, dadas las inmensas diferencias económicas, sociales, culturales que existen; entonces en ese aspecto sí me parece perfectamente justificado que el Estado intervenga e invierta. Esto debe ser un aspecto considerado prioritario de la inversión pública. La cultura tiene que llegar a aquellos que están hoy día marginados de la vida cultural por las condiciones que tiene el país.

Lo que eso no debe, en ningún caso, es convertirse en dirigismo y por eso es muy importante que no haya Ministerio de Cultura, que no haya Ministros de Cultura, porque todo eso se burocratiza y prostituye, es decir, eso pasa a ser una forma de intervención no debe haber ningún tipo de intervención, aunque el Estado sí debe crear las condiciones para que se pueda desplegar la iniciativa cultural de las personas, la creatividad de las personas. Esto, algunos paises democráticos, creo, lo han demostrado de una manera muy eficiente, muy eficaz: invertir, estimular, participar, pero sin dirigir; de ninguna manera expropiar lo que es la libre iniciativa de los individuos, que en el campo del arte, es tanto o más importante que en el campo económico.

David Gallagher:

¿Por qué crees tú que en todo esto, en general los escritores, los intelectuales, han tendido y tienden, aun ahora en el caso de Inglaterra por ejemplo –es un caso bastante notorio–, a estar en contra de estos experimentos, de estas revoluciones libertarias. En Inglaterra, como tú sabes, los grandes ataques contra la señora Thatcher provienen de las Universidades de Oxford, de Cambridge, no solamente de los economistas que tienden a ser socialistas ahí, sino de filósofos, de antropólogos; prácticamente en todas las disciplinas hay un rechazo al gobierno de la señora Thatcher; también, creo, hubo, quizás en un grado un poco menor, en los Estados Unidos en el caso de Reagan. ¿A qué se debe esta distancia entre los intelectuales y las iniciativas libertarias?

Mario Vargas Llosa:

Porque a diferencia del socialismo, el capitalismo jamás ha generado una mística; el capitalismo ocurrió, vino allí como resultado de procesos que nunca estuvieron precedidos por la visión utópica, a diferencia del socialismo. El capitalismo resultó. Fue una creación de la sociedad. Fue una creación de los individuos, a diferencia del socialismo, que fue primero una visión utópica, fue primero un sueño, una fantasía, una ficción que luego se trató de arraigar, encarnar.

Los intelectuales, los artistas, tienen una resistencia que proviene de una tradición cultural muy fuerte, quizás de la condición misma del artista que es la condición del soñador, del hombre que quiere trascender los límites de la realidad, ir más allá que es lo típicamente humano por otra parte. Pues el capitalismo no es eso, el capitalismo está dentro de los límites de lo humano. El capitalismo es una expresión de la limitación y mediocridad humana, a diferencia del socialismo. El socialismo expresa lo mejor que hay, es dimensión de sueño, de utopía, de trascender los límites del ser humano y eso es profundamente afín a la naturaleza del artista, ¿qué es lo que quiere un poeta? ¿qué es lo que quiere un novelista?, no quiere esta realidad, quiere trascenderla, quiere ir más allá, quiere sustituirla, quiere cambiarla por una realidad que sale de su fantasía, de sus deseos, que la realidad real no puede llegar a aplacarla. Entonces ¿cómo van a aceptar el capitalismo?; es difícil; hay una resistencia a la mediocridad del humano. ¿Qué es el capitalismo? Si la vida fuera sólo eso, pues yo también supongo que habría que rechazarlo. Lo que tendría que hacer el escritor, el intelectual, y algunos ya lo están haciendo, es aceptar que en ese dominio específico, que es el dominio de lo social, hay que aceptar la mediocridad, hay que resignarse a la mediocridad, porque la mediocridad es lo único que nos ha traído progre-

so. Qué es elegir la excelencia; elegir la excelencia es, en última instancia, elegir la barbarie, elegir la violencia, es decir, la utopía que es tan hermosa, la utopía que es tan profundamente humana, porque sólo el hombre puede concebir utopías, en términos sociales y políticos sólo nos han traído barbarie. La utopía nunca ha traído progreso. Detrás de la utopía hay muchedumbres de cadáveres, muchedumbres de torturados, todos los derrotados en las guerras religiosas, todos los asesinados y purgados y enviados a los campos de concentración en las revoluciones; lo estamos viendo hoy día en Irán ¿Qué ha traído al pueblo iranio, es decir, esa materialización de la utopía en la que un país entero se embarca, se compromete con un extraordinario heroísmo? ¿Qué le trae? Millones de muertos, la destrucción de una economía que podría ser acaso la más próspera del mundo; entonces hay que aceptar ese mandato de la realidad. Eso en términos sociales, políticos y económicos no sirve, eso sólo ha traído más sufrimiento al ser humano.

La utopía hay que volcarla donde es beneficiosa. En literatura la utopía no ha traído cosas hermosísimas y nos ha enriquecido. La utopía en el campo artístico; no hay ninguna duda, que allí la utopía es enormemente beneficiosa, y en lo estrictamente individual, la utopía es perfectamente legítima. Un individuo puede perfectamente trazarse como límite la excelencia y organizar su vida en función de la excelencia, aunque ello le signifique estrellarse contra la realidad, en términos individuales, eso es perfectamente legítimo. Un individuo puede proponerse un modelo de vida, un trapense; es perfectamente legítimo elegir ser trapense. A mí, por ejemplo, me ha conmovido leer a Thomas Merton sin ser creyente, sin ser religioso. Thomas Merton es un escritor que a mí me conmueve profundamente porque allí está el caso de un hombre que decide materializar una utopía. Destruir instintos que son tan fuertes, tan profundos en el ser humano, y organizar su vida a base de una represión sistemática, en nombre de una espiritualidad. Como individuo eso lo respeto y lo admiro y me conmueve profundamente.

Ahora, algo así en términos sociales es, pues, monstruoso, es decir, eso sólo se consigue mediante el asesinato, mediante el crimen, la tortura. Yo creo que esa es la razón por la que intelectuales ingleses odian a la señora Margaret Thatcher, pues les demuestran que hay unos límites en la realidad, que no pueden ser desbordados y que quien acepta el realismo, es decir, opta por la mediocridad en lo social, puede tener éxito, puede tener realmente un éxito que no tienen jamás los profesores de utopía.

Creo que en América Latina pasó algo parecido, con un elemento añadido, y es que el intelectual en América Latina se enfrenta a un panorama que es trágico. Un panorama de hambre, de explotación, de discriminación terrible. Y entonces existe la creencia convencional, totalmente falsa

por lo demás, pero es una creencia convencional muy arraigada, de que eso es el capitalismo, de que cosas como las que tenemos en el Perú es el capitalismo. Ello no es así, lo que existe es una versión completamente caricatural, prostituida de lo que es el capitalismo. Entonces la idea de defender un modelo capitalista, le sugiere defender lo existente, defender el *establishment.* Lo curioso es que en América Latina, en buena parte, la realidad ha pasado a ser ya más socialista que capitalista. Tenemos Estados que son sobredimensionados, tenemos prácticas intervencionistas, tenemos unos sistemas de controles que han creado las bases no de una sociedad capitalista, sino las bases realmente del socialismo. Socialismo que no tiene ese nombre, que no se reinvindica a sí mismo, pero que en la práctica es eso. Curiosamente hay esa confusión en el mundo intelectual, es decir, aceptar la idea del capitalismo es aceptar lo existente, cuando es exactamente lo contrario, lo que no tienen nuestros paises es una genuina economía liberal; una genuina economía capitalista de libertad de mercado, de libre competencia, de Estados no interventores, Estados garantes de un sistema de equidad para todos los particulares, pero creo que esa es una dicotomía que no se resolverá nunca. Y en cierto sentido, quizás es bueno que no se resuelva, es decir, es muy importante que la sociedad capitalista tenga esos contestadores en su seno permanentemente recordándole que es mediocre, que es ilimitada, que a pesar de todos sus logros materiales, que pueden llegar a ser muy grandes, siempre estará por debajo de las necesidades, de los deseos humanos. Entonces no es malo que los intelectuales, que los artistas sean unos críticos constantes del *establishment*, de lo que existe, en el papel de críticos, en el papel de contestadores de lo existente, creo que es legítimo que defiendan la utopía; lo peligroso es que eso se convierta en poder.

David Gallagher:

Mario, volvamos a esas certezas estéticas que parecieron tan interesantes. El otro día nuestro amigo Jorge Edwards publicó un artículo en que él se definía como proustiano por ahí por el año 50, lo que decía, rechazabas con una insistencia feroz; tú eras absolutamente flaubertiano. ¿Has escrito mucho sobre Flaubert? Nos gustaría oír de dónde viene tu rechazo a Proust, o ¿por qué tu rechazo a Proust? o si, a lo mejor, ¿ha cambiado eso?

Mario Vargas Llosa:

Yo creo que así en términos políticos se debe ser totalmente, transigente, aceptar que todas las verdades son relativas, creo que en literatura uno tiene derecho a ser completamente arbitrario, tiene derecho a ser intran-

sigente, a decir esto es bueno, esto es malo, esto es feo, esto es bonito; creo que ése es un derecho de la diversidad humana; por lo menos, yo en literatura reacciono, antes que racionalmente, irracionalmente. Si un autor me apasiona, me excita, me estimula, me conmueve, pues ese autor me gusta. Y si otro es incapaz de producirme esos estados de ánimo, aunque racionalmente acepte que es muy inteligente, un extraordinario prosista, yo tengo derecho a preferir al otro autor que tiene que ver muchos más con mi intimidad, con mis demonios personales, creo que en eso, pues, hay una extraordinaria diversidad.

Proust no me gustaba, porque me aburría, es decir, yo me aburría; reconozco que la lectura de ciertas páginas de Proust es hipnótica, tienen una riqueza extraordinaria, que hay allí una vibración de lenguaje, una sensibilidad. Ahora la lectura sostenida de ese mundo, a mí me resulta tedioso. La figura de Proust no es una figura que a mí me entusiasme. La idea del escritor encerrado en un cuarto escarbando solamente su memoria, me produce cierto horror; yo estoy mucho más identificado con el escritor que está sumergido, sumido en la vida activa, curioso, poroso a todo tipo de excitaciones, estímulos. Tiene que ver con mi naturaleza, seguramente con mis frustraciones, con mis perversiones, creo que la literatura satisface y alimenta todo eso en los individuos; entonces, yo creo que uno tiene derecho a equivocarse, a ser intransigente y hasta fanático en literatura, en música, en pintura. Creo que en eso uno no hace daño a nadie siendo arbitrario.

Ahora Flaubert, ¿por qué me gusta Flaubert? Bueno, creo que porque es un gran escritor, pero además, porque es un escritor que a mí me ha conmovido mucho, es un escritor que yo he releído, que en cada relectura siempre he encontrado algo que antes no había percibido, algo que no había visto. Su caso, así como el de Proust me aterra, me conmueve mucho, su ineptitud inicial, su falta de talento, esas cosas tan malas que escribió, esas cosas tan retóricas. Y como poco a poco, a base de convicción, de una perseverancia, de una vocación que se enfrentaba a su propia ineptitud fue construyéndose un talento, para mí eso es algo muy estimulante, porque yo también, de chico, pasé por unas inmensas dificultades para poder escribir y estaba muy consciente de mi propia ineptitud, de esa falta de facilidad que tenía para escribir. Entonces descubrir a Flaubert, descubrir la correspondencia de Flaubert, ver allí cómo él construyó su talento a base, realmente, de terquedad y de amor a su vocación, pues resultó extraordinariamente útil en mi vida de escritor, ¡cómo no le voy a tener un enorme cariño y una gran gratitud a Flaubert!

David Gallagher:

Mario, tú has escrito novelas, que yo sepa no has escrito poesía.

Mario Vargas Llosa:

Escribí, pero desde chico y lo peor es que, incluso, llegué a publicarla.

David Gallagher:

Hay varios poetas aquí esta tarde. ¿Qué pasa contigo con la poesía? ¿Te gusta o no te gusta?

Mario Vargas Llosa:

La poesía me gusta; lo que pasa es que yo escribía poesía muy mala, era una poesía toda imitada. Ahora la veo con un cierto espíritu deportivo, pero durante muchos años tenía una vergüenza, que era casi biológica, por los poemas que había escrito, y pasaba muy malos ratos cuando algún crítico me resucitaba poemas de infancia. No, la poesía me gusta mucho y desde luego que la leo, pero allí creo yo que en ese género vale algo que, creo, dijo Borges que "en poesía sólo se admite la excelencia". Creo que la poesía tiene que ser buena, no puede ser "algo bueno", porque si es algo buena, ya es muy mala, a diferencia de lo que ocurre con la novela que es un género impuro. La novela es un género que está compuesto de tantas cosas, que puede no ser excelente y ser una buena novela. Puede ser una novela interesante, puede ser una novela rica; en cambio, creo que esa exigencia de absoluto que tiene la poesía, es lo que a mí me disuadió y me alejó de ella cuando era bastante joven. Ahora yo he aprendido que no se debe decir nunca "de esta agua no beberé", porque ya veremos lo que puede pasar.

Un articulista que no me quiere mucho decía burlándose de mi actividad política: "A éste lo único que le falta es ser poeta y maricón".

David Gallagher:

Mario, cuando tú seas Presidente te va a tocar el quinto centenario del descubrimiento de América. ¿Cómo vas a celebrar ese acontecimiento?

Mario Vargas Llosa:

Me temo que vamos a tener tan pocos recursos que vamos a tener que celebrarlo muy austeramente. Bueno, el quinto centenario va a dar origen a muchos discursos. Va a haber efusiones retóricas en todo el mundo hispánico, interminables, pero me temo mucho que buena parte de la celebración se quede en las efusiones retóricas. Me temo que en América Latina resuciten viejas controversias totalmente apolilladas como las del indigenis-

mo y el hispanismo. Que comiencen a cobrarse cuentas a los conquistadores por las destrucciones y asesinatos y que se pierda la oportunidad para algo que debiera ser una celebración creativa, por ejemplo, la lucha contra los nacionalismos en América Latina que es una de las batallas que todavía hay que librar. Los nacionalismos en América Latina son todavía importantes. Todas las ideologías desde la derecha hasta la izquierda participa de alguna manera de la tarea nacionalista. Ese es un tema que se toca, pero con mucha prudencia y difícilmente hay un combate realmente frontal contra el nacionalismo que yo creo que es una tara que nosotros tenemos que combatir si queremos salir de veras del subdesarrollo. Porque aun desarrollando nuestras economías, estableciendo verdaderamente sociedades abiertas, vamos a quedar bastante desfasados del resto del mudo si no entramos en unos procesos de integración que sean muy profundos. Y esos procesos creo que son todavía totalmente incompatibles con la cultura nacionalista que está muy arraigada en todos nuestros paises en todos los niveles de la sociedad. Entonces el quinto centenario debería servir para recordar que nuestras nacionalidades son en gran parte ficticias, que son artificiales, hechizas, creadas por burócratas que no responden en absoluto a lo que son las tradiciones profundas, las realidades profundas de América Latina, ni las del pasado, ni las del presente, que es un presente en el que el nacionalismo como idea, como cultura está totalmente contradicho por la realidad. El quinto centenario debería servir para eso en América Latina: por lo menos para dar una batalla contra el nacionalismo, para dar una gran movilización continental a la idea de la integración, de la disolución de las fronteras. Pero me temo mucho que como la celebración pasa por gobiernos, es decir, pasa por el poder político; el poder político va a aprovechar esto, sobre todo, para las grandes ceremonias de autoelogio que es lo que lo caracteriza. Entonces me temo mucho que no pase nada realmente importante, fuera de los discursos con motivo del quinto centenario.

David Gallagher:

Hablando de América Latina en general, da la impresión de que muchos paises van en camino, en un buen camino, en el sentido de que hay una reacción contra el estatismo excesivo, contra el colectivismo. Estamos viendo el fenómeno tuyo en Perú, el más notable, pero aparentemente también en Brasil hay algo de eso, hasta en Argentina paree que el peronismo está sufriendo alguna renovación positiva en ese aspecto. Mario, tú llevas cuatro días en Chile; viendo la situación chilena actual, ¿dónde nos colocas en estos caminos? Vamos en caminos inversos, ¿qué has visto en los últimos cuatro días?

Mario Vargas Llosa:

Cuatro días es una visión necesariamente muy rápida para ver qué es lo que me ha impresionado más en Chile. Por una parte, creo que el proceso de democratización aparece como algo irreversible; eso yo no lo tenía tan claro hasta antes de venir a Chile. Tengo la impresión de que éste es un proceso, diría, irreversible, es decir, que cuenta con una fuerza de arrastre tal que ningún acontecimiento podría ya frenarlo. Y por otra parte, algo que me ha impresionado todavía más, es la extraordinaria armonía con que se está llevando este proceso de democratización. En mesas redondas a las que he asistido, en diálogos que he tenido con chilenos, prácticamente de todas las tendencias, de todos los matices políticos, he visto algo que me recuerda mucho a España, a la España en el proceso de transición; una conciencia clara de que es muy importante que nada venga a perturbar, a poner en peligro el proceso de la democratización, es decir, que haya consenso de esa índole, a mí me parece extraordinariamente importante. Creo que Chile, que en un sentido ha sufrido mucho en estos años, porque ha tenido un régimen dictatorial, terribles abusos a los derechos humanos, todo lo que sabemos, la experiencia negativa de la dictadura le ha traído también algo que es muy positivo en América Latina: un desarrollo económico muy notable gracias a una apertura en el sentido de la libertad, en el sentido de la libertad económica. Eso ha hecho que Chile hoy día sea una especie de botón de muestra en América Latina. Yo no sabía si todos los chilenos estaban suficientemente conscientes de eso, porque es muy difícil serlo cuando se está sumergido dentro de una situación como la chilena, que, desde el punto de vista político, era incluso tan difícil y tan dramática.

Pero fuera de Chile, en América Latina se vive al mismo tiempo que las libertades políticas inéditas para muchas sociedades, procesos de empobrecimiento económico y social que son terribles; que en algunos paises, como el mío, están llevando verdaderamente a la barbarización de nuestras sociedades, por lo que significan caídas de niveles de vida, desaparición de los puestos de trabajo, desconfianza hacia el país de las elites, que fugan, que migran, que sacan sus capitales, desesperación de los jóvenes que ven su porvenir completamente embotellado por la crisis económica; con todas las limitaciones que, seguramente, tiene la economía chilena es dentro de ese contexto, una excepción a la regla y una excepción muy ejemplar.

Yo tengo la impresión de que el grueso de la ciudadanía chilena está consciente de esta situación, en cierta forma de privilegio, en lo económico, que tiene Chile, y que está muy consciente de que eso no debe ser destruido, que la democratización política no debe deteriorar, destruir algo que sí es un logro importante. Yo no creo que “gracias a” sino “a pesar de” la

dictadura. Eso a mí me ha impresionado muy bien, porque como digo, veo algo que me parece muy similar a lo que ha ocurrido en España y qué más quisiéramos los latinoamericanos que en Chile se diera un caso como el de España, una democratización que no trae deterioro económico, sino que, al contrario, impulsa el desarrollo, el progreso y la modernización. También, por supuesto, he tenido ocasión de experimentar, una vez más, lo que es la hospitalidad chilena, el cariño de los chilenos.

David Gallagher:

Mario, tú tienes que tomar un avión pronto, quisiera que nos dejaras una visión de cómo vas a convivir durante estos próximos cinco años, suponiendo que vas a ganar estas elecciones sin ningún problema.

Mario Vargas Llosa:

Sin ningún problema, eres un utópico. Podemos ganar, pero en todo caso será con muchos problemas.

David Gallagher:

Cómo va a convivir este escritor despiadadamente crítico del poder, de la realidad, ¿cómo va el escritor a fiscalizar al protagonista?, ¿cómo lo va a criticar?, ¿cómo se van a relacionar entre sí?

Mario Vargas Llosa:

Bueno, como perro y gato. Es una coexistencia muy difícil la del escritor y la del político. Son actividades que íntimamente se repelen; sobre eso, no hay ninguna duda. El escritor es un hombre que trabaja en soledad, es enteramente dueño de sus actos, de todo lo que hace, a diferencia del político que trabaja inmerso en un entrevero de gentes, que tiene que aceptar la política del mal menor permanentemente, sabiendo además que puede equivocarse en lo que es la identificación del mal menor. En cambio, un escritor trabaja con otro condicionamiento sicológico. Allí realmente no hay límites, uno se puede fijar los topes que quiera, depende sólo de sí mismo. La racionalidad, por ejemplo, es una cosa que yo estoy convencido debe primar en la actividad política, uno debe moverse en un mundo racional, en un mundo de ideas y debe reprimir todo lo que es pasión, instinto. En cambio en la literatura el instinto, la pasión, los bajos fondos de la personalidad juegan un papel fundamental, son realmente la materia prima sobre la que uno trabaja. Entonces creo que es muy difícil congeniar ambas cosas. Ahora, mi desconfianza hacia el poder, de ninguna manera ha disminuido; ahora que estoy haciendo política y verifico diariamente cómo todos esos

bajos fondos afloran de una manera incontenible en la vida política, porque tienen que ver con el poder y el poder tiene esa virtud: saca lo peor que hay en el ser humano, eso es indiscutible. Entonces a mí me confirma absolutamente el hacer política, mi desconfianza hacia el poder, mi convicción que del poder nace lo peor. Creo que por eso he llegado yo al liberalismo. Si hay un sistema de desconfianza institucionalizado hacia el poder, es el liberalismo. El liberalismo cree que el poder es un peligro y que por eso el poder debe ser diluido, dispersado, pulverizado en la sociedad, por eso yo creo profundamente que la mejor defensa que tienen los hombres contra ese peligro para el individuo, para el sueño y la fantasía del individuo es diluir, dispersar el poder, convertir el poder en algo que está tan diluido en una sociedad que nadie, ningún grupo, ningún partido puede realmente subordinar todos los otros a su capricho, a su voluntad. La sociedad democrática es la única que ha llegado a acercarse a este ideal, algo, le queda mucho y creo que le quedará siempre mucho para conseguirlo. Pero una sociedad genuinamente democrática es una sociedad donde uno está menos expuesto que en otras a las brutalidades del poder, a la corrupción del poder, a las suciedades del poder. Nunca vamos a poder acabar con la suciedad, con la brutalidad congénita al poder, eso está allí, eso forma parte del poder. Un hombre tiene atributos o facultad para mandar a los demás y algo sucio, algo sucio aflora en él, es una cosa irremediable. Y ese cargo despierta codicias, ambiciones, que hacen que lo sucio que hay en los otros hombres también aflore. Para mí la única manera de defenderse contra eso es que quien manda, quien gobierna, quien tiene autoridad sólo esté confinado a un cierto espacio muy limitado en el que pueden ejercer esa autoridad y ese poder. Y eso es la sociedad democrática y, dentro de la sociedad democrática, la sociedad liberal es la que ha llevado verdaderamente a la pulverización mayor del poder. Por eso, al hablar de libertad yo hablo fundamentalmente de eso, yo quiero si llego al poder justamente luchar porque en mi país ocurra eso, para que ese poder que hoy día está confinado en unos focos tan limitados y tan estrictos empiece verdaderamente a descentralizarse en toda la sociedad, y que de alguna manera todos los peruanos puedan llegar a participar del poder, de modo que empiece, por fin, a retroceder, a desaparecer lo que es explotación, discriminación, brutalidad, atropello, algo que forma tradicionalmente parte de la experiencia peruana. No sé si lo conseguiré, pero por lo menos la idea la tengo clara, la idea de que el poder significa eso, y que la única manera de combatir eso es diluyendo, dispersando el poder en la sociedad, y que en eso los pensadores liberales son los que han ido más lejos en lo que es la defensa del individuo frente al monstruo moderno que es el poder.

David Gallagher:

Mario, me paree que con esa expresión de convicciones liberales, que muchos de nosotros compartimos aquí vamos a tener que terminar esta ocasión que, yo creo, ha sido realmente memorable para todos los aquí presentes. Quiero en el nombre del CEP y de todos los que aquí estamos, agradecerte una hora magnífica, que no vamos a olvidar. □

IGUALDAD, ENVIDIA, EXPLOTACIÓN Y TEMAS AFINES*

Robert Nozick**

En este ensayo, el autor explora con extremada acuciosidad el concepto de igualdad, descubriendo la escasez de argumentos que apoyan su búsqueda. Nos hacer ver que ciertos derechos, como, por ejemplo, el de igualdad de oportunidades, requieren de una infraestructura de objetos materiales y acciones, sobre las cuales otras personas pueden, a su vez, tener derechos. Así, la única forma de acceder a una determinada meta es lograr la cooperación voluntaria de aquellos que tienen derechos sobre objetos y acciones precisas. Nozick indaga en la relación que pudiese existir entre envidia y búsqueda de la igualdad, considerada esta última como reforzamiento del amor propio y reducción de la envidia. Sin embargo, no sólo abarca estos temas, sino que realiza un estudio de la teoría de explotación marxista, recorriendo sus dificultades y deficiencias. Además, investiga las nociones de intercambio voluntario, filantropía y redistribución, entre otras. La conclusión de su análisis es que un Estado más amplio que el mínimo es imposible de justificar. Nozick realiza en este ensayo una investigación profunda de numerosos temas presentes en el debate intelectual contemporáneo, constituyéndose en un aporte valioso al respecto.

* Corresponde al capítulo 8 del libro *Anarchy, State and Utopia*, (New York: Basic Books Inc., 1974). Cabe destacar que este libro fue ganador del National Book Award, 1975. Recientemente, acaba de aparecer la primera edición en español, realizada por el Fondo de Cultura Económica, México. La presente traducción corresponde al Centro de Estudios Públicos, la que, junto con su publicación, cuenta con la debida autorización.

** Profesor y Director, Departamento de Filosofía, Universidad de Harvard. Autor de numerosos ensayos y artículos en diversas revistas especializadas. Publicó en 1981 *Philosophical Explanations*, (Cambridge, Mass: Belknap Press), ganador del Ralph Waldo Emerson Award de Phi Beta Kappa.

Igualdad

un cuando frecuentemente se da por supuesto legítimo cambiar las instituciones sociales con el fin de lograr mayor igualdad en lo material, no es habitual que se den argumentos en favor de dicho cambio. Los escritores señalan que en cualquier país, el *n* por ciento más acomodado de la población posee más que ese porcentaje de la riqueza y que el *n* por ciento más pobre posee, en consecuencia, un porcentaje menor; que para llegar a la riqueza del *n* por ciento superior, desde los más pobres, uno debe mirar el *p* por ciento inferior (donde *p* es mucho mayor que *n), y* así sucesivamente. Se pasa, entonces, inmediatamente a analizar la forma de cambiar esta situación. Según el concepto de justicia del título posesorio en las pertenencias, no podemos basarnos en un simple examen de la distribución de dichos bienes, o del análisis de datos de este tipo, para decidir si al Estado le corresponde actuar con el fin de cambiar esta situación. Dependerá del modo en que se generó esa distribución. Existen procesos legítimos que producen estos resultados, en cuyo caso las partes tendrían derecho a sus respectivas posesiones. Si los hechos que condujeron a esta distribución fueron el resultado de un proceso legítimo, entonces ellos son en sí legítimos. Evidentemente, esto no implica que no se puedan cambiar, siempre que los cambios se puedan realizar sin violar los derechos individuales. Toda persona que esté a favor de un modelo de estado final determinado puede elegir transferir parte o la totalidad de sus bienes con el fin de llevar a efecto (al menos temporalmente) el modelo deseado lo más fielmente posible.

La concepción de justicia del título posesorio en las pertenencias no hace presunción alguna en favor de la igualdad, ni de otro estado final general o modelación. No se puede simplemente suponer que la igualdad debería ser construida en una teoría de justicia. Existe una sorprendente falta de argumentos en favor de la igualdad capaces de lidiar con las consideraciones que subyacen en una concepción de justicia en las pertenencias no global y no modelada[1]. (Sin embargo, no faltan las afirmaciones infundadas respecto de una presunción en favor de la igualdad). Me referiré al argumento que ha sido objeto de la mayor atención por parte de los filósofos en los últimos años, aquel expuesto por Bernard Williams en su influyente ensayo "The Idea of Equality"[2] (Indudablemente, muchos de los lectores pensarán que en realidad

[1] Para una consideración provechosa de distintos argumentos en favor de la igualdad que no están al nivel más fundamental, véase Walter J. Blum y Harry Kalven Jr., *The Uneasy Case for Progressive Taxation,* 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1963).

[2] Bernard Williams, "The Idea of Equality", en *Philosophy, Polines, and*

todo transcurre en torno a otro argumento; me gustaría ver ese argumento expuesto en forma meticulosa y detallada).

> Dejando de lado la medicina preventiva, el verdadero fundamento de la distribución de atención médica es la enfermedad: ésta es una verdad necesaria. En muchas sociedades, sin embargo, aun cuando la enfermedad puede ser una condición necesaria para recibir tratamiento, no es suficiente, ya que dicho tratamiento cuesta dinero y no todo aquel que está enfermo lo tiene; por ende, poseer suficiente dinero pasa a ser una condición necesaria adicional para recibir efectivamente el tratamiento.
>
> Cuando se da una situación en la cual, por ejemplo, la riqueza es otra condición adicional necesaria para poder recibir tratamiento médico, podemos aplicar una vez más los conceptos de igualdad y desigualdad: ya no en relación a la desigualdad entre el sano y el enfermo, sino en conexión con la desigualdad entre el enfermo adinerado y el enfermo pobre, puesto que nos enfrentamos directamente con una situación, en la cual quienes tienen las mismas necesidades no reciben el mismo tratamiento, aun cuando éstas constituyen el fundamento del tratamiento. Esto configura una situación irracional... es una situación en la cual las razones son insuficientemente operativas; es una situación insuficientemente controlada por las razones —y, por lo tanto, por la razón misma[3] .

Aparentemente, Williams sostiene que si entre las diferentes descripciones que se aplican a una actividad existe una que contenga una "meta intrínseca" a la actividad, entonces (es una verdad necesaria que) los únicos fundamentos pertinentes para la ejecución de la actividad, o su asignación, si es escasa, están relacionados con el logro efectivo de la meta intrínseca. Si la actividad involucra a otras personas, el único criterio adecuado para distribuir la actividad es la necesidad de ella. Es así que Williams afirma que (es una verdad necesaria que) el único criterio adecuado para la distribución de aten-

Society, 2nd ser., Peter Laslett y W.G. Runciman, ed. (Oxford: Blackwell, 1962), pp. 110-131; reimpreso en Joel Feinberg, ed.. *Moral Concepts* (New York: Oxford University Press, 1969).

[3] Williams, "The Idea of Equality," pp. 121-122.

ción médica es la necesidad médica. Supuestamente, entonces, el único criterio apropiado para la distribución de servicios de un barbero es la necesidad que de ellos se tenga. Pero, ¿por qué debe tener prioridad la meta intrínseca de la actividad sobre, por ejemplo, el propósito específico de la persona que ejecutará la actividad? (Ignoraremos el problema relativo a si una actividad puede corresponder a dos descripciones diferentes que involucren metas intrínsecas distintas). Si una persona decide ser barbero porque le gusta conversar con una gran variedad de personas, ¿es injusto de su parte entregar sus servicios a aquellas personas de cuya conversación él más disfruta? O bien, si trabaja como barbero con el fin de obtener dinero para pagar sus estudios, ¿puede cortarles el cabello sólo a aquellas personas- que le pagan bien o le dan una buena propina? ¿Por qué no puede un barbero usar exactamente el mismo criterio en la entrega de sus servicios que otra persona cuya actividad no tenga metas intrínsecas que involucren a otros? ¿Debería un jardinero proporcionar sus servicios sólo a aquellos prados que más lo necesitan?

¿En qué difiere la situación de un médico? ¿Por qué es necesario que la asignación de su actividad esté regida por la meta intrínseca de la atención médica? (Si no hubiese "escasez", ¿podría entonces destinar algunos de sus servicios de acuerdo a otros criterios?) Parece estar claro que él no necesita hacerlo; ¿por qué, debe él, sólo por poseer esa habilidad, cargar con el costo de tener que destinar sus servicios de acuerdo a lo que es deseable?, ¿por qué, dentro de las circunstancias especiales de la práctica de la medicina, tiene él menos derecho que los demás a perseguir sus propias metas? Es, entonces, la sociedad, la que debe organizar las cosas de tal modo que el médico pueda asignar sus actividades de acuerdo a las necesidades, y al mismo tiempo perseguir sus propias metas; por ejemplo, la sociedad le retribuye por hacer eso. ¿Pero, por qué debe hacer esto la sociedad? (¿Debería hacer lo mismo en el caso del barbero?) Presumiblemente, porque la atención médica es importante, la gente tiene mucha necesidad de ella. Esto es válido también en el caso de los alimentos, aunque la agricultura no tiene una meta intrínseca que se vincule a otras personas, como es el caso de la medicina. Al profundizar en el razonamiento de Williams, vemos que lo que él sostiene es que la sociedad (es decir, cada uno de nosotros actuando en forma conjunta de un modo organizado) debería atender a las necesidades esenciales de todos sus miembros. Esta afirmación, por supuesto, ya ha sido hecha muchas veces. Williams no presenta, a pesar de las apariencias, argumento alguno en favor de su afirmación [4].

[4] Hemos examinado la postura de Williams sin introducir una visión esencialista respecto de que algunas actividades involucran necesariamente ciertas metas. En cambio, hemos ligado las metas con descripciones de las actividades. Ello, porque los

Al igual que otros, Williams se preocupa únicamente del problema de asignación e ignora el relativo al origen de los objetos o acciones que deben asignarse y distribuirse. En consecuencia, no toma en consideración si ya se encuentran ligadas a personas que tienen ciertos derechos sobre ellas (con seguridad, el caso de actividades que implican servicios, los que son acciones de personas), y que, por ende, tienen la posibilidad de decidir por sí mismas a quiénes van a proporcionárselos y en qué se van a basar para ello.

Igualdad de Oportunidad

La igualdad de oportunidad ha sido para muchos autores la meta igualitaria mínima, a la cual sólo se le podría cuestionar el ser muy débil. (Muchos autores han observado también cómo la existencia de la familia impide lograr plenamente este objetivo). Existen dos maneras para intentar facilitar tal igualdad: empeorando las condiciones de aquellos que han tenido más oportunidades, o bien mejorando las condiciones de los menos favorecidos. Esta última alternativa requiere del uso de recursos y por ende involucra también empeorar la situación de algunos: aquellos a quienes se les quitan posesiones con el fin de mejorar la situación de otros. Sin embargo, no es posible incautar posesiones a quienes tienen derecho a ellas, ni siquiera con el fin de proporcionar igualdad de oportunidades a otras personas. Ante la ausencia de varitas mágicas, el único medio que queda para intentar lograr igualdad de oportunidades consiste en persuadir a cada persona a que elija entregar algunas de sus posesiones con este fin.

Al analizar la igualdad de oportunidades, frecuentemente se utiliza el ejemplo de la carrera motivada por el premio. Sería injusta una carrera en la cual alguien comenzara más cerca de la meta, así como sería igualmente injusta si algunos corredores se viesen obligados a cargar objetos pesados, o si tuvieran que correr con piedrecillas en sus zapatillas. Pero la vida no es una carrera en la cual todos competimos por un premio que alguien ha establecido previamente; no existe una carrera general que cuente con un juez que deter-

puntos esencialistas sólo contribuyen a confundir la discusión, dejando aún abierta la interrogante de por qué el único criterio adecuado para asignar la actividad es su meta esencialista. Una razón por la cual se podría hacer este tipo de afirmación esencialista, sería evitar que alguien dijese: supongamos que *schmoctoring* es una actividad igual a la medicina, excepto que su meta es que quien la practique gane dinero: ¿ha presentado Williams alguna razón por la cual los servicios de *schmoctoring* debieran destinarse de acuerdo a las necesidades?

mine la velocidad. Lo que se da son diversas personas, que entregan diversas cosas a otras personas, en forma aislada. Generalmente, los que dan (cada uno de nosotros, en distintas ocasiones) no se preocupan por el mérito ni por los obstáculos que hayan debido enfrentar; simplemente les interesa lo que efectivamente reciben. No existe un proceso centralizado que juzgue el uso que hagan las personas de las oportunidades que tuvieron; ese no es el fin de los procesos de intercambio y cooperación social.

Hay una razón por la cual algunas desigualdades en las oportunidades pueden parecer injustas y no simplemente desafortunadas: se refiere al hecho de que a algunos no se les presentan todas las oportunidades (lo que sería cierto incluso si nadie tuviese mayor ventaja). Frecuentemente sucede que una persona que tiene el derecho de transferir una posesión, no tiene grandes deseos de traspasársela a alguna persona en particular; esto contrasta con el legado que se hace a un niño, o un regalo a una persona determinada. El prefiere transferir su pertenencia a alguien que cumpla con alguna condición (por ejemplo, que le pueda proporcionar a su vez algún bien o servicio, que pueda realizar algún trabajo, o que pueda pagar un salario determinado), y estaría igualmente dispuesto a transferir dicho bien a cualquiera otra persona que cumpliera con esa misma condición. ¿No es injusto acaso que alguien reciba ese bien en transferencia en lugar de otra persona con menos oportunidades de satisfacer la condición exigida? Como al dador no le importa quién recibe lo que él entrega, siempre que el receptor satisfaga una determinada condición general, tener las mismas oportunidades de serlo no violaría los derechos del dador. Tampoco violaría derecho alguno de la persona que tuviese las mejores oportunidades; en tanto tiene derecho a lo que posee, no tiene derecho a que esto sea más de lo que posee otro. ¿No sería mejor si la persona con menos oportunidad tuviera igual oportunidad? Si uno pudiera equiparlo así, sin violar los derechos de nadie más (¿la varita mágica?), ¿no debería uno hacerlo? ¿No sería más justo? Si fuese más justo, ¿justificaría esto también el sobrepasar los derechos de alguien con el fin de obtener los recursos necesarios para elevar a quienes tienen menos oportunidades a una posición competitiva más igualitaria?

Decimos que el proceso es competitivo por lo siguiente: si la persona con mayores oportunidades no existiese, el dador trataría con una persona con menos oportunidades, quien en esas circunstancias sería la persona disponible más adecuada con quien tratar. Esta es una situación diferente de aquella en la cual seres semejantes pero no relacionados, que viven en planetas distintos, enfrentan diferentes obstáculos y tienen distintas oportunidades de lograr sus diversos objetivos. En ese caso, la situación de uno no afecta la del otro; aun cuando sería mejor que el planeta menos favorecido estuviese mejor dotado de

lo que está (también sería mejor que el planeta más favorecido estuviese mejor dotado de lo que está), no sería más justo. También difiere de una situación en la cual una persona no elige (aun cuando podría hacerlo) mejorar las condiciones de otra. En las circunstancias que estamos analizando, una persona con menos oportunidades estaría en mejores condiciones si no existiese una persona con mayores oportunidades. Es posible visualizar a la persona con mayores oportunidades no sólo como alguien que está en mejores condiciones, o como alguien que elige no ayudar, sino como alguien que obstaculiza o impide que la persona con menos oportunidades pueda mejorar su propia condición.[5] No es posible comparar el impedir que alguien mejore su condición, por constituir una alternativa más atractiva para el intercambio, con empeorar la condición del otro, como sería si le robara. Sin embargo, la persona con menos oportunidades, ¿no puede acaso quejarse justificadamente de verse impedida de mejorar sus condiciones por otra persona que no merece tener mayores oportunidades de satisfacer determinados requisitos? (Ignoremos quejas similares que otra persona a su vez pueda tener respecto de ella).

Aun cuando percibo el vigor de las interrogantes planteadas en los dos párrafos anteriores (soy yo quien las planteo), no creo que puedan derrocar una concepción cabal del título posesorio. Si la mujer que luego se convirtió en mi esposa rechazó a otro pretendiente (con quien de otro modo se hubiese casado) por mí, en particular debido (dejo de lado mi encantadora naturaleza), a mi aguda inteligencia y bien parecido, características que no obtuve por mí mismo, ¿tiene el pretendiente rechazado, menos inteligente y menos bien parecido, un legítimo derecho a quejarse de una falta de justicia? El hecho de que yo haya impedido al otro pretendiente obtener la mano de la dama, ¿justificaría que se tomasen recursos de otras personas para que él pudiese pagar una cirugía estética y un entrenamiento intelectual especial o bien pagar para desarrollar en él alguna excelente cualidad de la que yo carezco, a fin de equiparar nuestras oportunidades de ser elegidos? (Aquí estoy dando por hecho que no es permisible, para igualar oportunidades, empeorar la situación de quien tiene las mejores oportunidades; que en un caso de este tipo implicaría desfigurarlo, o inyectarle drogas o hacer ruidos que le impidan hacer uso cabal de su inteligencia).[6] Nada de esto sigue como consecuencia de lo anterior. (¿Contra quién podría reclamar legítimamente el pretendiente rechazado? ¿Con-

[5] Quizás deberíamos entender la concentración de Rawls sobre la cooperación social como basado en esta trivalente noción de que una persona, al tratar con una segunda, bloquea la posibilidad de una tercera para tratar con la segunda.

[6] Véase la historia de Kurt Vonnegut "Harrison Bergeron" en su colección *Welcome to the Monkey House* (New York: Dell, 1970).

tra qué cosa?) Tampoco es distinta la situación si la diferencia en las oportunidades surge de los efectos acumulados de personas que actúan o transfieren, por su propia elección, derechos o posesiones. Es más fácil aún en el caso de bienes de consumo, a los cuales no es posible atribuir un efecto obstaculizador trivalente de esta índole. Es acaso injusto que un niño sea criado en una casa con piscina, la que puede utilizar todos los días, aun cuando no la merezca más que otro niño cuya casa no tiene piscina. ¿Debería prohibirse una situación de este tipo? ¿Por qué se objeta, entonces, la transferencia de la piscina a un adulto por medio de un legado?

La objeción principal que se puede plantear a la afirmación de que todos tienen derecho a diversas cosas, tales como igualdad de oportunidades, la vida, etc., y de hacer cumplir este derecho, consiste en que estos "derechos" requieren de una infraestructura compuesta por objetos materiales y acciones; y es posible que otras personas tengan derechos sobre ellas. Nadie tiene derecho a algo cuya consecución implique el uso de objetos y actividades sobre las cuales otras personas tienen derechos.[7] Los derechos que tienen otras personas sobre cosas determinadas (aquel lápiz, su cuerpo, etc.) y como ellos exigen ejercer estos derechos, determinan el entorno externo de un individuo determinado, así como los medios que tendrá a su disposición. Si sus metas requieren del uso de medios a los cuales otros tienen derecho, debe solicitar su cooperación voluntaria. Incluso para ejercer su derecho a decidir cómo utilizar algo que él posee, puede requerir otros medios sobre los cuales debe adquirir primero un derecho, como, por ejemplo, la comida para mantenerse vivo: es necesario que cree, con la cooperación de otros, un acuerdo global que sea factible de realizar.

Existen ciertos derechos particulares sobre objetos específicos, que poseen algunas personas determinadas, así como derechos específicos para llegar a acuerdos con otras personas, si es que ambas pueden conseguir los medios para llegar a un acuerdo. (Nadie tiene la obligación de proporcionarle a usted un teléfono para que logre llegar a un acuerdo con otra persona). Ningún derecho puede existir si está en conflicto con esta infraestructura de derechos específicos. Puesto que ningún derecho claramente delineado hacia el logro de una meta evitará la incompatibilidad con esta subestructura, tales derechos no existen. Los derechos específicos sobre las cosas llenan todo el espacio de los derechos, sin dejar espacio para la existencia de derechos generales en una condición material determinada. Con el propósito de determinar todo lo demás, la teoría inversa incluiría dentro de su subestructura sólo

[7] Véase sobre este punto, Judith Jarvis Thomson, "A Defense of Abortion," *Philosophy & Public Affairs,* I, N" 1 (Fall 1971), 55-56.

a aquellos "derechos para", generales y universalmente sotenidos, lograr metas o estar incluidos en una cierta condición material; hasta donde yo sé, no ha habido intento serio alguno de establecer esta teoría "inversa".

Amor Propio y Envidia

Es posible relacionar igualdad con amor propio (o autoestima).[8] La persona envidiosa, si no puede poseer (también) algo (talento, etc.) que otra persona posee, prefiere que el otro no lo tenga tampoco. El hombre envidioso prefiere que ninguno de los dos posea algo, antes que el otro lo tenga y él no.[9]

[8] "Los hombres son, en gran medida, lo mismo que ellos creen ser y, piensan de sí mismo como son imaginados por sus compañeros. El avance en el autorespeto individual y en la amenidad social causado por el debilitamiento de las desigualdades más bárbaras del pasado es una contribución a la civilización tan genuina como el mejoramiento en las condiciones sociales." R. H. Tawney, *Equality* (New York: Barnes & Noble, 1964), p. 171. La conexión, ligeramente diferente, que trazaré entre igualdad y autoestima no pasa en una primera instancia a través de las visiones de otras personas.

[9] Existen cuatro posibilidades con respecto a usted, otra persona, y poseer un tipo de objeto o atributo:

	El	Usted
1.	Lo tiene	Lo tiene
2.	Lo tiene	No lo tiene
3.	No lo tiene	Lo tiene
4.	No lo tiene	No lo tiene

Usted está envidioso (con respecto a él y a ese tipo de objeto o atributo; he eliminado la relatividad en lo que sigue a continuación) si usted prefiere la posibilidad 4 a 1 a 2, y a la vez prefiere las 3 a la 4. (El "a la vez" es el "y" de conjunción.) Usted está celoso si prefiere la posibilidad 1 a la 2, y a la vez le son indiferentes tanto la 3 como la 4.

La idea fundamental es que usted está celoso si quiere algo porque el otro lo tiene. La condición formulada dice que usted lo desea únicamente porque él lo posee. Una condición más débil diría que usted está celoso si lo desea más porque él lo posee; es decir, usted prefiere la posibilidad 1 a la 2 más de lo que prefiere la 3 a la 4. En igual forma, podemos formular una condición menos intensa para la envidia. Un hombre muy envidioso prefiere que el otro no posea el objeto, si él mismo no lo posee. Un hombre parcialmente envidioso puede estar dispuesto a que el otro posea el objeto aun cuando él mismo no puede tenerlo, pero prefiere esto con menos intensidad de lo que prefiere que el otro posea el objeto si él mismo lo posee; es decir, prefiere la posibilidad 2 a la 4 menos de lo que prefiere la 1 a la 3. Usted es mezquino si prefiere la 3 a la 1, a la vez que prefiere la 3 a la 4. Usted es resentido si prefiere la 4 a la 1, a la vez que prefiere la 3 a la 4. Usted es competitivo si prefiere la posibilidad 3 a la 4, a la vez que le son

A menudo se ha dicho que en la envidia se encuentra la base del igualitarismo. En respuesta a esto se ha dicho que dado que los principios igualitarios son justificables individualmente, no es necesario atribuir una psicología deshonrosa al igualitario; él simplemente desea que se lleven a efecto los principios correctos. En vista de la gran ingenuidad con que la gente inventa principios para racionalizar sus emociones, y dada la gran dificultad que existe para encontrar argumentos en defensa de la igualdad como un valor en sí misma, esta respuesta no ha sido, por decir lo menos, comprobada. (Tampoco ha sido comprobada por el hecho que una vez que las personas aceptan los principios igualitarios, pueden soportar el empeoramiento de su propia situación como consecuencia de la aplicación de estos principios generales).

Aquí, prefiero centrarme en lo extraño de la emoción de la envidia. ¿Por qué algunas personas prefieren que otras no posean algo o sean mejores que ellas en alguna dimensión, en vez de sentirse complacidas por el bienestar del otro, o por la buena fortuna de otra persona; o, por lo menos, por qué no son capaces de ignorarlo simplemente? Hay una línea de razonamiento que parece acertado seguir: una persona que obtiene una calificación en alguna dimensión determinada, preferiría que otra persona, con una calificación más alta, *H*, hubiese logrado una calificación más baja que *H* —aun cuando esto no aumentará su propia calificación— en aquellos casos en los que la otra persona, que ha logrado una calificación más alta, amenaza o disminuye su autoestima, haciéndolo sentir inferior al otro de manera importante. ¿Cómo pueden las características o actividades de otros afectar nuestra propia autoestima? ¿Acaso mi amor propio, la valoración de mí mismo, etc., no deberían

igualmente indiferentes tanto la 1 como la 4. Una persona competitiva es mezquina. Una persona resentida es mezquina. Hay personas envidiosas que no son celosas (en el sentido de la condición más débil). Aun cuando no se trata de un teorema, decir que muchas personas celosas son envidiosas constituye una suposición psicológica razonable. Y ciertamente debe ser una ley psicológica el que las personas resentidas son envidiosas.

Comparemos las distinciones similares, aunque un tanto diferentes que hace Rawls *(Theory of Justice*, sect. 80). El concepto que tiene Rawls de envidia es más fuerte que el nuestro. Podemos formular uno bastante equivalente al de él, si hacemos que *i(X)* sea la *i*ava fila para la matriz anterior, para un X; y que *i(X)* sea la *i*ava fila para un *Y.* Usted es envidioso, en el sentido más intenso de Rawls, si prefiere 4 (X) y 4(Y) a 2(X) y 1 (Y); es decir, si prefiere que ninguno posea X ni Y, antes que él posea tanto X como Y en tanto usted sólo posee Y. Usted está dispuesto a renunciar a algo a fin de eliminar la diferencia. Rawls usa tanto "celoso" como "mezquino" para denominar lo que nosotros hemos llamado "mezquino", que no corresponde en absoluto a nuestro concepto de "celoso". Nuestro concepto de "resentido" es más fuerte que el de él, y él no tiene un concepto equivalente a nuestra "competitividad".

depender solamente de hechos relativos a mí mismo? Si soy yo quien de algún modo me estoy evaluando, ¿cómo pueden jugar un papel en esto los hechos relativos a otra persona? La respuesta, evidentemente, es que evaluamos cuán bien hacemos algo comparando nuestro desempeño con el de otros, con lo que otros son capaces de hacer. Un hombre que vive en un pueblo montañés aislado puede hacer !5 canastas en 150 tiros con una pelota de baloncesto. Los demás pobladores pueden hacer 1 canasta en 150 tiros. El piensa (y los demás también) que es muy bueno para el baloncesto. Hasta que un día, aparece Jerry West. O bien, un matemático trabaja muy duro y ocasionalmente logra establecer una conjetura interesante, o comprueba un teorema elegantemente. Luego descubre un grupo de genios en matemáticas. Inventa una conjetura y ellos rápidamente la comprueban o demuestran su falsedad (no en todos los casos posibles, debido al teorema de Church), con pruebas muy elegantes; ellos mismos, además, también inventan teoremas muy profundos, etc.

En cada uno de estos casos, la persona llegará a la conclusión de que él, después de todo, no era muy bueno ni muy hábil para la actividad. No existe norma alguna para evaluar cuán bien se hace algo, que sea independiente de cómo lo hacen o lo pueden hacer los demás. Al final de *Literature and Revolution*, León Trotsky dice, al describir cómo será (eventualmente) el hombre en una sociedad comunista:

> El hombre será inconmensurablemente más fuerte, más sabio y más sutil; su cuerpo será más armonioso, sus movimientos más rítmicos, su voz más musical. Las formas de vida serán dinámicamente dramáticas. El ser humano promedio se elevará a las alturas de un Aristóteles, un Goethe o un Marx. Y sobre esta altura surgirán nuevas cumbres.

Si esto ocurriese, la persona promedio, al nivel sólo de Aristóteles, Goethe o Marx, no pensaría que es muy bueno o hábil para esas actividades. ¡Tendría problemas de autoestima! Alguien que estuviese en la situación descrita del jugador de baloncesto o del matemático, tal vez preferiría que las otras personas no fuesen tan talentosas, o preferirían que dejaran de estar demostrando continuamente su valor, por lo menos en su presencia; y así su amor propio no sería vapuleado y podría reforzarlo.

Esta podría ser una explicación de por qué ciertas desigualdades en ingreso, o rangos de autoridad en una industria, o de un empresario en contraste con sus empleados, causan tanto rencor; no debido al sentimiento de que esa posición superior es inmerecida, sino al sentimiento de que es merecida y

ha sido ganada. Es posible que hiera nuestro amor propio y sintamos que valemos menos como personas si conocemos a alguien que ha logrado más que nosotros o ha llegado más alto. Los obreros de una fábrica que ha sido iniciada recientemente por una persona que antes era obrero, se verán constantemente confrontados con los siguientes pensamientos: ¿Por qué no yo? ¿Por qué me encuentro aquí solamente? En cambio, uno puede lograr ignorar mucho más fácilmente el saber que alguien en otra parte ha logrado más si no se ve confrontado diariamente con él. Hilando más fino, entonces, no depende que el otro merezca o no estar en el nivel superior. El que exista otra persona que baile bien tendrá un efecto sobre la opinión que usted tenga de cuán bien baila usted, aun cuando usted piense que gran parte de la gracia en el baile depende de cualidades naturales no adquiridas.

Como marco de discusión que incluya todas estas consideraciones (y no como una contribución a la teoría psicológica), considere el siguiente modelo simple. Hay una serie de dimensiones, de atributos dimensionales, que son considerados valiosos y a lo largo de los cuales se distribuyen las personas. D^1, ... D^n. Las personas pueden diferir en cuanto a cuáles dimensiones consideran valiosas, así como pueden diferir también en cuanto a la ponderación (distinta de cero) que le den a las dimensiones que están de acuerdo en considerar valiosas. Para cada persona, habrá un perfil real que representa su posición objetiva a lo largo de cada dimensión; por ejemplo, en la dimensión canastas de baloncesto, podríamos tener "es regularmente capaz de lograr canastas en 100 tiros, desde una distancia de 20 pies", y el puntaje de una persona puede ser 20 ó 34 ó 67.

Con el fin de simplicar, supongamos que una persona tiene una idea razonablemente precisa de su perfil real. Habrá también un perfil evaluativo para representar como esa persona evalúa su propio puntaje respecto del perfil real. Existirán clasificaciones evaluativas (por ejemplo, excelente, bueno, satisfactorio, malo, pésimo), representando su autoevaluación para cada dimensión. Estas evaluaciones individuales, cómo llega del puntaje real a la evaluación, dependerán de su percepción real acerca de los perfiles reales de otros seres semejantes a él (el "grupo de referencia"), de las metas que internalizó cuando pequeño, etc. Todo esto da forma a su nivel de aspiraciones, el que a la vez variará a través del tiempo de un modo que puede ser especificado gruesamente. Cada persona hará una evaluación general de sí misma; en el caso más simple, ésta dependerá solamente de su perfil evaluativo y de la ponderación que dé a las diferentes dimensiones. Como se realizará definitivamente puede variar de un individuo a otro. Algunos tomarán en cuenta la suma de los puntajes ponderados, en todas las dimensiones; otros se evaluarán como "Ok" si se desempeñan bien en una dimensión relativamente

importante; otros pensarán que si su desempeño es bajo en cualquier dimensión importante, no sirven para nada.

En una sociedad donde la gente generalmente concuerda en la importancia de ciertas dimensiones, y existen diferencias en el modo en que las personas se distribuyen en estas dimensiones, y donde existen instituciones que agrupan públicamente a las personas de acuerdo con su ubicación en dichas dimensiones, es posible que quienes obtienen un puntaje bajo se sientan inferiores a aquéllos con puntajes altos; pueden sentirse inferiores como personas. (Así, la gente pobre puede llegar a pensar que son gente pobre). Uno puede tratar de evitar dichos sentimientos de inferioridad cambiando la sociedad de tal modo que se asigne menos importancia a algunas de esas dimensiones que sirven para diferenciar a las personas, o bien de modo que las personas no tengan que desplegar públicamente sus capacidades en esas dimensiones, o saber cómo se desempeñan los demás en ellas.[10]

Puede parecer evidente que si las personas se sienten inferiores porque tienen un bajo desempeño en algunas dimensiones, entonces, si se resta importancia a dichas dimensiones o si se equiparan los puntajes a lo largo de ella, las personas ya no se sentirán inferiores. ("¡Por supuesto!") Se elimina la razón misma por la cual se sienten inferiores. Pero es muy posible que otras dimensiones reemplacen a aquéllas que fueron eliminadas, y tengan los mismos efectos (en diferentes personas). Si luego de restar importancia o equiparar una dimensión, digamos, la riqueza, la sociedad llega al acuerdo general que alguna otra dimensión es la más importante, por ejemplo, la apreciación estética, el atractivo estético, la inteligencia, la destreza atlética, la gracia física, el grado de simpatía hacia otras personas, la calidad del orgasmo, entonces el fenómeno se repetirá.[11]

Generalmente, la gente se juzga a sí misma por su desempeño en las

[10] Si la dimensión más importante en una sociedad, por consenso, no es detectable en el sentido de que no se puede establecer directamente dónde, a lo largo de ella, fracasa una persona determinada, la gente llegará a pensar que el puntaje de una persona en esa dimensión está correlacionado con su puntaje en otra dimensión, en la cual es posible determinar posiciones relativas (efecto de halo). Así, aquéllos para quienes la presencia de la gracia divina es la dimensión más importante, llegarán a pensar que otros hechos valiosos detectables indican su presencia; por ejemplo, el éxito mundano.

[11] Compárese la novela de L.P. Hartley, *Facial Justice; y* Blum y Kalven, *The Uneasy Case for Progressive Taxation*, p. 74: "Cada experiencia sirve para confirmar la desconsoladora hipótesis de que la envidia encontrará otros, y posiblemente menos atractivos, lugares en los cuales echar raíces." Véase, también, Helmut Schoeck, *Envy*, trad. M. Glenny y B. Ross (New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1972).

dimensiones más importantes en las cuales difieren de los demás. La gente no logra su amor propio respecto de sus capacidades humanas comparándose con animales que no poseen dichas capacidades. ("Soy bastante bueno, tengo un pulgar opuesto a los otros dedos y puedo comunicarme con un lenguaje"). Tampoco logran ni mantienen su amor propio a base de la consideración que poseen el derecho de votar por líderes políticos, aunque cuando esta franquicia no estaba ampliamente difundida las cosas pueden haber sido diferentes. Tampoco la gente en Estados Unidos se siente valiosa por ser capaces de leer y escribir, aun cuando en muchas otras sociedades a través de la historia esto ha servido para autovalorarse. Cuando todos, o casi todos, tienen algo o algún atributo, éste no sirve como fundamento para el amor propio. El amor propio se basa en características diferenciadoras; por eso es amor propio. Y como a los sociólogos de grupos de referencia les gusta hacer notar, quienes constituyen los otros es variable. Los alumnos del primer año de universidades de prestigio pueden tener un sentimiento de valor individual basado en el hecho de que son alumnos de esas universidades. Este sentimiento se hace más pronunciado durante los últimos dos meses de educación secundaria. Pero cuando todos aquellos con los cuales ellos se relacionan están en una situación semejante, el hecho de asistir a esas universidades ya no sirve como base de su autoestima, excepto tal vez cuando regresan a casa durante las vacaciones (o mentalmente) a visitar a quienes no asisten a ellas.

Piense cómo reforzaría usted el amor propio de un individuo quien, tal vez debido a su limitada capacidad, obtuvo menor puntaje que todos los demás en las dimensiones consideradas importantes por los otros (y quien obtuvo mejor puntaje en dimensiones que nadie podría razonablemente considerar importantes o valiosas). Tal vez se le podría decir a esa persona que aun cuando sus puntajes absolutos fueron bajos, su rendimiento fue bastante bueno (dadas sus limitadas capacidades). El desarrolló una mayor proporción de sus capacidades que la mayoría, y desarrolló más cabalmente su potencial de lo que lo hicieron los demás; logró mucho, considerando su punto de partida y sus medios al iniciar. Esto introduciría nuevamente la evaluación comparativa, al citar otra (meta) dimensión importante en la cual él efectivamente se desempeña mejor en comparación con los demás.[12]

[12] ¿Existe alguna dimensión importante en la cual sea inadecuado juzgarse comparativamente? Consideremos la siguiente afirmación de Timothy Leary: "Mi ambición es ser el hombre más santo, sabio y caritativo que existe en la actualidad. Esto puede sonar megalomaníaco, aunque no veo por qué. No veo por qué... toda persona que vive en el mundo no pueda tener esta ambición. ¿Qué otra cosa se puede tratar de ser? ¿Presidente del directorio, presidente del departamento, o dueño de esto o aquello?" *The Politics ofEcstasy* (New York: College Notes and Texts, Inc., 1968),

Estas consideraciones lo tornan a uno un tanto escéptico respecto de las posibilidades de compensar el amor propio y de reducir la envidia por medio de la compensación de la dimensión que es (en este caso) el fundamento del amor propio. Si se piensa en la gran variedad de atributos que uno puede envidiar en otra persona, uno se da cuenta de cuán amplias son las posibilidades para un amor propio diferencial. Recuerden las reflexiones de Trotsky respecto de que bajo el comunismo todos alcanzarían el nivel de Aristóteles, Goethe, o Marx, y que desde su altura surgirían nuevas cumbres. Estar a esas alturas no aumentaría el amor propio ni el sentimiento de valor individual, más de lo que lo aumenta saber que se tiene la capacidad de hablar un idioma o que se posee manos capaces de asir objetos. Algunos supuestos simples y naturales pueden incluso conducir a un principio de conservación de la envidia. Uno podría preocuparse, si es que la cantidad de dimensiones no es ilimitada y si se hacen esfuerzos para eliminar las diferencias, que a medida que disminuye la cantidad de dimensiones diferenciadoras, la envidia empeore. Y esto debido a que con una pequeña cantidad de dimensiones diferenciadoras, muchas personas pueden considerar que no se desempeñan bien en ninguna de ellas. Aun cuando la suma ponderada de una serie de distribuciones normales cuya variación es independiente será en sí misma normal, si cada individuo (que conoce su puntaje en cada dimensión) pondera las dimensiones de modo distinto a los demás, la suma total de combinaciones diferentemente ponderadas de todos los distintos individuos no necesita ser, en sí misma, una distribución normal, aun cuando los puntajes en cada dimensión se distribuyen normalmente. Cada uno puede verse en el extremo superior de la distribución (incluso en una distribución normal), ya que cada uno la observa desde la perspectiva de la ponderación específica que él le da. Mientras menor sea la cantidad de dimensiones, menos oportunidad tendrá un individuo de usar exitosamente como base para su amor propio una estrategia de ponderación no uniforme que le dé mayor peso a la dimensión en la cual él

p. 218. Ciertamente no hay objeción en ser lo más santo, sabio y caritativo posible, y sin embargo, es extraño ambicionar actualmente ser el hombre más santo, sabio y caritativo del mundo. De modo similar, uno puede desear ser lo más iluminado posible (en el sentido de las tradiciones orientales), pero sería extraño desear ser, específicamente, la persona más iluminada del mundo actual, o ser más iluminado que otra persona. Como evalúa uno el grado de iluminación depende sólo de ésta, sin importar como sean los demás. Esto sugiere que lo esencial es no prestarse a una comparación evaluativa de este tipo; de lo contrario, la teoría comparativa en el texto no sería válida universalmente. Sin embargo, dada la naturaleza de las excepciones, este hecho sería de limitado interés para la sociología (aun cuando sería de gran interés personal). Además, quienes no se evalúan comparativamente no necesitan que se lleve a cabo una compensación en ciertas dimensiones para apoyar su amor propio.

obtiene un alto puntaje. (Esto sugiere que la envidia se puede reducir únicamente al eliminar todas las diferencias de modo repentino y total).

Aun si la envidia fuese más fácil de manejar de lo que indican nuestras reflexiones, no sería correcto intervenir con el fin de reducir la situación de alguien para disminuir la envidia e incluso la desdicha que otros sienten al conocer esta situación. Una política de este tipo es comparable a una que prohibiese alguna acción (por ejemplo, que las parejas cuyos miembros son de diferente raza, no puedan caminar de la mano por la calle) porque el simple conocimiento de que se está llevando a cabo hace desdichados a otros. Se trata del mismo tipo de externalidad. Las formas más prometedoras que tiene una sociedad para evitar grandes diferencias en el amor propio sería que no tuviese una ponderación común de las dimensiones; en cambio, tendría una gran variedad de listas diferentes de dimensiones y de ponderaciones. Esto aumentaría las posibilidades de cada persona de encontrar dimensiones que algunos otros no consideran importantes, y en las cuales él se desempeña relativamente bien, pudiendo hacer entonces una evaluación de sí mismo que no sea idiosincrásica. No es posible lograr tal fragmentación de una ponderación social común por medio de un esfuerzo centralizado por restar importancia a ciertas dimensiones. Mientras más centralizado sea el esfuerzo y lo apoye un mayor número de personas, mayor será el número de contribuciones a este esfuerzo que se destaquen como dimensiones acordadas conjuntamente y sobre las cuales se basará el amor propio de la gente.

Trabajo con Sentido

Frecuentemente se afirma que ser subordinado en un sistema de trabajo afecta adversamente la autoestima, a base de una ley socio-psicológica o una generalización básica como la siguiente: pasar un largo período siguiendo las órdenes y bajo la autoridad de otras personas, las cuales no han sido elegidas por uno, disminuye el amor propio y hace que una persona se sienta inferior; esto se puede evitar, sin embargo, si la personas juega un rol en la elección democrática de dichas autoridades y en el constante proceso de asesorarles, tiene derecho a voto sobre sus decisiones, etc.

Los miembros de una orquesta sinfónica, sin embargo, están constantemente sometidos a las órdenes de su director (quien frecuentemente las da en forma caprichosa y arbitraria y con exabruptos emocionales) y no son consultados acerca de la interpretación general de las obras. Aun así, mantienen su amor propio alto y no sienten que son seres inferiores.

Los conscriptos de las fuerzas armadas reciben órdenes frecuentemente, se les dice cómo deben vestir, qué deben guardar en sus armarios, etc., y

sin embargo no llegan a sentir que son seres inferiores. Los socialistas a cargo de la organización en las fábricas recibían las mismas órdenes y estaban sujetos a la misma autoridad que los demás, y sin embargo ellos no perdieron su amor propio. Quienes se encuentran subiendo en el escalafón administrativo pasan mucho tiempo siguiendo órdenes sin llegar a sentirse inferiores. En vista de la gran cantidad de excepciones a la generalización que dice "seguir órdenes en una posición de subordinación provoca una disminución del amor propio", debemos considerar la posibilidad de que los subordinados con amor propio bajo ya tenían esa condición desde un comienzo, o bien que su posición los obliga a enfrentar las realidades de su existencia y a reflexionar en qué se basa su autoestima como personas únicas en su género, a lo que no pueden encontrar fácilmente una respuesta. Les será especialmente difícil encontrar una respuesta si piensan que quienes les dan las órdenes tienen derecho a hacerlo, lo cual puede estar basado exclusivamente en alguna superioridad personal. De acuerdo a una teoría del derecho esto, desde luego, no tiene por qué ser así. Las personas pueden tener derecho a decidir sobre ciertos recursos, sobre los términos bajo los cuales los demás pueden utilizarlos, etc., sin que deban tener ellos mismos cualidades excepcionales; tales derechos les pueden haber sido transferidos. Tal vez los lectores preocupados de las diferenciaciones del amor propio ayuden a dar a conocer mejor la teoría del título posesorio, socavando así uno de los motivos de disminución del amor propio. Esto evidentemente no eliminará todos estos motivos. Hay circunstancias en que los derechos de una persona claramente derivan de sus propios atributos y actividades previas, y en estos casos será poco agradable enfrentar las comparaciones.

A menudo se combina el tema del trabajo satisfactorio y con sentido con discusiones sobre la autoestima. Se dice que tal trabajo implica: 1) una oportunidad para poner en práctica los propios talentos y capacidades, enfrentar desafíos y situaciones que requieren de iniciativa independiente y decisiones propias (y que por lo tanto no es trabajo aburrido y repetitivo); 2) una actividad considerada valiosa por el individuo involucrado; 3) labor en la que él tiene claro cuál es el papel que desempeña su actividad en el logro de alguna meta general, y 4) tal, que a veces, al tomar una decisión relativa a su actividad, debe tener en cuenta algunos aspectos relativos al proceso global dentro del cual actúa. Se dice que en este caso, dicho individuo puede sentirse orgulloso de lo que está haciendo, así como de hacerlo bien, entregando una contribución valiosa. Aun más, se dice que fuera del hecho de que ese tipo de trabajo es intrínsecamente deseable, ejecutar otros tipos de trabajo disminuye a los individuos y los conduce a ser personas menos satisfechas en todos los aspectos de sus vidas.

La sociología normativa, el estudio de cuál sería la causa de los problemas, nos fascina enormemente a todos. Si *X* es malo, e *Y*—que también es malo— puede ser ligado a *X* a través de una historia creíble, es muy difícil resistir llegar a la conclusión de que uno es causa del otro. Queremos que una cosa mala sea causada por otra cosa mala. Si las personas debieran llevar a cabo trabajos con sentido, si así es como queremos que sea la gente,[13] y si por algún medio podemos asociar la ausencia de ese tipo de trabajo (lo que es malo) a otra cosa mala (falta de iniciativa en general, actividades recreativas pasivas, etc.), entonces saltamos felices a la conclusión de que el segundo mal es causado por el primero. Por supuesto, estas otras cosas malas pueden darse por otras razones; y dado que el ingreso a ciertos trabajos es selectivo, la correlación puede deberse al hecho de que aquellos predispuestos a mostrar una baja actividad independiente, son los que están más dispuestos a tomar y quedarse en aquellos trabajos que involucran pocas oportunidades de desarrollo independiente.

Con frecuencia se ha advertido que la fragmentación de las tareas, las actividades rutinarias, y una especificación detallada de actividades que deja poco espacio para la iniciativa no son problemas específicos de los métodos capitalistas de producción; parecen asociarse más bien a la sociedad industrializada. ¿Cómo responde el capitalismo al deseo de las personas de un trabajo que tenga sentido? Si la productividad de los trabajadores en una fábrica aumenta cuando las tareas se fragmentan con el fin de que tengan mayor sentido, los propietarios individuales, buscando ganancias, reorganizarán el proceso de producción. Si la productividad de los obreros permanece igual bajo dicha división del trabajo, las empresas cambiarán su organización interna del trabajo al competir en la búsqueda de trabajadores.

Por lo tanto, el único caso interesante de considerar es aquel en el cual dividir las tareas laborales de una firma en segmentos con sentido, la rotación del trabajo, etc., resultan menos eficientes (de acuerdo al criterio de mercado), que la división del trabajo hecha sin dicho propósito. Esta menor eficiencia puede ser soportada de tres maneras (o de una combinación de ellas). Primero, los mismos trabajadores en las fábricas pueden desear un trabajo con sentido. Esto tiene todas las virtudes adscritas por los teóricos: los obreros se dan cuenta y están dispuestos a renunciar a algo (parte de sus sueldos) para poder trabajar en tareas segmentadas de acuerdo a un criterio que les da mayor sentido. Trabajan por menor sueldo, pero visualizan el conjunto general de su

[13] ¿Podrían algunos prosperar en trabajos que no los son del todo, otros en trabajos repetitivos que no demandan una atención constante y dejan muchas oportunidades para soñar despierto?

trabajo (menores salarios más las satisfacciones de un trabajo con sentido) como más deseable que el trabajo con menor sentido por mayor sueldo. Cambian parte de sus salarios por un aumento en el sentido de su trabajo, aumento en su amor propio, etc. Muchas personas hacen algo semejante: no eligen sus ocupaciones exclusivamente a base del valor de futuras ganancias monetarias. Toman en cuenta las relaciones sociales, las oportunidades de desarrollo personal, lo interesente y cansador del trabajo, la seguridad laboral, la cantidad de tiempo libre, etc. (Muchos profesores universitarios ganarían mucho más trabajando en una industria. Las secretarias en las universidades renuncian a los sueldos más altos de la industria por un ambiente de trabajo menos tenso y, en su opinión, más interesante. Podrían citarse muchos otros ejemplos). No todos desean las mismas cosas, ni con la misma intensidad. Se elige entre las oportunidades de trabajo que se presentan a base del paquete completo de beneficios que éstos ofrecen. De igual forma, los trabajadores para quienes era importante una organización laboral diferente, eligieron renunciar a parte de sus salarios con el fin de poder trabajar en esas condiciones; y, sin duda, aquellos a quienes más les importa, de hecho hacen lo mismo al elegir entre los trabajos disponibles para ellos. El ritmo de vida de un granjero difiere del de un obrero que trabaja en una línea de producción de una fábrica (quienes constituyen menos del 5 por ciento de los obreros manuales en los Estados Unidos), cuyos ingresos y estilo de vida difieren del vendedor de tienda, y así sucesivamente.

Supongamos, sin embargo, que para una persona no es tan importante el tener un trabajo con más sentido; esa persona no aceptará tener un sueldo menor a cambio de ese trabajo con más significado. (¿En qué momento de su vida no es tan importante? Si es el comienzo, entonces su escala de valores no es en sí misma el producto de haber realizado trabajo sin sentido, y deberíamos tener cierta cautela antes de atribuir su carácter posterior a sus experiencias laborales).

¿No podría sobrellevar alguien más el costo de una menor eficiencia? Tal vez alguien esté dispuesto a hacerlo por estar convencido de que la causa es importante, aun cuando no lo sea suficientemente para el propio trabajador, como para lograr que él elija cargar con el costo monetario. En segundo lugar, entonces, tal vez los consumidores, individualmente, puedan sobrellevar el costo al tener que pagar más caro por lo que compran. Es posible que un grupo de nosotros se asocie para formar una cooperativa de compradores que adquiera únicamente los productos de aquella fábrica que cuenta con una división del trabajo que dé sentido a éste para sus empleados; o bien, podemos decidir hacer lo mismo en forma individual. Hasta qué grado lo hagamos dependerá de si es más valioso para nosotros apoyar dichas actividades o

comprar mayor cantidad de otros bienes, o comprar dichos productos a menor precio de fábricas que no tienen una división significativa del trabajo, y usar el dinero ahorrado para apoyar otras causas valiosas, por ejemplo, investigación médica, ayuda a artistas que están comenzando o apoyo a víctimas de guerra en otros países.

¿Qué sucede si esto no tiene suficiente valor para los trabajadores, individualmente, ni para cada uno de los consumidores (incluyendo los integrantes de movimientos social-demócratas)? ¿Qué alternativa queda? La tercera posibilidad es que se prohiba a los trabajadores que laboren en fábricas cuyos procesos productivos no se han dividido para darles mayor sentido, o bien se prohiba a los consumidores comparar los productos de dichas fábricas. (Cada prohibición decretaría, *de facto,* la otra, si es que no existe mercado negro). Otra posibilidad es que el dinero necesario para hacer funcionar la empresa que cuenta con una división del trabajo de esta índole, se obtenga de las ganancias empresariales. Esto último suscita un tema muy amplio que debo dejar para otra ocasión. Pero es necesario destacar que aún quedaría el problema de cómo deben organizarse las tareas laborales, incluso si no existieran propietarios privados y todas las empresas fueran propiedad de los trabajadores. Al organizar su producción, es posible que algunas empresas decidieran compartir las mayores ganancias monetarias. Otras compañías tendrían que hacer lo mismo, establecer menores ingresos anuales por trabajador, o persuadir a algunos consumidores que pagaran precios más altos por sus productos. Tal vez un gobierno socialista, con una organización de este tipo, prohibiría todo trabajo que no fuera el trabajo con sentido; pero además de la interrogante de cómo redactaría la legislación correspondiente, ¿en qué se basaría para imponer su perspectiva a todos los trabajadores que quisieran optar por el logro de otras metas?

Control por Parte de los Trabajadores

En un sistema capitalista, las empresas pueden proporcionar trabajos con sentido a quienes los desean suficientemente. ¿Podrían también proporcionar estructuras de autoridad internamente democráticas? Hasta cierto punto, evidentemente que sí. Pero si la demanda por una toma de decisiones democrática se extiende hasta abarcar poderes tales como la propiedad, entonces no pueden hacerlo. Por supuesto, existe la alternativa de que las personas formen sus propias compañías organizadas como cooperativas administradas democráticamente. Todo individuo radical adinerado o grupo de trabajadores tiene la posibilidad de comprar una fábrica ya establecida o de iniciar una nueva, y establecer su esquema microindustrial favorito; por ejemplo, empre-

sas autogestionadas y administradas en forma democrática. Luego, la fábrica podría vender sus productos directamente en el mercado. En este caso tenemos posibilidades similares a aquellas que discutimos anteriormente. Es posible que los procedimientos internos en una fábrica de este tipo no disminuyan la eficiencia, juzgado por criterios de mercado. A pesar de haber menos horas de trabajo en sí (algunas horas se dedican a las actividades correspondientes al proceso de la toma de decisiones democráticas), es posible que durante esas horas los trabajadores trabajen en forma tan eficiente y productiva para su propia fábrica en proyectos que ellos ayudaron a dar forma, que sean superiores, según normas de mercado, a sus competidores más ortodoxos (véanse las opiniones de Louis Blanc). En este caso no debería ser difícil establecer fábricas de este tipo que fueran económicamente rentables. Aquí estoy descartando las conocidas dificultades en torno a cómo operaría un sistema de autogestión. Si las decisiones se toman a base del voto de los trabajadores de la fábrica, habrá una disminución de las inversiones en proyectos cuyas ganancias se percibirán mucho más adelante, teniendo en consideración que los trabajadores que votan en ese momento no obtendrán suficientes beneficios que compensen la retención del dinero y su no distribución en ese momento, ya sea porque ya no trabajarán ahí y por ende no recibirán dinero, o bien porque sólo les quedarán unos pocos años por delante. Es posible evitar esta subinversión (y el consiguiente empeoramiento de la situación de futuros trabajadores), si cada trabajador es dueño de una acción de la fábrica, que puede vender o legar, ya que entonces sus expectativas de futuras ganancias aumentarán el valor presente de su acción. (Pero luego...) Si cada nuevo trabajador adquiere el derecho al mismo porcentaje de ganancia neta anual (o a una acción de propietario), esto afectará las decisiones del grupo relativas al ingreso de nuevos trabajadores a la fábrica. Los trabajadores actuales, y por ende la fábrica, tendrá un fuerte incentivo para elegir maximizar las ganancias promedio (ganancias por trabajador) antes que las ganancias totales, empleando así menos personas que una fábrica que contrata a todos aquellos que le es beneficioso emplear.[14]

¿Cómo será adquirido el capital adicional necesario para ampliarse? ¿Habrá diferencias de ingresos entre las fábricas? (¿Cómo se determinarán las diferencias?). Puesto que un sistema de fábricas sindicalistas involucraría grandes desigualdades de ingreso entre los trabajadores de las diferentes

[14] Dado que los trabajadores que actúan de acuerdo a sus intereses individuales entorpecerán el funcionamiento eficiente de las fábricas autogestionadas, tal vez los movimientos revolucionarios de amplio alcance deberían intentar emplear en tales fábricas a sus miembros "desinteresados".

fábricas (con cantidades distintas del capital por trabajador y rentabilidades diversas), es difícil ver por qué personas que apoyan ciertos modelos de estado final igualitarios piensan que ésta es una implementación adecuada de su perspectiva.

Si las fábricas autogestionadas resultasen menos eficientes siguiendo criterios de mercado, de modo que no pudieren vender los artículos tan baratos como una fábrica orientada principalmente a productos de bajo costo en la cual otros valores juegan un rol secundario o simplemente están ausentes, esta dificultad, como en el caso anterior, se puede solucionar fácilmente de una o dos maneras (o una combinación de ambas). En primer lugar, la fábrica autogestionada puede pagar menos a cada trabajador; es decir, cualquiera sea el sistema de toma de decisiones conjunta que usen, pueden pagarse a sí mismos menos de lo que reciben aquellos empleados en fábricas más ortodoxas, permitiendo así que su fábrica pueda ofrecer sus productos a precios competitivos. No obstante, si los trabajadores se niegan a trabajar en las fábricas autogestionadas por menos sueldo del que ganarían en otra parte, es decir, si los beneficios no monetarios de dicho empleo son de menor importancia para ellos que lo que el dinero extra que ganarían en otra parte les permitiría hacer, entonces la fábrica autogestionada puede intentar poner en práctica una segunda alternativa, que consiste en pagar a sus trabajadores salarios competitivos y cobrar precios más altos por sus productos. Estarían solicitando a los compradores de los productos que pagaran más de lo que harían si compraran el producto a un competidor más ortodoxo, señalándoles que al hacerlo apoyarían una fábrica autogestionada contribuyendo así hacia la justicia social. Supuestamente, algunos consumidores estarían dispuestos a incurrir en el gasto adicional, en tanto otros considerarían menos preferible su caritativa contribución a la fábrica de autogestión que comprar más barato y usar el dinero ahorrado para otros fines, entre los cuales se pueden incluir contribuciones caritativas alternativas. Si no hay un número suficiente de personas que apoye la fábrica, entonces ésta fracasará (salvo que existan altos subsidios privados no relacionados al consumo). Tendrá éxito si un número suficiente de trabajadores o consumidores están dispuestos, hasta cierto punto, a usar un criterio no monetario y apoyar la empresa. El punto importante es que existe un modo de llevar a cabo el plan de autogestión, mediante la acción voluntaria de personas en una sociedad libre.[15]

Se podría pensar que en una sociedad que se compone principalmente

[15] De fallar ambos métodos, existe otro: obligar a las personas (trabajadores y consumidores) a que cooperen en el proyecto de fábricas autogestionadas y que renuncien a los bienes o salarios extraordinarios que de otro modo podrían obtener.

de empresas privadas no sería posible iniciar fábricas autogestionadas, aun cuando éstas fueran eficientes. Pero si se cree en su eficiencia, podría ser posible obtener algún apoyo en una economía de mercado. Una vez que dichas empresas, o comunidades, o cualquier experimento que sea, prosperen (en cantidades considerables), podrían devolver cualquier inversión original en ellas, incluso si desaprueban el principio de inversión privada. Y no se piense que se contrapone al interés de clase de los inversionistas apoyar el desarrollo de una empresa que, de tener éxito, daría fin o disminuiría el sistema de inversiones. Los inversionistas no son tan altruistas. Actúan guiados por sus propios intereses, no por los de su clase. Por otra parte, surge una interrogante complicada que se refiere a cómo podrían reunir suficientes recursos en un sistema estatal con el fin de iniciar una empresa privada, suponiendo que hubiere suficiente cantidad de personas dispuestas a desempeñarse como trabajadores y consumidores.

Aun cuando obtener inversiones externas es más difícil de lo que parece en el párrafo anterior, las tesorerías de los sindicatos cuentan actualmente con fondos suficientes para capitalizar muchas de estas empresas controladas por trabajadores, las que pueden reponer el dinero con interés, al igual que muchos propietarios privados lo hacen con préstamos bancarios e incluso con préstamos de sindicatos laborales. ¿A qué se debe que algunos sindicatos o grupos de trabajadores no inician su propio negocio? Qué modo tan fácil de dar acceso a los trabajadores a los medios de producción: comprar maquinarias y arrendar local, y así sucesivamente, tal como lo hace un empresario privado. Es muy revelador reflexionar por qué los sindicatos no inician negocios nuevos, y por qué los trabajadores no aunan sus recursos para hacerlo.

Explotación Marxista

Esta materia es de importancia para lo que resta de la teoría económica marxista. Al desintegrarse la teoría del valor del trabajo, se disuelve el puntal de su singular teoría de explotación. Se pierde, asimismo, el encanto y la simplicidad de la definición de explotación que ofrece esta teoría, al quedar de manifiesto que de acuerdo a dicha definición, existiría explotación en toda sociedad en la cual existe inversión para un producto futuro mayor (tal vez debido al crecimiento de la población); y en toda sociedad en la cual aquellos incapacitados para trabajar, o para hacerlo en forma productiva, son subsidiados mediante el trabajo de otros. En el fondo, sin embargo, la teoría marxista explica el fenómeno de la explotación a través de la falta de acceso de los trabajadores a los medios de producción. Los trabajadores se ven obligados a

vender su trabajo (fuerza de trabajo) a los capitalistas, ya que ellos deben usar los medios de producción para producir, y no pueden hacerlo solos. Un trabajador, o un grupo de trabajadores, no puede contratar medios de producción y esperar hasta vender el producto varios meses después, no tienen las reservas de dinero necesarias para lograr acceso a las maquinarias o para poder esperar hasta que se reciban las ganancias de la venta del producto en el cual están trabajando en ese momento. En el intertanto necesitan alimentarse.[16] Por consiguiente (dice el relato), el trabajador se ve forzado a tratar con el capitalista. (Y el ejército de reserva de trabajadores desempleados hace que el capitalista no necesite competir para obtener trabajadores ni tener que subir el precio del trabajo).

Cabe destacar que si no se toma en cuenta el resto de la teoría misma, y sólo este hecho decisivo que se refiere a la falta de acceso a los medios de producción fundamenta la explotación, se sigue que en una sociedad en la cual los trabajadores no se ven obligados a entrar en tratos con el capitalista, no existirá explotación de los trabajadores. (Pasamos por alto el punto relativo a si los trabajadores están obligados a entrar en tratos con otro grupo, menos centralizado). Así, si existe un sector de medios de producción de propiedad o control (o lo que les parezca) público, que puede ampliarse de tal modo que todos los que así lo desean, puedan trabajar en él, entonces esto basta para eliminar la explotación de los trabajadores. Y, en particular, si además de este sector público de medios de producción, existe un sector de propiedad privada que emplea trabajadores que eligen trabajar para ese sector, entonces esos trabajadores no están siendo explotados. (Es posible que ellos elijan trabajar ahí, a pesar de los intentos que se hagan por convencerlos de lo contrario, porque obtienen mejores salarios o ganancias en este sector). Los trabajadores no están obligados a tratar con los propietarios privados de los medios de producción.

Detengámonos un momento en este caso. Supongamos que el sector privado se extendiese, y que el sector público se hiciera cada vez más débil. Supongamos que un número cada vez mayor de trabajadores elige trabajar para el sector privado. Los sueldos del sector privado son más altos que los del sector público, y suben constantemente. Imaginemos ahora que luego de un cierto tiempo, este debilitado sector público pasa a ser totalmente insignifi-

[16] ¿De dónde provienen los medios de producción? ¿Quién, renunció en el pasado al consumo inmediato para ganarlos o producirlos? ¿Quién se priva ahora de consumo inmediato pagando salarios y precios de los factores y obteniendo así las ganancias sólo una vez que se ha vendido el producto final? La agilidad empresarial ¿ de quién operó durante todo este proceso?

cante; tal vez incluso desaparece completamente. ¿Se dará un cambio concomitante en el sector privado? (Por hipótesis, dado que el sector público ya era pequeño, los nuevos trabajadores que se unan al sector privado no producirán un efecto muy significativo en los salarios). La teoría de la explotación parece sentirse comprometida a afirmar que habría cambios importantes; afirmación muy poco probable. (No existe un argumento teórico sólido que lo sostenga). Ya que no habría un cambio en el nivel ni en los movimientos ascendentes de los salarios en el sector privado, ¿estarían los trabajadores del sector privado, que no habían sido explotados hasta ese momento, expuestos a serlo ahora? Aun cuando ni siquiera tienen conocimiento de que el sector público ha dejado de existir, ya que apenas le prestaban atención, ¿están ahora obligados a trabajar para el sector privado y a dirigirse a los capitalistas en busca de trabajo, y por ende pasar a ser *ipsofacto* explotados? La teoría aparentemente se siente comprometida a sostenerlo.

Cualquiera haya sido la verdad en un momento dado respecto de la perspectiva de la falta de acceso, en nuestra sociedad se da el caso de que grandes sectores de la fuerza de trabajo poseen ahora reservas de dinero en propiedades personales, y existen también grandes reservas de dinero en fondos de pensiones sindicales. Estos trabajadores pueden esperar, y también pueden invertir. Esto hace surgir la interrogante de por qué este dinero no se usa para instalar fábricas autogestionadas. ¿Por qué no han impulsado esto los radicales y socialdemócratas?

Es posible que los trabajadores no posean la habilidad empresarial para reconocer las buenas oportunidades en las actividades lucrativas, ni para organizar las empresas de tal modo que respondan a estas oportunidades. En este caso, los trabajadores pueden tratar de contratar empresarios y administradores para que ellos inicien la empresa y luego, al cabo de un año, entreguen los cargos de autoridad a los trabajadores (quienes son los dueños). (Sin embargo, tal como señala Kirzner, también sería necesaria la competencia empresarial para decidir a quién contratar). Diversos grupos de trabajadores competirían por los talentos empresariales, subiendo el precio de dichos servicios, en tanto los empresarios con capital tratarían de contratar trabajadores bajo condiciones de propiedad tradicionales. Excluyamos la interrogante relativa a cómo sería el equilibrio de este mercado, y preguntémonos en cambio, por qué no hay en este momento grupos de trabajadores que estén haciendo eso.

Iniciar una nueva empresa implica riesgos. No es fácil identificar los nuevos talentos empresariales, y mucho depende de las estimaciones sobre demanda futura y de la disponibilidad de recursos, de obstáculos imprevistos, del azar, etc. Han surgido instituciones especializadas en inversiones y fuen-

tes de capital especulativo, que se han desarrollado justamente para asumir esos riesgos. Algunas personas no quieren correr los riesgos de invertir o de brindar apoyo financiero a nuevas empresas, o bien de iniciarlas ellos mismos. La sociedad capitalista permite separar la responsabilidad de estos riegos, de otras actividades. Los trabajadores de la rama Edsel de la Ford Motor Company no asumen el peso de la empresa, y cuando la compañía perdió dinero ellos no entregaron parte de su sueldo. En una sociedad socialista, uno debe compartir los riesgos de la empresa en la cual trabaja, o bien todos comparten los riesgos de las decisiones sobre inversiones efectuadas por los administradores. No hay modo de renunciar a estos riesgos, o de elegir que otro se haga cargo de algunos de los riesgos y no de otros (adquiriendo conocimientos especializados en algunas áreas), como acontece en una sociedad capitalista.

A menudo las personas que no desean tomar riesgos se sienten con derecho a recibir recompensas de quienes sí los toman y obtienen ganancias; sin embargo, esas mismas personas no se sienten obligadas a ayudar compartiendo las pérdidas de quienes toman los riesgos y no ganan. Por ejemplo, los *croupiers* de los casinos esperan recibir buenas propinas de quienes han logrado grandes ganancias, pero no esperan que se les pida que ayuden compartiendo parte de las pérdidas de los perdedores. Este compartir tan asimétrico se justifica menos aún en el caso de los empresarios, donde el éxito no es un asunto de azar. ¿Por qué algunos piensan que pueden permanecer como espectadores, viendo cuál empresa es la que logra éxito (determinando *a posteriori* quien logró sobrevivir los riesgos y tiene un negocio rentable) y luego exigir compartir el éxito; cuando no sienten el deber de compartir las pérdidas si las cosas no resultan bien, ni sienten que si desean compartir las ganancias y el control de la empresa, deben invertir y correr riesgos?

Con el fin de comparar cómo la teoría marxista trata estos riesgos, debemos excursionar brevemente por la misma. La teoría de Marx es una forma de la teoría del valor de los recursos productivos. Dicha teoría afirma que al valor *V* de una cosa *X* es igual a la suma total de los recursos productivos de la sociedad, incorporados en *X*. Puesto de modo más práctico, la relación entre el valor de dos cosas *V(X)/V(Y)* es igual a la razón del monto de recursos productivos englobados en ellos, *M* (recursos *deX)/M* (recursos de *Y),* en que *M* es una medida del monto. Dicha teoría requiere una medida *M* cuyos valores se determinan independientemente de las relaciones *V* a ser explicadas. Si asociamos la teoría del valor de los recursos productivos, a la teoría del trabajo de recursos productivos, que afirma que el trabajo es el único recurso productivo, tenemos como resultado la teoría del valor del trabajo. Muchas de las objeciones que se han hecho a la teoría del valor del trabajo se aplican a cualquier teoría de recursos productivos.

Una alternativa a la teoría del valor de los recursos productivos podría afirmar que el valor de estos está determinado por el valor del producto final que surge de ellos (o puede ser fabricado a partir de ellos), donde este valor está determinando de una manera distinta que por el valor de los recursos utilizados en él. Si se puede usar una máquina para fabricar *X* (y nada más), y otra para fabricar *Y*, y cada una usa las mismas materias primas, en cantidades iguales, para producir una unidad del producto, y *X* es más valioso que X, entonces la primera máquina es más valiosa que la segunda, aun cuando ambas máquinas estén hechas con la misma materia prima y el tiempo que llevó fabricarlas haya sido el mismo. Al obtenerse un producto final de mayor valor con la primera máquina, se pedirá un mayor precio por ésta que por la segunda. Esto puede dar lugar a la ilusión de que sus productos son más valiosos porque la máquina es más valiosa. Pero esto revierte los hechos: lo es porque sus productos son de mayor valor.

Sin embargo, la teoría del valor de los recursos productivos nada dice respecto del valor mismo de los recursos productivos, sólo considera cantidades. Si existiera un único factor de producción, y éste fuera homogéneo, al menos se podría exponer la teoría de los recursos productivos en forma no-circular. Pero con más de un factor, o un factor que puede darse en diferentes tipos, surge el problema de establecer la medida *M* de tal modo que la teoría se pueda exponer de un modo no-circular. Es necesario determinar qué proporción de un factor productivo debe considerarse equivalente a una cantidad determinada de otro factor. Un procedimiento sería establecer una medida por referencia a los valores de los productos finales, resolviendo las ecuaciones de relación. Pero este procedimiento definiría la medida a base de información sobre valores finales, y por lo tanto no podría ser utilizada para explicar los valores finales a base de información sobre la cantidad de insumos.[17]

Un procedimiento alternativo sería encontrar alguna cosa en común que pueda producirse con *X* y con X, en cantidades diferentes, y usar la razón de cantidades del producto final para determinar las cantidades de insumo. Este evita la circularidad de referirse primero a los valores finales; se comienza observando las cantidades finales de algo, y luego se usa esta información para determinar las cantidades de insumo (para determinar la medida *M).* Pero, incluso, en el caso de que exista un producto común, es posible que los

[17] Sin embargo, si se tienen los valores de algunos productos finales (manteniendo gran amplitud de criterio en relación a cuáles de ellos sería posible usar), las ecuaciones de relación podrían utilizarse para especificar la medida *M* y esta podría usarse para obtener los valores para el otro producto final, entonces la teoría tendría algún contenido de peso.

diferentes factores no sean los más indicados para fabricarlo; de este modo, utilizarlos para comparar puede conducir a la obtención de una razón engañosa. Los diversos factores deben compararse considerando sus mejores funciones individuales. Además, si es posible producir dos cosas diferentes con cada recurso, y las relaciones de cantidad difieren entre sí, entonces existe el problema de determinar cuál relación debe elegirse para obtener la constante de proporcionalidad entre los recursos.

Podemos ilustrar estas dificultades considerando la exposición que Paul Sweezy hace del concepto de tiempo de trabajo simple e indiferenciado.[18] Sweezy analiza cómo se podría equiparar el trabajo especializado con el no especializado, y está de acuerdo en que sería circular hacerlo sobre la base del valor del producto final, ya que es justamente eso lo que se quiere explicar. Sweezy dice entonces que la especialización depende de dos cosas: capacitación y diferencias naturales. Sweezy equipara capacitación con el número de horas dedicadas a dicho entrenamiento, sin considerar la habilidad del maestro, medida gruesamente por el número de horas que éste destinó al adiestramiento (ni cuantas destinó su maestro). Sweezy sugiere llegar a conocer las diferencias naturales haciendo que dos personas fabriquen lo mismo, y observar la diferencia en la cantidad producida, encontrando así la relación que permita equipararlas. Pero si la mejor evaluación de un determinado tipo de trabajo especializado no consiste en la rapidez con que se produce, como sería en el caso del trabajo no especializado, sino en su calidad, entonces este método no sirve para determinar la medida *M*. (Al comparar la habilidad de Rembrandt con la mía, el hecho crucial no radica en que él pinte cuadros más rápido que yo). Sería tedioso repetir los ejemplos típicos contrapuestos a la teoría del valor del trabajo: hallazgo de objetos naturales (avaluados en mucho más de lo que vale el trabajo necesario para obtenerlos); bienes muy escasos (cartas de Napoleón) que no pueden ser reproducidos en cantidades ilimitadas; diferencias de valor entre objetos idénticos, en distintos lugares; diferencias determinadas por el hecho de ser trabajo especializado; cambios causados por fluctuaciones en oferta y demanda; objetos antiguos cuya producción requiere de largo tiempo (vinos de calidad); y otros más.[19]

Los puntos mencionados hasta el momento se refieren a la naturaleza

[18] *The Theory of Capitalist Development* (New York: Monthly Review Press, 1956). Véase también R.L. Meek, *Studies in the Labour Theory of Value* (London: Lawrence and Wishart, 1958), pp. 168-173.

[19] Véase Eugene von Böhm-Bawerk, *Capital and Interest*, Vol. I (South Holland, III.: Libertarian Press, 1959), capítulo 12; y su *Karl Marx and the Close of His System* (Clifton, N.J.: Augustus M. Kelley, 1949).

del tiempo de trabajo simple e indiferenciado, que proporcionará la unidad con la cual se medirá todo lo demás. Debemos introducir ahora una complicación adicional. La teoría marxista no afirma que el valor de un objeto es proporcional al número de horas de trabajo simple e indiferenciado ocupado en su producción; por el contrario, la teoría afirma que el valor de un objeto es proporcional al número de horas de trabajo simples e indiferenciadas socialmente necesarias para su producción.[20] ¿Por qué este requisito adicional de que las horas de trabajo sean socialmente necesarias? Veamos esto con detención.

El requisito de que un objeto tenga utilidad es un componente necesario de la teoría del valor del trabajo, si se quiere evitar ciertas objeciones. Supongamos que una persona trabaja en algo absolutamente inútil y que nadie desea. Por ejemplo, pasa horas haciendo eficientemente un gran nudo; nadie puede hacerlo más rápido que él. ¿Valdrá ese objeto el número de horas dedicado a su confección? Ninguna teoría debería tener consecuencias de este tipo. Marx la elude de la siguiente manera: "Nada puede tener valor si no es un objeto útil. Si una cosa es inútil, lo es también el trabajo que implica; el trabajo no cuenta como trabajo, y por lo tanto no crea valor alguno.[21] ¿No es ésta una limitación *ad hoc*? Dado el resto de la teoría, ¿a quién se aplica? ¿Por qué no genera valor todo trabajo hecho eficientemente? Si hemos de introducir el hecho que sea de utilidad para las personas y que efectivamente sea deseado (supongamos que sea útil pero que nadie lo quiera), entonces tal vez con sólo examinar los deseos, que deben ser incorporados de todas maneras, uno puede llegar a tener una teoría completa del valor.

[20] "El tiempo de trabajo socialmente necesario es aquel requerido para producir un artículo bajo condiciones normales de producción, con el grado de habilidad e intensidad de trabajo promedios presentes en ese momento en una sociedad determinada". Karl Marx, *Capital,* vol. I (New York: Modern Library, n. d.)., p. 46. Cabe destacar que nosotros también queremos explicar por qué las condiciones normales de producción son como son, y por qué se requiere de una habilidad e intensidad de trabajo específicas para la producción de ese producto determinado. Lo relevante no es el grado de habilidad promedio existente en una sociedad. La mayoría de las personas puede tener una gran habilidad para fabricar un producto, y sin embargo pueden tener algo aún más importante que hacer, por lo que dejan la fabricación de ese producto en manos de quienes tienen menor habilidad. Lo importante debería ser la habilidad de quienes de hecho trabajan en la fabricación del producto. Se requiere una teoría que explique además qué determina quiénes de entre todas las personas con diversos grados de habilidad trabajarán en la fabricación de un producto determinado. Evidentemente, menciono estas interrogantes porque existe una teoría alternativa que puede responderlas.

[21] *Capital,* Parte I, Capítulo I, Sección, p. 48.

Aun con la restricción *ad hoc* que el objeto debe ser de alguna utilidad, persisten algunos problemas. Supongamos que alguien trabaja durante 563 horas en algo que sólo será de poca utilidad (y que no hay modo alguno de hacerlo más eficientemente). Esto satisface la condición necesaria para que tenga valor, al tener algo de utilidad. ¿Se determina entonces su valor por la cantidad de trabajo, con la consecuencia de que resulta ser increíblemente valioso? No. "Ya que el trabajo que se les dedica (a los bienes) sólo cuenta en la medida en que es realizado en tal forma que es útil para otros".[22] Marx continúa diciendo: "El que ese trabajo sea de utilidad para otros y que, en consecuencia, su producto sea capaz de satisfacer las necesidades de otros, sólo puede probarse por el intercambio". Si interpretamos la afirmación de Marx de la siguiente manera: no que la utilidad es una condición necesaria y que (una vez satisfecha) la cantidad de trabajo determina el valor, sino más bien que el grado de utilidad determinará cuanto trabajo (útil) se ha invertido en el objeto, entonces tendremos una teoría muy diferente de la teoría del valor del trabajo.

Podemos enfocar este aspecto desde otra dirección. Supongamos que los objetos útiles se producen en la forma más eficiente posible, pero en cantidad excesiva para lograr venderlos a un precio determinado. El precio obtenido en el mercado es más bajo que el valor que debería tener por el trabajo involucrado; el número de horas de trabajo eficiente que se dedicó a producirlos es mayor de lo que la gente está dispuesta a pagar por los productos (a determinado precio por hora de trabajo). ¿Demuestra esto que el número promedio de horas dedicado a fabricar un objeto significativamente útil no determina su valor? La respuesta de Marx es que si la sobreproducción es tan grande que el mercado no paga un precio determinado, quiere decir que el trabajo se utilizó en forma ineficiente (debieron hacerse menos cantidades del objeto), aun cuando el trabajo en sí no fue ineficiente. Por ende, no todas esas horas de trabajo constituyeron tiempo de trabajo socialmente necesario. El objeto no tiene un valor menor al número de horas laborales socialmente necesarias dedicadas a su producción, ya que se le dedicaron menos horas de trabajo socialmente necesarias de las que aparece a simple vista.

> Supongamos que cada pieza de lino en el mercado ha involucrado sólo el tiempo de trabajo socialmente necesario. A pesar de esto, si tomamos todas las piezas en conjunto tal vez se les ha dedicado tiempo de trabajo superfluo. Si el mercado no puede absorber el total producido al precio normal de 2 cheli-

[22] Marx, *Capital*, Vol I, Capítulo 2, pp. 97-98.

> nes la yarda, esto comprueba que se ha dedicado una porción demasiado grande del total del trabajo de la comunidad en hilado. El efecto es el mismo que si cada hilandería hubiera dedicado más tiempo de trabajo del que era socialmente necesario, a la fabricación de su producto en particular.[23]

Así, Marx sostiene que no todo este trabajo es socialmente necesario. Qué es socialmente necesario, y cuánto, será determinado ¡por lo que suceda en el mercado![24] Ya no existe una teoría del valor del trabajo; ¡el concepto central de tiempo de trabajo socialmente necesario se define en términos de los procesos y las relaciones de intercambio de un mercado competitivo![25]

Hemos vuelto al tema que mencionamos anteriormente: los riesgos involucrados en la inversión y producción, y vemos que éstos cambian la teoría del valor del trabajo a una teoría definida en términos del resultado de mercados competitivos. Consideremos ahora un sistema de salarios basado en las horas de trabajo simples, indiferenciadas y socialmente necesarias que se han realizado. De acuerdo a este sistema, cada trabajador que participa en el proceso asume los riesgos asociados al proceso de producción. Cualquiera sea el número de horas que trabaje, y con el grado de eficiencia que sea, no sabrá cuántas horas de tiempo de trabajo socialmente necesario habrá realizado hasta que se vea cuántas personas están dispuestas a comprar los productos, y a qué precio. Un sistema de salarios a base del número de horas socialmente necesarias trabajadas, por lo tanto, implicaría un sueldo prácticamente nulo para algunos esforzados trabajadores (aquellos que trabajaron en fábricas de *"hula hoops"* una vez que pasó la moda de éstos, o quienes trabajaron en la planta Edsel de la Ford Motor Company), y pagaría a otros un salario muy bajo. (Dada la enorme y no accidental incompetencia de las decisiones sobre

[23] Marx, *Capital*, p. 120. ¿Por que "estómago"?

[24] Compárese Ernest Mandel. *Marxist Economic Theory*, vol. 1 (New York: Monthly Review Press. 1969). p. 161. "Es precisamente a través de la competencia que se descubre si el monto trabajo incorporado en un bien constituye un monto socialmente necesario o no... Si la oferta de un cierto bien excede la demanda por él, significa que ha sido gastado en el conjunto más trabajo humano en producir dicho bien de lo que era socialmente necesario en ese período dado... Sin embargo, si la oferta es menor que la demanda, entonces se ha destinado menos trabajo humano a producir el bien en cuestión, de lo que era socialmente necesario."

[25] Compárese la discusión de este aspecto en Meek, *Studies in the Labour Theary of Value*, pp. 178-179

inversiones y producción efectuadas en una sociedad socialista, sería muy sorprendente si los gobernantes de un sociedad tal se atrevieran a pagar explícitamente a los trabajadores salarios basados en el número de horas de trabajo "socialmente necesarias" que han laborado). Un sistema de este tipo impulsaría a cada individuo a intentar predecir el mercado futuro del producto en el que trabaja: esto sería bastante ineficiente e induciría a aquellos que tienen ciertas reservas con respecto al éxito futuro de un producto a desechar un trabajo que hacen bien, aun cuando otros tengan la suficiente confianza en que tendrán éxito como para arriesgar bastante. Es claro que existen ventajas en un sistema que permite que las personas no tomen riesgos si no desean hacerlo, y les permite recibir una cantidad fija, cualquiera sea el resultado de los procesos riesgosos.[26] Hay grandes ventajas en proporcionar la oportunidad para que se produzca dicha especialización en asumir riesgos; estas oportunidades conducen a la típica gama de instituciones capitalistas.

Marx intenta responder la siguiente pregunta de tipo kantiano: ¿Cómo son posibles las ganancias?[27] ¿Cómo puede haber ganancia si todo recibe su valor total, si no hay engaño? Para Marx, la respuesta reside en el carácter único de la fuerza de trabajo; su valor es el costo de producirlo (el trabajo que involucra), aunque es capaz por sí mismo de producir más valor del que tiene. (Esto es válido para las máquinas también). El poner una cantidad *L* de trabajo para hacer un organismo humano produce algo capaz de ejercer una cantidad de trabajo superior a *L*. Debido a que los individuos carecen de los recursos para poder esperar los resultados de la venta de los productos de su trabajo (como fue expuesto anteriormente), no pueden reunir estos beneficios de sus propias capacidades y están obligados a tratar con los capitalistas. En vista de las dificultades que presenta la teoría económica marxista, se esperaría que los marxistas estudiaran cuidadosamente teorías alternativas de la existencia de

[26] No es posible asegurarse contra dichos riesgos en todos los proyectos. Habrá al respecto diferentes estimaciones; y una vez que se han asegurado, habrá un menor incentivo para tomar todas las acciones necesarias para lograr la alternativa favorable. Así, quien está asegurando tendría que mantener vigilancia o supervisar las actividades que se llevan a cabo con el fin de evitar lo que se ha llamado el *"moral hazard"*. Véase Kenneth Arrow *Essays in the Theory of Risk-Bearing* (Chicago: Markham, 1971). Alchian y Demsetz, *American Economic Review* (1972), pp. 777-795, analizan las actividades de supervisión; llegan al tema a través del estudio de problemas relativos a la estimación de productos marginales en actividades conjuntas por medio de la supervisión del insumo, y no a través de la consideración directa del riesgo y los seguros.

[27] Véase la detallada discusión de su teoría en Marc Blaug, *Economic Theory in Retrospect* (Homewood, III.: Irwin, 1962), pp. 207-271.

ganancias, incluyendo aquellas formuladas por economistas "burgueses". Aun cuando me he centrado aquí en temas relativos al riesgo y la incertidumbre, debo mencionar la innovación (Schumpeter) y, algo que me parece muy importante, la agudeza de estar siempre atento a, y en busca de nuevas oportunidades de arbitraje (ampliamente concebidas) que no hayan sido advertidas aún por otras personas.[28] Una teoría explicativa alternativa, de ser adecuada, supuestamente eliminaría gran parte de la motivación científica subyacente a la teoría económica marxista; es posible que quede la impresión de que la explotación marxista es la explotación del escaso conocimiento que tienen las personas sobre economía.

Intercambio Voluntario

Algunos lectores objetarán que me refiera reiteradamente a intercambios voluntarios sobre la base de que algunas acciones (por ejemplo, los trabajadores que aceptan un cargo por un salario) no son realmente voluntarias, porque una de las partes se ve enfrentada a opciones seriamente limitadas, viendo las demás opciones mucho peores que la que elige. El que las acciones de una persona sean voluntarias depende de qué es lo que limita sus alternativas. Si lo que lo limita son hechos naturales, sus acciones son voluntarias. (Yo puedo caminar voluntariamente hacia un lugar al que preferiría ir volando sin ayuda). Las acciones de otras personas ponen límites a nuestras oportunidades disponibles. Si esto hace a nuestra acción resultante voluntaria o no depende de si esas otras personas tenían derecho a actuar como lo hicieron.

Consideremos el siguiente ejemplo. Supongamos que hay veintiséis mujeres y veintiséis hombres, cada uno de ellos desea casarse. Para cada sexo, todos los de ese sexo están de acuerdo sobre el mismo *ranking* de todos los miembros del sexo opuesto, en términos de deseabilidad como parejas: llamémoslos *A a Z y A′ a Z′*, respectivamente, en orden de preferencia decreciente. *A y A′* eligen voluntariamente casarse, ya que ambos prefieren al otro como pareja. *B* preferiría casarse con *A*', y *B′* preferiría casarse con *A*, pero al haber hecho ya su elección, *A* y *A′* han eliminado esas opciones. Cuando *B y B′* se casan, sus elecciones no son hechas en forma involuntaria simplemente por el hecho de que existe otra cosa que cada uno habría preferido hacer. Esta otra opción que ellos preferían requiere de la cooperación de otros, quienes han

[28] Véase Israel Kirzner, *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

relaciones o transacciones tienen ganchos, los que deben conectarse con el gancho correspondiente del derecho de otra persona que sale a recibirlo. Mi derecho a la libertad de expresión no es violado si un prisionero es puesto en reclusión solitaria de tal modo que no pueda oírme, y mi derecho a escuchar información no es violado si se impide que dicho prisionero se comunique conmigo. Los derechos de los miembros de la prensa no son violados si al "hombre sin patria" de Edward Everett Hale se le impide leer algunos de sus artículos, ni tampoco son violados los derechos de los lectores si Joseph Goebbels es ejecutado y por ende impedido de proporcionarles material adicional de lectura. En cada uno de estos casos, el derecho es uno a relacionarse con otra persona que también tenga el derecho de ser la otra parte de dicha relación. Corrientemente los adultos tendrán derecho a una relación con otro adulto que tenga este derecho, pero el derecho puede eliminarse como castigo por actos indebidos. Esta complicación de los ganchos ligados a los derechos no tendrá importancia en ninguno de los casos que analizamos. Pero sí tiene implicaciones; por ejemplo, complica una condena inmediata de la interrupción de oradores en un lugar público, exclusivamente a base de que dicha interrupción viola los derechos de otras personas a oír cualquier opinión que deseen escuchar. Si los derechos a entrar en una relación sólo llegan hasta la mitad de camino, estos otros tienen derecho a oír cualquier opinión que les plazca, pero sólo por parte de personas que tienen el derecho a comunicarlas. Los derechos de quienes escuchan no son violados si el orador no tiene un gancho que haga contacto con el de ellos. (El orador puede carecer de un derecho con gancho sólo por algo que él ha hecho, no por el contenido de lo que va a decir). Estas reflexiones no pretenden justificar la interrupción, sino simplemente advertir en contra de la condena basada en fundamentos demasiado simples, algo que yo mismo he tendido a hacer.

Filantropía

Ya he mencionado cómo es posible que los individuos elijan apoyar las actividades o instituciones que cuentan con su aprobación; por ejemplo, fábricas autogestionadas, oportunidades para otros, disminución de la pobreza, situaciones de trabajo con sentido. Pero, ¿elegirán las personas que favorecen estas causas, aun si les alivia su carga tributaria, otorgar contribuciones caritativas a los demás? ¿Acaso lo que ellos quieren no es eliminar o abolir la pobreza, el trabajo sin sentido y no es su contribución sólo una gota de agua en el océano? ¿No se sentirían como incautos si entregan un aporte, mientras otros no lo hacen? ¿No podría ser, acaso, que todos ellos favorecen una redistri-

bución obligatoria, aun cuando no harían donaciones caritativas particulares si no tuvieran todos la obligación de hacerlo?

Supongamos una situación en la cual todos están de acuerdo en que exista una redistribución obligatoria, mediante la cual los individuos ricos traspasan bienes a los pobres. Pero supongamos que el gobierno, tal vez con el fin de ahorrar los costos de transferencia, propone que cada individuo rico envíe mensualmente un giro postal con la cantidad correspondiente, a la casilla del receptor, y ninguno de ellos conoce la identidad del otro.[30] La transferencia total será la suma de estas transferencias individuales. Según la hipótesis, cada individuo que paga apoya el sistema obligatorio.

Supongamos ahora que se elimina la obligatoriedad. ¿Continuarán los individuos efectuando voluntariamente las transferencias? Anteriormente, una contribución ayudaba a un individuo específico. Continuará ayudando al mismo individuo, independientemente de si los demás siguen entregando sus contribuciones. ¿Qué motivos podría tener alguien para no continuar? Existen dos tipos de razones que vale la pena considerar: primero, que su contribución tendrá un efecto menor para la solución del problema que cuando imperaba el sistema obligatorio; en segundo lugar, porque la contribución le significa un sacrificio mayor que durante el sistema obligatorio. En el sistema obligatorio, lo que se logra con su contribución hace que ésta valga la pena. En el sistema voluntario, no seguirá contribuyendo, ya sea porque esa contribución le compra menos o le cuesta más.

¿Por qué ha de tener su contribución un efecto menor si faltan algunas o todas las otras contribuciones? ¿Por que dicha contribución "compra" menos? En primer lugar, la persona puede desear la abolición o erradicación de la pobreza (del trabajo sin sentido, de personas que ocupen cargos subordinados, etc.) y el valor que asigna a esto va mucho más allá de la eliminación de la pobreza individual.[31] La realización de su ideal de que no exista pobreza, tiene

[30] O él envía *n* diferentes órdenes de dinero a n diferentes receptores; o n personas ricas envían cada una, un monto determinado a un receptor específico. Dado que no hace diferencia a nuestro argumento, haremos el supuesto simplificador de un igual número de individuos pobres y ricos.

[31] Con *n* personas en la pobreza, la utilidad para esta persona de que nadie esté en la pobreza es mayor que

$$\sum_{i=1}^{n} u \quad \text{(el individuo i no está en pobreza, dado que el resto permanece en pobreza)}$$

Este enunciado utiliza una noción de utilidad condicional, sobre la cual véase mi disertación doctoral no publicada, "The Normative Theory of Individual Choice" (Princeton University, 1963, cap. 4, secc. 4); y R. Duncan Luce y David Krantz, "Conditional Expected Utility," *Econometrica*, Marzo 1971, pp. 253-271.

para él un valor independiente.[32] (Dada la ineficiencia social, nunca se dará el caso de que desaparezca en forma absoluta).

Sin embargo, y puesto que continuará contribuyendo mientras los demás lo hagan (y considerará, ya que los demás contribuyen, que su contribución es muy importante), esto no puede constituir la motivación que conduzca a una persona a dejar de contribuir. Tal vez sea necesario recordar por qué uno desea eliminar diversos males, qué razones indicarán cuáles males determinados no son deseables, independientemente de si se repiten o no en otras partes. Lograr reducir un mal de dos casos a uno solo es tan importante como reducirlo de uno a cero. Una característica del ideólogo es negar esto. Quienes se inclinan por trabajar, por lograr donaciones obligatorias debido a que se encuentran rodeados de dichos ideólogos, deberían dedicar su tiempo a tratar de aterrizar las abstracciones de sus conciudadanos. O, por lo menos, deberían apoyar un sistema obligatorio que incluya dentro de su red sólo a aquellos ideólogos (los que están en favor del sistema obligatorio).

Una segunda razón —y más seria— por la cual su contribución le "compraría" menos, constituyendo por ende una motivación para que alguien deje de contribuir en un sistema voluntario aun cuando esté a favor del obligatorio, sería su creencia de que en el fenómeno por eliminar existen interacciones internas que lo empeoran. Sólo se obtendrá un determinado resultado con el tratamiento de un componente si todos los componentes se tratan simultáneamente. Dicho tratamiento ayudará al componente determinado y al mismo tiempo disminuirá las posibilidades de que agrave la condición de los demás; pero su efecto en disminuir el empeoramiento externo de cada uno de los otros individuos puede ser insignificante por sí solo, o puede caer bajo cierto límite. En una situación de este tipo, la contribución de *$n* a un individuo, siempre que muchas otras personas contribuyan *$n* a cada uno o a la mayoría de los otros individuos que están interactuando con el receptor de esa contribución, puede producir un efecto significativo en el receptor de esa contribución, lo cual causa entonces que al donante le valga la pena renunciar a los *$n;* en cambio, si una sola persona entrega *$n,* dicha contribución no tendrá un efecto tan significativo para el receptor. Si el donante considera que el efecto obtenido no vale los *$n,* no contribuirá voluntariamente. Sin embargo, ésta tampoco constituye una razón para que quienes dan dejen de hacerlo;

[32] A veces uno, de hecho, se encuentra con individuos para los cuales es muy valiosa la erradicación universal de algo, mientras que su eliminación parcial o sólo en casos particulares prácticamente no tiene valor para ellos; individuos que en abstracto sienten gran preocupación por la gente pero, al parecer, no se preocupan mayormente de las personas en tanto individuos.

pero es motivo para que quienes dan, dejen de hacerlo si los demás también dejan de entregar sus contribuciones, y por lo tanto sería una razón que podría dificultar iniciar una contribución general de este tipo. Las personas que luchan por lograr la institución de un sistema obligatorio podrían dedicar sus energías a establecer un inicio coordinado. Esta tarea se hace más fácil por el hecho de que la gente no sólo quiere que se disminuya o elimine un mal: también desean ayudar a que esto se lleve a cabo y desean formar parte de lo que conduce a un mejoramiento del problema. Este deseo disminuye el problema de los *free rider*.

Veamos ahora por qué la contribución (de la misma cantidad de dinero que bajo el sistema obligatorio) de una persona puede "costarle" más. Es posible que dicha persona piense que sólo los "incautos" y "tontos" hacen sacrificios especiales cuando los demás "se libran" de hacerlos; o bien, puede sentirse contrariado al ver desmejorada su situación en relación con la de aquellos que no están contribuyendo; o bien, este empeoramiento de posición relativa podría ponerlo en una posición competitiva desventajosa (relación con los otros) para obtener algo que él desea. Es posible que todos los que forman parte de un grupo sientan esto con respecto a sí mismos y a los demás, de tal modo que cada uno puede preferir un sistema bajo el cual todos están obligados a contribuir, antes que un sistema voluntario.[33] (Estos sentimientos pueden darse simultáneamente a las otras dos razones mencionadas anteriormente).

Sin embargo, si todos prefieren dar, siempre que todos lo hagan, pueden llegar a un acuerdo conjunto en el cual se establece que todos contribuirán, con la condición de que todos los demás también lo hagan. No es factible suponer que algunos prefieran no contribuir si los demás lo hacen, ya que un sistema que canaliza los fondos directamente a los receptores (previa selección al azar, entre los posibles receptores, de quienes van a recibir el pago), minimiza las motivaciones oportunistas, ya que la contribución de cada persona tendrá un efecto individual. Aun en el caso que algunos tuvieran dichas motivaciones, si los demás forman un grupo suficientemente grande como para no verse afectado por la ausencia de algunos —y en consecuencia

[33] Aun cuando todos pueden estar en favor de un sistema obligatorio en vez de uno voluntario, no es necesario que cada persona prefiera un sistema obligatorio determinado, ni siquiera uno preferido por cada persona sobre el voluntario. Se pueden obtener fondos mediante impuestos proporcionales, o mediante una serie de impuestos progresivos. No queda claro, entonces, como se supone, que se puede llegar a un consenso sobre un sistema determinado. He tomado este punto de "Coerción", en S. Morgenbesser, P. Suppes, y M. White, ed., *Philosophy, Science and Method (N.Y.:* St. Martins Press, 1969, pp. 440-72. n. 47.

dejar de contribuir ellos también—, pueden (una vez más) aportar mediante un contrato conjunto que establezca que ellos contribuirán siempre que los demás (los que quedan en el grupo) lo hagan también. El caso por considerar, entonces, incluye a algunas personas que están dentro de un nivel de ingreso determinado que se niegan a contribuir, independientemente de que contribuyan o no los otros. Ellos no quieren ser oportunistas o aprovechadores; simplemente no les interesa en absoluto incorporarse. Sin embargo, es posible que los demás estén dispuestos a contribuir sólo si todos los que pueden lo hacen. Quienes se niegan no estarían de acuerdo con que todos estuvieran obligados a contribuir, de modo que el movimiento de redistribución opuesto a nuestra hipótesis no está en una posición Pareto-Óptimo.[34] Puesto que obligar a quienes tienen derecho a sus pertenencias a contribuir en contra de su voluntad violaría las restricciones morales, quienes proponen tal obligación deberían intentar persuadir a las personas a que ignoren al número relativamente pequeño de personas que no quieren unirse al sistema de contribuciones voluntarias. ¿O será que son relativamente muchos los que deben ser obligados a contribuir, aunque ellos no elegirían este sistema, por aquellos que no desean sentirse "estafados"?

El Derecho a Opinar Sobre lo que nos Afecta

Otro punto de vista que puede conducir a apoyar un Estado más intervencionista, afirma que las personas tiene derecho a manifestar su opinión sobre las decisiones que afectan en forma importante sus vidas.[35] (Se argumentaría entonces que se necesita un gobierno más intervencionista para llevar a efecto este derecho, y que dicho gobierno constituye una de las formas institucionales para ejercer este derecho). La concepción del título posesorio analizaría los medios que afectan significativamente las vidas de las personas.

Como uno podría haber pensado que fuesen los primeros casos. Véase H. M. Hockman y James D. Rodgers. "Párelo Optimal Redistribution," *American Economic Review*, septiembre 1969. pp. 542-556. Véase también Robert Goldfarb, "Pareto Optimal Redistribution: Comment. *"American Economic Review*, diciembre 1970, pp. 994-996, cuyo argumento de que la redistribución compulsoria es en algunas circunstancias más eficiente es complicado por nuestro imaginado esquema de transferencias interpersonales directas.

¿Por qué no también aquello que no afecta crucialmente sus vidas, usando algún esquema de votación ponderada (con el número de votos no siendo necesariamente proporcional al grado de efecto)?

Algunas formas que provocan un efecto significativo en las vidas de las personas violan sus derechos (los tipos de derechos que Locke reconocería) y por ende están moralmente prohibidas; por ejemplo, matar a una persona, cortarle un brazo. Otras maneras de afectar significativamente las vidas de los otros están dentro del rango de los derechos del que produce el efecto. Si cuatro hombres proponen matrimonio a una mujer, su decisión con respecto a con quién casarse, si es que lo hace con uno de ellos, afecta de modo importante la vida de cada una de esas cuatro personas, su propia vida, asi como las vidas de cualquier otra persona que desee casarse con alguno de ellos, y así sucesivamente. Incluso, si restringimos el grupo únicamente a las partes más directamente involucradas, ¿propondría alguien que esas cinco personas votaran para decidir con quién se casará ella? Ella tiene el derecho de decidir lo que hará, y en este caso no se está desconociendo ninguno de los derechos de las otras cuatro personas con respecto a decisiones que producirán un importante efecto sobre sus vidas. Ellos no tienen derecho alguno a opinar respecto de esa decisión. Luego de dirigir la Orquesta Filarmónica de Nueva York, Arturo Toscanini dirigió una orquesta llamada la Sinfonía del Aire. El que dicha orquesta continuara funcionando de una manera financieramente lucrativa dependía de que él siguiera actuando como director. Si se retiraba, los otros músicos tendrían que buscar otro trabajo, y la mayoría probablemente obtendría uno menos deseable. Dado que la decisión de Toscanini respecto de dejar la orquesta o no, afectaría significativamente su modo de ganarse la vida, ¿tenían los músicos de esa orquesta derecho a opinar con respecto a esa decisión? ¿Acaso debe Thidwick, el Alce de Gran Corazón, acatar el voto de todos los animales que viven en su cornamenta y no cruzar el lago para ir a una parte donde encontrará mayor abundancia de alimento?[36]

Supongamos que una persona posee una camioneta o un bus y se lo presta a un grupo de personas por un año, mientras él está fuera del país. Durante el transcurso de ese año, esas personas llegan a ser bastante dependientes del vehículo, incorporándolo a sus vidas. Al finalizar el año, el dueño llega a buscar su bus, tal como dijo que lo haría, y las personas a quienes se lo había prestado le dicen que la decisión de volver a hacer uso del bus afecta en forma importante sus vidas, de modo que tienen derecho a voz en la decisión de qué se hará con el bus. Sin duda esto no es válido. El bus pertenece a una persona determinada; usarlo durante un año mejoró la situación de las otras personas, razón por la cual moldearon su conducta a base de ello, llegando a

[36] Dr. Seuss, *Thidwick, the Big-Hearted Moose* (New York: Random House, 1948).

ser dependientes del bus. El haber mantenido el bus en buen estado de mantención no cambia las cosas. Si el problema hubiera surgido antes, si se hubiese percibido que podrían tener tal derecho a opinar, el propietario y el grupo habrían acordado que el préstamo se efectuaba bajo la condición de que al finalizar el año, el vehículo sería de propiedad exclusiva de quien lo prestaba. La situación es la misma si lo que se presta durante un año es una imprenta, la que ellos han utilizado con el fin de tener un mejor nivel de vida del que hubieran tenido sin ella. Los demás no tienen derecho a opinión en decisiones que, aun cuando afectan significativamente sus vidas, otra persona tiene el derecho de tomarlas (la mujer, Toscanini, Thidwick, el dueño del bus, el dueño de la imprenta). (Esto no quiere decir que alguien al tomar la decisión a la que tiene derecho no tome en cuenta cómo va a afectar a los demás).[37]

Si no se consideran las decisiones que otros tienen derecho a tomar, y las acciones que me agredan, me despojen, etc., y por ende, violen mis derechos (en el sentido de Locke), no queda claro que exista decisión alguna sobre la cual surja siquiera la duda sobre si tengo o no derecho a opinar sobre aquellas que me afectan en forma significativa. Ciertamente, si es que queda alguna, no es suficientemente importante como para justificar un tipo de Estado diferente.

El ejemplo del bus prestado también sirve como argumento en contra de otro principio que se postula a veces: que el gozo, usufructo y tenencia de algo durante un tiempo da derechos sobre el mismo. En dicho principio, supuestamente, está la base de las leyes de control de arriendos, las cuales conceden a quien vive en un departamento el derecho a hacerlo por un costo determinado (o aproximado), aun cuando el precio de mercado del departamento haya aumentado considerablemente. En un afán cordial, debo señalar a quienes están a favor de las leyes de control de arriendos la existencia de una alternativa aún más eficiente, haciendo uso de los mecanismos de mercado. Un defecto de las leyes de control de arriendos es que son ineficientes; en particular, hacen una mala distribución de los departamentos. Supongamos que vivo en un departamento durante un cierto período por un arriendo de $ 100 al mes, y que el precio de mercado sube a $ 200. De acuerdo a las leyes de control de arriendos, seguiré viviendo en el departamento por $ 100 men-

[37] De igual modo, si alguien inicia un "pueblo" privado en un terreno cuya adquisición no violó ni viola la condición lockeana, quienes elijan trasladarse a ese pueblo, o quienes más tarde decidan radicarse ahí, no tendrían un derecho a opinar en relación a la forma de administrar dicho pueblo, a menos que tal derecho les fuera otorgado por los procedimientos de toma de decisiones establecidos por el dueño del "pueblo".

suales. Pero es posible que usted esté dispuesto a pagar $ 200 mensuales por el departamento; aún más, bien puede ser que yo prefiera renunciar al departamento si pudiera recibir $ 200 mensuales por él. Yo preferiría subarrendarle a usted el departamento, pagando un arriendo anual de $ 1.200 al dueño y recibiendo de usted $ 2.400 de arriendo, y yo arrendaría otro departamento disponible en el mercado por $ 150 mensuales, por ejemplo. Esto me dejaría $ 50 adicionales al mes para disponer para otros gastos. Vivir en el departamento (pagando $ 100 mensuales por él) no vale para mí la diferencia de dinero entre el valor de mercado y el arriendo controlado. Si yo pudiera obtener la diferencia, estaría dispuesto a renunciar al departamento.

Esto es fácilmente solucionable, si dispongo de libertad para subarrendar el departamento al precio del mercado, por el tiempo que yo desee. Mi situación es bastante mejor en un convenio de este tipo que bajo las leyes de control de arriendos que no contemplen una cláusula de subarriendo. Me brinda una opción adicional, aun cuando no me obliga a usarla. Usted también queda en una mejor situación, ya que se queda con el departamento por $ 200, suma que usted está dispuesto a pagar, en tanto que no podría tener el departamento bajo las leyes de control de arriendos sin la cláusula de subarriendos. (Durante la vigencia de su contrato de arriendo, tal vez le sea posible subarrendarlo a su vez a otra persona). El dueño del departamento no queda en una situación desmedrada, ya que de todas maneras recibe $ 1.200 anuales por el departamento. Las leyes de control de arriendos que contienen cláusulas de subarriendo brindan una posibilidad para que las personas mejoren su situación por medio de intercambios voluntarios; son más eficaces que las leyes de control de arriendos que no contienen dicha cláusulas, y si esta última es mejor que no tener control alguno sobre los arriendos, entonces *afortiori* también lo es el control de arriendos que permite subarrendar. ¿A qué se debe, entonces, que las personas consideren inaceptable el sistema de subarriendos?[38] Su defecto consiste en que hace explícita la expropiación parcial al dueño. ¿Por qué ha de recibir el arrendatario el dinero adicional, al subarrendar el departamento, y no el dueño? Es más fácil ignorar el porqué ha de recibir él el subsidio que le dan las leyes de control de arriendos, y no el dueño del departamento.

[38] Existe la posibilidad de que el residente deje el departamento de todas maneras, de modo que el próximo arrendatario pagaría menos arriendo que bajo el convenio de subarriendo. Supongamos, entonces, que la posibilidad de subarrendar se limitaría sólo a quienes de otro modo se quedarían en el departamento.

El Estado no Imparcial

Dado que las desigualdades en la situación económica frecuentemente han conducido a desigualdades en el poder político, ¿no será necesaria y justificada una mayor igualdad económica (y un Estado más intervencionista, como medio para lograrla), a fin de evitar las desigualdades políticas con las que frecuentemente se correlacionan las desigualdades económicas? Las personas acaudaladas desean mayor poder político, en un Estado no mínimo, porque pueden utilizar ese poder para obtener beneficios económicos diferenciales para sí mismos. No es sorprendente que donde existe un *locus* de poder de este tipo, las personas intenten usarlo para sus propios fines. La utilización ilegítima del Estado por parte de intereses económicos para el logro de sus propios fines, se basa en la existencia previa de un poder ilegítimo del Estado para enriquecer a algunas personas a expensas de otras. Si se elimina ese poder ilegítimo que otorga beneficios económicos diferenciales, se elimina o restringe dramáticamente el afán de desear influencia política. Es cierto que aún habrá personas deseosas de poder político, que logran una satisfacción intrínseca en el dominio de otros. El Estado mínimo es el más eficiente en disminuir las posibilidades de esta dominación o su manipulación por personas que desean poder o beneficios económicos especialmente si se combina con una ciudadanía suficientemente alerta, ya que constituyen el blanco mínimamente deseable de dicha dominación o manipulación. No es mucho lo que se logra de ella, y, si ocurre, el costo para los ciudadanos es mínimo. Reforzar el Estado y ampliar el rango de sus funciones, como medio para prevenir que sea utilizado por un sector de la población, lo convierte en un premio mucho más valioso y un blanco más atractivo de corrupción para cualquiera que esté en condiciones de ofrecer a un funcionario estatal algo que éste desee; es, por decir lo menos, una estrategia pobre.

Se podría pensar que el Estado mínimo tampoco es imparcial con respecto a sus ciudadanos. Después de todo, impone contratos, prohibe agresiones, robos, etc., y el resultado final del funcionamiento de este proceso es que existen personas con situaciones económicas diferentes. En tanto que sin estas imposiciones (o bien con algunas otras) la distribución resultante podría ser diferente, y tal vez se invirtiera la situación relativa de algunas personas. Supongamos que fuera favorable para los intereses de algunas personas tomar o arrebatar la propiedad de otros, o expropiarla. Al usar la fuerza, o amenazar con su uso, para evitar esto, ¿no se convierte entonces efectivamente al Estado mínimo en uno no imparcial?

No toda imposición de una prohibición que favorece diferencialmente a algunas personas torna al Estado en no neutral. Supongamos que algunos hombres son potencialmente violadores de mujeres, y que no existen mujeres

potencialmente violadoras de hombres o de otras mujeres. ¿Sería prohibición contra la violación no neutral? Por hipótesis, esto beneficiaría diferencialmente a algunas personas; pero sería absurdo que los violadores en potencia se quejaran de que la prohibición no es imparcial entre los sexos, y que por lo tanto existe segregación sexual. Existe una razón independiente para prohibir la violación: (la razón es que) las personas tienen el derecho a ejercer control sobre sus propios cuerpos, a elegir sus parejas sexuales, y a estar aseguradas contra la fuerza física y la amenaza de ésta. Que una prohibición de este tipo, cuya justificación es independiente, afecte a diferentes personas de diverso modo no constituye una razón para acusarla de no ser imparcial, siempre que haya sido instituida o continúe en vigencia por las razones (o razones semejantes) que la justifiquen, y no solamente con el fin de proporcionar beneficios diferenciales. (¿Cómo debería visualizarse si ella es independientemente justificable pero de hecho es apoyada y mantenida por sus beneficios diferenciales?) Afirmar que una prohibición o una regla no es imparcial presupone que es injusta.

Algo semejante ocurre con las prohibiciones e imposiciones del Estado mínimo. El hecho de que un Estado de este tipo preserve y proteja un proceso que funciona con personas teniendo distintas cantidades de posesiones sería suficiente para condenarlo como no neutral sólo si no hubiese una justificación independiente para las reglas y prohibiciones que impone. Pero tal justificación existe. O, al menos, quien acuse al Estado mínimo de no ser imparcial, no puede desconocer el problema de si su estructura y el contenido de sus reglas son independientemente justificables.[39]

[39] Tal vez el punto de vista que señala que el Estado y sus leyes constituyen parte de una superestructura formada por relaciones subyacentes de producción y propiedad, contribuye a pensar que no es imparcial. Desde este punto de vista, es necesario especificar la variable independiente (infraestructura) sin involucrar a la variable dependiente (superestructura). Sin embargo, frecuentemente se ha indicado que el "modo de producción" incluye la organización y administración de la producción, y, por ende, incluye los conceptos de propiedad, de posesión, derecho de controlar los recursos, etc. El orden legal que se suponía era un fenómeno de superestructura explicable a través de la infraestructura subyacente, es en sí mismo parcialmente una infraestructura. Tal vez sea posible especificar el modo de producción sin introducir nociones jurídicas, refiriéndose en cambio sólo a conceptos (de las ciencias políticas) tales como "control". En todo caso, si se hubieran concentrado en quien efectivamente controla los recursos, se podrían haber evitado que los seguidores de la tradición marxista creyeran que la "propiedad pública" de los medios de producción introduciría una sociedad sin clases.

Aun si fuese correcta la teoría que afirma que existe una infraestructura que determina singularmente la superestructura, esto no deriva en que los componentes de la superestructura no se justifiquen independientemente. (De otro modo, surgen interrogantes bastante conocidas sobre la teoría misma). Uno podría, entonces, proceder a determinar cuál superestructura se justifica, y luchar por instituir una infraestructura

En este capítulo y en el anterior, hemos examinado minuciosamente las consideraciones más importantes que razonablemente podrían justificar un Estado más amplio que el mínimo. Si se analizan cuidadosamente, ninguna de dichas consideraciones (ni sus posibles combinaciones), logran justificarlo; el Estado mínimo sigue siendo el Estado más amplio que puede ser justificado.

Cómo Opera la Redistribución

En los dos últimos capítulos hemos completado nuestra tarea normativa, pero quizás debamos mencionar algo respecto del modo en que operan los programas de redistribución. A menudo tanto los que promueven el capitalismo *laissez-faire* como los radicales, han señalado que los pobres en Estado Unidos no son beneficiarios netos del total de programas e intervenciones gubernamentales en la economía. Gran parte de la regulación de la industria tuvo su origen en —y está orientada hacia— la protección de empresas establecidas, que se oponen a la competencia, y muchos de los programas benefician principalmente a la clase media. Los críticos (tanto de derecha como de izquierda) de estos programas gubernamentales no han ofrecido explicación alguna, dentro de mi conocimiento, de por qué la clase media es el mayor beneficiario neto.

Existe otra interrogante respecto de los programas de redistribución: ¿A qué se debe que el 51 % de los votantes con menos recursos no se pronuncien a favor de las políticas de redistribución, las cuales mejorarían substancialmente su situación a expensas del 49% más acaudalado? Es cierto que esto reduciría en contra de sus propios intereses a largo plazo, pero esta razón no parece acertada como explicación de que se abstengan de hacerlo. Tampoco obtenemos una explicación satisfactoria si hacemos referencia a la falta de organización, de astucia política, etc., que presenta la mayoría con menos recursos. Entonces, ¿por qué no se ha votado por una redistribución masiva? Este hecho nos dejará perplejos hasta que nos demos cuenta que el 51% inferior no constituye la única mayoría posible (continua) de votantes: existe también, por ejemplo, el 51% superior. Cuál sea la mayoría que se conforme dependerá de cómo vote el 2% de los votantes del medio. El 49% superior tendrá interés en apoyar e idear programas que atraigan a ese 2% intermedio como aliados. Para el 49% de arriba resulta más barato comprar el apoyo de ese 2% que ser (parcialmente) expropiados por el 51 % inferior.

que encaje con ella. (Del mismo modo en que, aun cuando son los gérmenes los que causan los sintomas de una enfermedad, primero determinamos cómo queremos sentirnos y luego tratamos de modificar la infraestructura causal).

El 49% inferior no puede ofrecer más que el 49% superior a este 2%, con el fin de conquistárselos como aliados. Esto debido a que lo que el 49% inferior ofrezca al 2% intermedio provendrá (luego que se instituyan las políticas) del 49% superior; además, el 49% inferior también tomará algo para sí del 49% superior. El 49% superior siempre se puede salvar ofreciendo al 2% algo un poco mejor que lo que le ofrece el 49% inferior, ya que de ese modo evitan tener que pagar también al resto de la posible coalición del 51%, es decir, al 49% inferior. El grupo superior siempre podrá comprar el apoyo del 2% intermedio, con el fin de combatir medidas que podrían violar sus derechos en forma más significativa.

Evidentemente, hablar del 2% es demasiado exacto; las personas no saben exactamente en qué percentil caen, y no es fácil orientar las políticas de tal modo que den en el blanco del 2% que se encuentra aproximadamente en el medio. Por lo tanto, uno esperaría que los que se beneficien con los votos de una coalición de los de mayores recursos, sea un grupo central considerablemente mayor al 2%.[40] No se formará una coalición de los de abajo porque será menos caro para el grupo superior comprarse al grupo del medio que dejar que esta coalición se forme. Resolviendo un crucigrama, encontramos una posible explicación de otro hecho frecuentemente destacado: que los programas de redistribución benefician principalmente a la clase media. De ser correcta, esta explicación implica que a una sociedad cuyas políticas son el resultado de elecciones democráticas, no le será fácil evitar que sus programas de redistribución beneficien principalmente a la clase media.[41] □

[40] Si otros cuentan con que el grupo económico interior vote proporcionalmente menos, esto modificará la localización del grupo oscilante de votantes del medio. Por ende, apoyar los esfuerzos por conquistar el voto del grupo inferior sería beneficioso para quienes están inmediatamente por debajo del grupo que, actualmente, obtiene los principales beneficios, lo que les permite ingresar al importante grupo oscilante.

[41] Podemos insistir aún más en nuestro argumento. ¿Por qué no se formará una coalición del 51% del medio (el 75.5% superior menos el 24.5% superior)? Los recursos para pagarle a este grupo provendrán del 24.5% superior, cuya situación será peor si permiten que se forme esta coalición, por lo que les conviene más "comprarse" al 26.5% siguiente a fin de formar una coalición del 5 1% superior. Otro es el caso de quienes se encuentran en el 2% superior pero no en el 1 % superior. Ellos no intentarán formar una coalición con el 50% que les sigue, sino que trabajarán con el 1 % superior para tratar de impedir que se forme una coalición que los excluya a ambos. Si combinamos un planteamiento sobre distribución del ingreso y la riqueza, con una teoría de formación de coaliciones, entonces, deberíamos poder predecir en forma exacta la redistribución del ingreso resultante de un sistema de gobierno mayoritario. Sin embargo, la predicción se hace más difusa si agregamos complicaciones tales como que las personas no conocen en qué percentil están, y que los instrumentos de redistribución disponibles son rudimentarios. ¿Con cuánta precisión reflejará los hechos reales esta predicción modificada?

EL IDEAL PROCUSTEANO
LIBERTARIOS VERSUS IGUALITARIOS*

Antony Flew**

El autor nos introduce en la discusión del tema de la igualdad. El debate intelectual en torno a este concepto es fascinante y Flew es uno de los que más ha aportado a éste en la última década. Su análisis se centra en tres ideales de igualdad: la así llamada igualdad personal, la igualdad de oportunidad y la igualdad de ingresos y, lo más interesante, en qué medida la búsqueda de estos ideales atenta contra la libertad. El primer ideal está reflejado en el planteamiento kantiano de que es necesario "tratar a la humanidad... nunca simplemente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como un fin", no siendo la igualdad personal, por lo tanto, contraria a la libertad. El ideal de igualdad de oportunidades presenta serias dificultades, como tomar la decisión de cuál es la etapa en la vida de una persona más adecuada para iniciar dicha igualización. Antony Flew sostiene que cualquiera sea el camino que se adopte, no se podrá evitar atentar contra la libertad, dado que las personas son incorregiblemente diferentes. La pregunta que el autor se hace es la siguiente, ¿pueden nuestras sociedades cumplir con la promesa de igualdad y justicia social sin sacrificar las libertades que hasta aquí han alcanzado? La respuesta es que si se intenta imponer una igualdad de resultados, ello obviamente significará restricciones a la libertad. De hecho, afirma Flew, no sería extraño que una política sostenida para imponer este ideal produzca una forma de gobierno altamente

* Este ensayo se publicó originalmente en *Encounter,* Septiembre 1978. Fue reproducido posteriormente en Tibor Machan, ed., *The Libertarian Reader* (Totowa, New Jersey: Rowman and Littlefield, 1982). Su traducción y publicación cuentan con la debida autorización.

** Profesor y Director del Departamento de Filosofía, Universidad de Reading, Inglaterra. Ha publicado, entre otros, los siguientes libros: *Philosophy An Introduction* (1980), *The Politics of Procrustes* (1981), *God, Freedom and Inmortality* (1984).

autoritaria y ampliamente represiva. Por último, el autor plantea la siguiente interrogante: ¿quién igualará a los igualizadores?

Déjenme comenzar distinguiendo algunas diferentes interpretaciones de la igualdad. Porque no todo ideal de igualdad constituye una amenaza a la libertad. Por el contrario, el más fundamental de estos ideales está, él mismo, esencialmente conectado con respetar el derecho de todo individuo a elegir, en todos los ámbitos, como sea prácticamente compatible con los correspondientes derechos iguales de todos los demás.

La primera distinción básica es, por una parte, entre ideales o normas y, por otra, hechos o hechos supuestos. El segundo párrafo de la Declaración Americana de Independencia comienza: *"Sostenemos que estas verdades son autoevidentes, que todos los Hombres son creados iguales..."* Pero sería bastante erróneo basados en ello, desacreditar a los Firmantes con alguna insensata creencia de que los bebés nacen idénticos, de que no hay diferencias de físico, temperamento y habilidad, genéticamente determinadas. Porque estos hombres sabios de inmediato expusieron la frase: "Todos los Hombres son creados iguales", con una explicación mostrando que esto era para ellos una cuestión, no de lo que pretendidamente es el caso, si no de lo qué idealmente debe ser. Por lo tanto, la oración completa dice así:

> "Sostenemos que esas verdades son autoevidentes, que todos los hombres han sido creados iguales, que están dotados por su Creador con ciertos Derechos inalienables; entre ellos están la Vida, la Libertad y la Persecución de la Felicidad".[1]

Ninguna declaración del primer tipo (lo que es), por sí misma, presupone o implica lógicamente proclamación alguna de la segunda especie (lo que debería ser). Como ilustración de la naturaleza y una indicación de la significación de esta primera distinción básica, es quizás útil repetir, una vez más, que esta necesaria verdad proporciona una de dos razones independientemente decisivas, de por qué conclusiones inmorales acerca de la conveniencia de discriminar, ya sea a favor o en contra, de individuos sobre bases de pertenecer a un grupo racial, no pueden deducirse válidamente de premisas que

[1] Para un estudio del trasfondo de ideas de los padres fundadores sobre estos problemas véase: Whilhelm Sjöstrand, *Freedom and Equality as Fundamental Educational Principies in Western Democracy form John Locke to Edmund Burke* (Stockholm: Almquist and Wiksell, 1973), Capítulo II.

establecen únicamente que ciertos grupos raciales son, en promedio, superiores o inferiores a otros debido a sus dotes naturales. (La segunda de éstas, a menudo, olvidadas, pero independientemente decisivas razones, es que nada acerca de las características particulares de un miembro específico de un grupo, se desprende de ninguna afirmación general acerca del promedio de ese grupo: usted puede ser enano, gigante, o ninguno de los dos y, sin embargo, sucede que aún pertenece a un grupo que es en promedio ya muy alto, muy bajo o ninguno de los dos).[2]

Cuando J. V. Stalin le dijo a un senador americano de visita: "Usted cree que los hombres son iguales, yo sé que no lo son", Stalin había errado el punto. Lo que sabía, también lo sabía su visitante. La gente ha nacido de hecho, con potencialidades muy desiguales. Lo que aparentemente Stalin no sabía, era que los Firmantes no estaban ni afirmando ni suponiendo una proposición falsa en biología o psicología. Estaban, por el contrario, exigiendo que ciertos derechos básicos muy generales deben ser garantizados.

La segunda distinción básica, es entre tres ideales diferentes de igualdad. El primero y más difícil de definir parece no tener una etiqueta distinguible aceptada, tal vez en parte por aquellas razones. Hasta, y a menos que se sugiera algo mejor, llamémosla, audazmente, igualdad personal. El segundo es usualmente llamado igualdad de oportunidad, aunque podría ser mejor descrito como una competencia abierta y justa por oportunidades escasas. Esto es lo que la gran Revolución Francesa de 1789 entendía por "la carrera abierta a los talentos". El tercero, es en contraste con el segundo, igualdad de ingreso o igualdad de resultado.

El primero de estos tres ideales se muestra mejor como una versión secularizada de la insistencia judeo-cristiana tradicional, de que toda alma es de igual valor a los ojos de Dios. Sin embargo, por mucho que nos diferenciemos realmente, y tal vez deberíamos diferenciarnos en otros sentidos, todos tenemos nuestra vida que vivir y nuestras decisiones que tomar; y en este aspecto muy fundamental, debemos todos reconocernos unos a otros como iguales. Como podría haber escrito un poeta poco poético y sexualmente más escrupuloso : "una persona es una persona para un que". Era este ideal, en una forma completamente secularizada, el que Immanuel Kant estaba expresando cuando estableció "La Fórmula del Fin en Sí Mismo". Después de considerar la "naturaleza racional" o —como diríamos más probablemente— la persona-

[2] Ambas falacias (y el "racismo" en el sentido implícitamente definido arriba) son de hecho totalmente repudiadas por Arthur Jensen y H. J. Eysenck, dos psicólogos que en años recientes han sido fervorosamente atacados por: atreverse a cuestionar la presunción de que no existen tales diferencias promedio. Compárese "The Jensen Uproar" en mi *Sociology, Equality and Education* (1976).

lidad como "algo cuya existencia tiene en sí misma un valor absoluto", el Imperativo Categórico de Kant llega a ser:

> "Actúa de tal manera que trates siempre a la humanidad, en tu propia persona o en la persona de cualquier otra, nunca simplemente como un medio, sino siempre, al mismo tiempo, como un fin".[3]

Una vez que los dos ideales siguientes se hayan destacado y unido pueden parecer inconfundiblemente diferentes, ambos del primero y uno del otro. Sin embargo, muy a menudo se les asume como compañeros compatibles, aun allí donde no se les confunde realmente de ser el mismo. Por eso los editores de un reciente libro de consulta, *The "Inequality" Controversy* escriben, sin la menor duda de conciencia histórica, del tradicional "compromiso de América con la igualdad de oportunidad y la igualdad de resultados". Ellos realmente deberían conocerlo mejor. Pero insisten en decir de uno de sus colaboradores que él examine a este "concepto de igualdad de oportunidad" y "traza el desarrollo del concepto hasta su lógicamente inevitable definición como igualdad de resultados".[4]

Sin embargo, para muchas personas, aunque no para todas ellas, el problema de la igualdad de oportunidades yace en la oportunidad que representa para mejorar la condición de ellos mismos y de sus familias; ya sea que esto signifique para ellos estar mejor de lo que están ahora o estarían de otra manera, o ya sea para ellos también, o alternativamente, una cuestión relativa y, por consiguiente, esencialmente, estar mejor en el futuro de lo que (ciertos) otros entonces estarán. Para esta, tal vez deplorable, mayoría las recompensas intrínsecas que se encuentran en el desarrollo y uso de los talentos, son como nada comparadas con las adicionales y extrínsecas recompensas que esperan conseguir por estos medios. Suponga que usted ofrece primero igualdad de oportunidades; y entonces explica que como igualitario devoto del tercer tipo, también propone asegurar que, cualesquiera sean las oportunidades que se tomen o no se tomen, todo el mundo será empujado y sujeto en su ideal de igualdad de resultados. Yo creo que no le agradecerán calurosa o ampliamente por su primer ofrecimiento, una vez que se le entienda completamente su segunda intención. Porque como Confucio realmente dijo sin exageraciones

[3] *Groundwork of the Metaphysic of Morals,* en *The Moral Law,* traducido por H. J. Patón (1948), pp. 90-91.

[4] D. M. Levine y M. J. Bane, *The "Inequality" Controversy* (1975), pp. 5, 198; pero compare y contraste p. 11.

cínicas y con el tradicional realismo chino: "No es fácil encontrar un hombre que ha estudiado durante tres años sin aspirar a un pago".[5]

Es, sospecho, principalmente porque ellos mismos están, tal vez demasiado conscientes de la amplia impopularidad de algunas de las implicaciones de su ideal Procustiano, que nuestros igualitarios contemporáneos del ingreso lo confunden tan a menudo con igualdad de oportunidad.

Un método instructivo es hacer hincapié en ese cliché favorito "oportunidades de vida". Por ejemplo, Jean Floud, muy respetada como ingeniero social, hace esto en un reciente artículo bajo el título característico y revelador "Haciendo a los Adultos más Iguales: El Alcance y las Limitaciones de la Política Educacional Pública". Ella define la expresión clave: "oportunidades de vida" de una manera perfectamente clara. "En términos de las oportunidades sociales y económicos de los individuos". Pero luego, como tantos otros, procede enseguida a identificar diferencias de oportunidad educacional, con diferencias de educación logradas, oportunidades en la vida, con vidas reales. De lo que está hablando es de correlaciones (presentadas por Christopher Jencks) entre educación e ingreso logrados. No obstante, insiste en llamar diferencias en el primero, diferencias en oportunidad educacional, mientras las diferencias en el último son igualadas correspondientemente con diferencias de oportunidades en la vida:

> "... diferencias de oportunidad educacional no explican mucho de la variación en ingresos individuales. Mediciones de la influencia independiente de oportunidad educacional en la oportunidad de vida de las personas dan resultados diferentes".[6]

Los que conocen la altanería doctrinaria apreciarán ahora una vía aun más breve de colapsar esta distinción fundamental; y consecuentemente identificando el tercero con el segundo ideal de igualdad, iguales oportunidades de vida con vidas iguales. "Seguramente", sugiere un filósofo sueco, "podemos siempre definir 'la oportunidad real', de tal manera que llegue a ser analíticamente verdadero que si dos miembros de una sociedad tienen la misma oportunidad real para alcanzar igualdad de bienestar económico, entonces su nivel

[5] *The Analects of Confucius* (editada y con una traducción por W. E. Soothill, 1910), p. 399 (VIII 2)

[6] *Equalities and Inequalities in Education,* editado por P. R. Cox, H. B. Miles y j. Peel(1975), pp. 37 y 41.

de bienestar económico real será el mismo".[7] Sí, verdaderamente, nada más fácil. Ni más cruel, ni más malo.

Igualdad Personal

Después de esta muestra brevemente ilustrada de las diferencias entre tres ideales comunes de igualdad, estamos ahora en posición de considerar si y, si es así, cómo y a qué distancia algunos de estos varios ideales son enemigos de la libertad. Respecto del primero es obvio que lo contrario es la verdad. El mismo ideal también exige una medida de democracia, la que en sí necesita a su vez respeto por, al menos, las libertades individuales más fundamentales.

Yo sugiero que los demócratas están en todo caso mejor aconsejados para basar sus, y mis, convicciones sobre el espléndido ideal kantiano al cual acabo de atar el descolorido rótulo "igualdad personal". Hacer esto es apelar, no a la doctrina falsa y estúpida de que la mayoría está siempre o muy a menudo, en la verdad, sino al hecho verdadero y crucial de que es sobre la vida de cada uno que el gobierno actúa. Es la apelación que fue soberbiamente expuesta por el Capitán chaqueta roja Rainborough en 1640 en los Debates de Putney del Ejército del Nuevo Modelo:

> "Realmente yo pienso que el más pobre que existe en Inglaterra tiene una vida para vivirla como el más poderoso; y por lo tanto, verdaderamente señor, yo creo que está claro que cada hombre que viva bajo un gobierno debe primero, por sí mismo, consentir colocarse bajo tal gobierno; y yo, sí lo creo, que el más pobre en Inglaterra no está completamente atado a ese gobierno, dado que no ha tenido una voz para ponerse a sí mismo bajo él".[8]

Este él, como sucede a menudo, debe comprender un ella.

La conexión entre democracia y ciertas libertades individuales mínimas es lógicamente necesaria. Porque estas son aquéllas que constituyen las precondiciones para que se pueda decir, verdaderamente, que los ciudadanos toman e implementan sus decisiones de cómo votar, libremente. Estas pre-

[7] Lars Ericsson, *Justice in the Distribution of Economic Resources* (Stockholm, 1976), p. 130.

[8] *The Clarke Papers* (Editado por C. H. Firth, 1891), Vol. I, p 301.

condiciones incluyen, por ejemplo, garantías efectivas contra la intimidación. Una vez más, debe ser posible conseguir y difundir información importante para discutir temas con otras personas, y para organizar una oposición. Junto a las mínimas libertades civiles que son de esta manera lógicamente necesarias para la democracia, puede ser que otras y, especialmente las libertades económicas, sean también contingentemente requeridas. Porque aunque sea obviamente posible tener una economía pluralista sin democracia, existen fuertes razones para creer que una organización socialista total (Cláusula IV) es en la práctica incompatible con auténticas instituciones democráticas.

Ciertamente esta afirmación acerca de las precondiciones económicas del pluralismo político no es peculiar a Milton Friedman, F. A. Hayek y Sir Keith Joseph.[9] También se ha aceptado, aunque con una inercia algo sombría, por socialdemócratas de derecho como Anthony Crosland y Roy Jenkins. Y esto es visto como una lección manifiesta y concorde de experiencia por los más poderosos y persistentes enemigos contemporáneos de la democracia; así el Instituto de Marxismo-Leninismo de Moscú bosqueja un programa para alcanzar la total e inamovible dominación comunista, siguiendo tácticas de "Frente Unido" o "Izquierda Amplia":

> Habiendo adquirido el poder político, la clase trabajadora implementa la liquidación de la propiedad privada de los medios de producción... Como resultado, bajo el socialismo, no tiene sentido la existencia de partidos de oposición que contrapesen al Partido Comunista".[10]

Nosotros, sin embargo, debemos dejar de lado este problema con el objeto de darnos cuenta, que decisiones muy poco liberales pueden alcanzarse a través de procedimientos democráticos impecables. En ciertos momentos y en algunos países —pero no parece que actualmente en Gran Bretaña[11]— un referéndum llevado a efecto, después de un gran debate nacional podría bien reafirmar una legislación rechazando "el derecho a morir" a los seniles y a los irremediablemente enfermos. Similares referendos podrían imponer y exten-

[9] Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (1962). F. A. Hayek, *The Road to Serfdom* (1944) y *The Constitution of Liberty* (1960). Keith Joseph, *Stranded on the Middle Ground (\976).*

[10] Citado en *The Economist* (London), 17 de Junio de 1972, p. 23. Yo poseo una fotocopia del texto ruso completo.

[11] Una encuesta de Opinión nacional reciente reveló una mayoría de cuatro a uno en favor de la legalización de la eutanasia voluntaria.

der diversos monopolios no elegidos, y toda suerte de otras restricciones legales no requeridas para salvaguardar las máximas libertades iguales de cada ciudadano. En palabras del clásico ensayo de John Stuart Mill *On Liberty:*

> "Las 'personas' que ejercen el poder no son siempre las mismas personas sobre las cuales dicho poder se ejerce; y el autogobierno del que se ha hablado no es el gobierno de cada uno por sí mismo, sino de cada uno por todo el resto".[12]

Todo esto es tan verdadero como importante. Pero lo relevante aquí es que ninguna de tales políticas no liberales es dictada por la primera clase de ideal de igualdad. Si algo hace es prohibirlo. Para qué es el imperativo categórico de nunca tratar a nadie "simplemente como un medio, sino siempre al mismo tiempo como un fin", si no es una insistencia sobre el igual derecho de cada uno de tomar sus propias decisiones a la luz de sus propios fines escogidos? (El propio intento de Kant de derivar de allí un embargo absoluto sobre el suicidio es manifiestamente artificioso y falso, un infeliz producto de sus propias preconcepciones éticas de primer orden demasiado conservadoras).

Elección y Desigualdad

Con las exigencias de libertad comienzan los conflictos inevitables con el segundo ideal de igualdad, igualdad de oportunidad. Existen dos complicaciones que debemos aclarar de inmediato. Primero debemos abrir nuestras mentes si es realmente igualdad sobre lo que estamos hablando, o solamente un mínimo sin una máximo. La idea de "un piso de bienestar", una red de seguridad proporcionada por el Estado, es muy familiar a otras áreas de la política social. Fue verdaderamente un tema principal en los discursos domésticos de Sir Winston Churchill durante sus años como líder del Partido Conservador.

Como ideal, éste es esencialmente diferente del de un techo obligatorio, o de cualquier cosa que requiera medidas para retirar forzadamente los excedentes (no obstante que en la práctica tales redes de seguridad son en parte usualmente financiadas por impuestos directos progresivos). Tampoco es este ideal de red de seguridad del todo lo mismo que el ideal igualitario de

[12] J. S. Mill, *On Liberty* (Everyman edition, 1910). p. 67.

provisión monopólica del Estado, provisión que debe ser al mismo tiempo, tanto el mínimo como el máximo, igual para todos.[13] Aplicando esta distinción a nuestra área presente de interés, es fácil ver que las medidas para que la red de seguridad reparta e incremente la oportunidad educacional, son para extender y elevar el piso más que para reforzar una provisión uniforme igual. Guiados por este ideal diferente, y por un compromiso con la libertad, los demócratas libertarios quieren defender, mientras sus oponentes igualitarios desean destruir, las alternativas al, y dentro del, sistema de Estado.

También debemos preguntar en qué etapa del ciclo de vida del hombre se propone que la deseada "igualdad de oportunidad" deba comenzar. Hay un mundo de diferencia entre, en un extremo, aplicar esta noción a los adultos postulantes a un trabajo, o a candidatos a educación de la tercera edad, y, en el otro extremo, aplicarlos a los recién nacidos o incluso al óvulo recientemente fertilizado. Los choques se producen con libertades paternales reales o posibles, y son más serios y generales mientras más cercano al momento de concepción del niño se pone el punto de aplicación del ideal. El problema consiste en que el haber sido, y el ser, formado en un buen hogar es, de muchas maneras, una gran ventaja. De hecho el criterio de virtud es aquí, en gran medida, al mismo tiempo el criterio de tal ventaja.

Así, si usted quiere alcanzar el ideal de igualdad de oportunidad desde el primer momento, entonces tiene que abolir el hogar y la familia en favor del jardín infantil obligatorio, universal y comprensivo. Fracasando eso, su siguiente mejor apuesta es encontrar vías de minimizar la influencia del hogar o introducir medidas compensatorias para balancear las ventajas de los hogares sobre la media y las desventajas de los por debajo de la media. Cualquiera de estas alternativas significa sustancialmente limitar, si no abolir del todo, la libertad de los padres para formar hogares, y para criar sus hijos como ellos estimen conveniente; o hacerlo así con la mayoría, sino con todos los puntos de su esfuerzo.

La más extrema propuesta de esta naturaleza creo que no está presente

[13] Estos dos ideales bastante diferentes se confunden claramente en el elogio del editor para *Unequal Britain* de Mr. Frank Field (Hutchinson, 1977) "Como Director del Grupo de Acción para Niños Pobres, acumula evidencias de todos los informes sociales importantes para indicar si existe un ciclo de desigualdad en el cual un gran número de personas están atrapadas". Viendo no la escasez, sino la desigualdad como perversa, Field está, como muchos de los ideólogos de la justicia social, comprensiblemente despreocupado de la creación de riqueza. Pero debe destacarse que tanto la no preocupación como cualquier compromiso para imponer y reducir el techo son, en diferentes formas, inconvenientes con los objetivos establecidos por la organización que encabeza. Porque ella exige, seguramente, estar preocupada por un piso no por un techo y con niveles absolutos más que relativos.

en ninguna agenda británica. Para la mayoría de aquellos para quienes la verdadera igualdad de oportunidad en la más temprana edad es un valor, permanece como un valor que puede y debe ser transado por otros. Sin embargo, la implacable inevitabilidad de choques entre este ideal y el de la familia con importantes derechos paternos, y deberes, puede ilustrarse con un ejemplo que pertenece a la materia de la política educacional británica actual.

Hasta hace unos pocos años la objeción usual a cualquier defensa de elección paternal en educación, era decir que en este país la elección real se confina a unos pocos privilegiados capaces de afrontar los suculentos gastos de las escuelas privadas. Aunque tal vez le hiciera muy poca justicia a las diferencias entre las escuelas religiosas y las más seculares dentro del sistema de Estado —y aunque descuidando el número de aquellos que pueden afrontar tales gastos, pero prefieren gastar su dinero de otra manera, ciertamente subestimaban el tamaño de dicha minoría—, esta objeción era todavía sustancialmente correcta en lo que decía. Lo que estaba completamente mal, y para cualquier amante de la libertad completamente inaceptable, eran las sugerencias suplementarias: que las libertades pueden ser de valor solamente para aquellos que están capacitados y decididos a hacer uso directo de ellas, y que a ninguno se le debe permitir hacer algo que no todos pueden o quieren hacer.

Pero ahora radicales que creen en el mercado, asociados al Institute of Economic Affairs, están introduciendo la idea de *vouchers* educacionales.[14] Esto promete una vasta extensión de la genuina elección familiar, ya sea solamente dentro del sector estatal, o tanto dentro como fuera de él. La respuesta estándar de la rígida Izquierda Autoritaria y de sus aliados atrincherados en la burocracia educacional a esta idea liberalizadora realista es protestar. Primero, ya que un número importante de padres —y, especialmente, padres trabajadores— son ignorantes e indiferentes; tal sistema, incluso si estuviese, como sus precursores Americanos, confinado al sector público, estaría destinado a producir desigualdades como las que existen entre sistemas resumidero y de amplia extensión de calidad. Y segundo, que (ya que sabemos que la proposición anterior es verdadera), no debe de ninguna manera estar sujeta al examen experimental que podría mostrar que un sistema de *vouchers* tiende, tanto a elevar el estándar educacional como a complacer al público. Así, cuando un editorial del *Daily Telegraph* propugnaba justo tal experimento, el Secretario del partido Laborista escribió:

[14] La sugerencia original que seguramente habría ganado el inmediato respaldo de J. S. Mill, vino de Milton Friedman. Pero parece haber sido desarrollado para un contexto británico, primero en A. T. Peacock y J. Wiseman, *Education For Democrats* (1964). Compárese: E. G. West, *Economics, Education and the Politician* (1968), *Choice in Welfare* (1970), y A. Maynard, *Experiment with Choice in Education* (1975)

> "Deberíamos preocuparnos menos de la "elección paterna"... El sistema de *vouchers,* que usted dice ofrece libertad de elección a los padres, solamente puede operar a expensas de negar a los niños la igualdad de oportunidades que deben gozar en una sociedad civilizada. Bajo este sistema tendremos muy pronto buenas escuelas, repletas con los niños afortunados de padres cuidadosos y competentes junto con niños desposeídos de hogares desventajados languideciendo en escuelas declinantes".[15]

A eso quiero responder que esto no es, parece, lo que ocurre actualmente en las escuelas de Estados Unidos, que operan con un sistema de *vouchers;* que en Gran Bretaña tenemos ya demasiadas escuelas declinantes; que bajo un sistema de *vouchers,* ejemplos singulares, tal como el de la Escuela William Tyndale serían identificados, y podrían ser reformados con mayor rapidez; y, finalmente, que las arrogantes, y —en el sentido corriente puramente abusiva— elitistas sugerencias de indiferencia de la clase trabajadora, son groseramente injustas para todos esos padres, obviamente obreros, que durante el *affair* Tyndale protestaron públicamente y aparecieron en la televisión. Sin embargo, mi razón principal para hacer esa cita es para mostrar que los dos ideales que he descrito tienen que ser indudablemente incompatibles. Porque las personas, de hecho, son desde el comienzo incorregiblemente diferentes. Así, allí donde se les permite escoger, su elección no será siempre en el mismo sentido y dichas diferencias no pueden sino producir, en algunas dimensiones, desigualdades.

¿Igualdad Absoluta?

La tercera clase de igualdad es la de ingresos o resultados. Este ideal necesita ser considerado bajo la luz de una distinción más aguda, desarrollada por Rousseau en el segundo párrafo de su Disertación *On the Origin and Foundation of the Inequality of Mankind* (1755). Por una parte, dice Rousseau, existe la desigualdad "que llamo natural o física, porque está establecida por la naturaleza, y consiste en una diferencia de edad, salud, fortaleza corporal, y cualidades de la mente y del alma". Por la otra, existe lo que hoy día se llamaría desigualdad social que "depende de una suerte de convención y

[15] 25 de noviembre de 1975: la burla cita el original.

se establece, o al menos se autoriza, por el consentimiento de los hombres". Muchos ingenieros contemporáneos de la igualdad se concentran sobre lo social, mientras prestan atención ocasional y periférica a esquemas para compensar socialmente por ventajas y desventajas cualquiera desigualdad natural que sean capaces de admitir. Pero Christopher Jencks está claramente correcto en su protesta:

> "Para un igualitario cabal... la desigualdad que proviene de la biología debe ser tan repulsiva como la que proviene de una temprana socialización".[16]

Aunque esta tercera idea de igualdad es hoy día apreciada ampliamente, y lo es, quizás, especialmente entre intelectuales políticos,[17] es difícil encontrar cualquier declaración de principio en la cual posibles diferencias humanas sean o no condenadas como desigualdades —e incluso de por qué las desigualdades, como tales, son supuestas perversas. Es también cierto que aquellos que sobre esta base urgen, en particular, reducir (ciertas) diferencias de riquezas e ingresos, raramente quieren promover una igualdad absoluta al respecto. Bernard Shaw fue, más bien, una excepción entre los socialistas en respaldar una estricta igualdad de ingresos. Sin embargo permaneció, por completo típico, en su rechazo inflexible a establecer un valioso ejemplo personal renunciando a su propio y muy sustancial excedente, por sobre el promedio, que desde su perspectiva era muy injusto. Pero no debemos dejarnos engañar por ninguna de estas dos observaciones, concluyendo que la igualdad de ingresos no es considerada como un valor; que no está siendo aceptada como un bien en sí misma, un bien no sólo como un medio sino como un fin.

Ciertamente hay aquellos para los cuales las medidas igualitarias son solamente medios para otros fines. En su fuerte exposición sobre *Utilitarian Ethics* Anthony Quinton. por ejemplo, señala:

> "En muchas circunstancias imaginables la distribución de cien naranjas entre cien personas que producirán la utilidad más amplia es aquella en la cual cada persona recibe sólo una... [porque] como la mayor parte de los objetos deseados, las

[16] Christopher Jenks, *Inequality* (1972), p. 73.

[17] Sobre "igualdad y justicia social" como ideología de esta Nueva Clase, véase Robert Nisbet, "The Fatal Ambivalence", en *Encounter*, diciembre de 1976; compárese mi "Equality of Justice" en P. A. French (ed). *Studies in Ethical Theory.*

naranjas se encuentran sujetas a la ley de utilidad marginal decreciente".[18]

La Etica Utilitaria

Aquellos para quienes la igualdad es así un medio para el fin utilitario no tienen inhibiciones para aceptar incentivos desigualitarios que tiendan a maximizar no precisamente el mínimo, sino el bienestar general. Pero igualmente es cierto que hay ahora muchas otras personas para quienes la igualdad es un bien en sí misma, tal vez, incluso, el bien preeminente o único. Así el 30 de diciembre de 1974 el editorialista del *The Guardian* que, presumiblemente, conoce a sus lectores expresa:

> "La mayoría de nosotros queremos pasar el año 1975 con el menor daño a la igualdad social"

Nuevamente escribiendo como un sustentador del Partido Liberal, A. T. Peacock plantea en primer lugar desechar la consideración recién vista ahora en Quinton, antes de proceder a insistir que el apoyo liberal al impuesto progresivo está basado en "un positivo disgusto de la desigualdad bruta".[19]

Tampoco son hechos que las personas quieran abolir algunas diferencias y no otras, y que, incluso, en esas algunas repudian suficientemente la igualdad absoluta, como para no mostrarse comprometidos con la igualdad como valor. Lo primero muestra que, para ellos, es un valor solamente en ciertos contextos. Pero esta limitación la deja no obstante, como un valor. Lo segundo indica sólo que sus exigencias no son irrevocables, que transacciones con otros valores pueden ser toleradas.

"¿Pueden sociedades urbanas, industriales, burocráticas como las nuestras cumplir con la promesa de igualdad y justicia social... sin sacrificar las libertades que hasta aquí han alcanzado?" Esa fue la atinada pregunta formulada sobre "Igualdad" en una serie de artículos en *New Society* acerca de los valores proclamados en el famoso lema de Repúblicas Francesas sucesivas. Aunque el autor, David Donnison, parece haber estado muy complicado

[18] *Utilitarian Ethics* (1973), pp. 75-6.

[19] Las dos últimas citas son prestadas: la primera de Terry Arthur, *Ninety-Five Percent is Crap* (175), p. 183; y la segunda de F. A. Hayek *The Constitution of Liberty* (1960), p. 518.

para ofrecer más que una simple ilustración del posible conflicto, su conclusión fue franca y correcta: "Esa es la pregunta central".[20]

Donnison es un agradable e importante vocero de la rama del *establishment* socialista del igualitarismo británico. Mano derecha y luego sucesor de Richard Titmuss en la London School of Economics, presidente epónimo del comité Donnison y anteriormente miembro de otros cuerpos que trabajan por un sistema uniforme y universal de educación amplia obligatoria, nombrado para su actual cargo superior Whitehall por un Ministro laborista de Salud y Seguridad Social, ha sido honrado (conjuntamente con Paul Streeten. Michael Young y Alex Ramsay) como uno de los cuatro grandes igualizadores.

> "Independientemente de cualquier influencia que sus escritos puedan haber tenido, esos cuatro deben hasta ahora haber planificado, dirigido o administrado varios miles de millones de dólares, equivalente a los recursos de capital de tres o cuatro países, la mayor parte con el propósito ...de reducir la desigualdad. Son hombres ambiciosos a la cabeza de profesiones fuertemente competitivas... Hasta donde yo sé, cada uno paga sus impuestos, lleva a la casa dos ó tres veces el monto de ingreso familiar promedio... y trabajarían igualmente por una gran cantidad menos si más sociedades iguales lo requirieran".[21]

Incluso los pueblos profanos de Toscana pueden escasamente evitar exclamar "¡qué espléndido!, antes de proceder, cuidadosamente, a hacer la explosiva pregunta. ¿Sobre qué principios básicos proponen esos cuatro hombres justos no entregar su propio y desigual excedente (y debemos presumir, por su propia información, socialmente injusto), hasta, y a menos, que lo hagan forzados por ley?

Al final de su original artículo Donnison afirma que el posible conflicto entre Libertad e Igualdad es "el elemento central". Sin embargo, fue un artículo notable por el hecho de no encontrar la necesidad o el espacio para hacer la distinción que he presentado como fundamental. Donnison tuvo, no obstante, la gracia de comenzar concediendo que el igualitarismo del cual estaba hablando es "confuso"; y sugiriendo de una manera útilmente provocativa, que es "confuso porque sus voceros académicos nunca fueron desafiados

[20] *New Society,* 20 de noviembre de 1975, p. 424.

[21] H. Stretton, *Capitalism, Socialism and the Enviroment 91976),* p. vi.

por una oposición suficientemente fuerte para obligarlos a clarificar sus visiones..." Habiendo así originalmente concluido que la posible incompatibilidad entre Libertad e Igualdad es "el tema central", Donnison prosiguió dos semanas después en las columnas de correspondencias —habiendo sido, tal vez en el intertanto, sacudido por la inhabitual experiencia de enfrentar una oposición académica ruda— a descartar con desprecio a todos los oponentes libertarios:

> "Es una estupidez decirnos que las naciones que tienen
> más de lo uno, necesariamente tienen menos de lo otro".

Supongamos que hablamos de Libertad e Igualdad en alguna organización puramente voluntaria como un kibbutz israelí. O supongamos que se nos presenta un ideal moral privado, cuyos adherentes van a luchar primero por alcanzarlo ellos, y luego recomendarlo a otros a través de ejemplos y argumentos. Entonces ahí podría indudablemente no haber un necesario conflicto. Pero eso no es lo que sucede. Este ideal de "igualdad y justicia social" es en el hecho uno que ha sido abordado, y que se propone siga siendo abordado, primeramente, sino exclusivamente, a través de medidas administrativas y legales más que por conversión individual, y autodisciplina con sus consiguientes sacrificios. Es también en uno de sus aspectos, como yo y otros hemos recientemente argumentado, la ideología de una Nueva Clase de administradores sociales, profesionalmente envuelta en (y personalmente promovida por) la tarea de imponer dicho ideal.

Siendo todo esto así, el verdadero sinsentido es pretender que no existe una necesaria conexión inversa entre igualdad impuesta de resultados y libertades para el ciudadano. Por cierto que tiene que haber compulsión si todos tienen que ser empujados y mantenidos, arriba o abajo, como sea individualmente apropiado para el nivel promedio oficialmente aprobado, cualquiera cosa que pueda ser, lo que está siendo igualado. Nadie sugiere, seguramente, que aquellos "...recursos... valorados en varios miles de millones de dólares" ¿constituyen el ofrecimiento espontáneo realizado voluntariamente por personas que comparten los ideales y ambiciones de los cuatro hombres justos?

Es igualmente obvio que la provisión pública de un piso de bienestar o red de seguridad debe involucrar ciertas restricciones de algunas libertades posibles. Porque tendrá que haber impuestos, que significan exacciones compulsivas, para pagar también por esto. Pero estas exacciones, estas restricciones a la libertad, serán modestas comparadas con aquellas que se necesitan para financiar servicios no selectivos disponibles para todos sin ningún examen de recursos. Una exacción aún mayor se necesitaría para financiar servi-

cios monopólicos, en los cuales la mantención del monopolio como tal, también inevitablemente, implicará restricciones adicionales y diferentes a la libertad. El servicio monopólico uniforme, que no admite ningún elemento de elección de consumo y, por lo tanto, ninguna posibilidad de diversidad, es al mismo tiempo y necesariamente, tanto el más constrictivo de las libertades individuales como el que más congenia con el ideal de igualdad de ingresos.

No es, por lo tanto, un accidente que aquellos que cobijan ideales de esta clase, estén presionando siempre por cada vez mayor (y nunca menor) monopolio del Estado en salud, educación, y servicios de bienestar; como también, por ese motivo, sobre "medios de producción, distribución, intercambio". Ralph Harris y Arthur Seldon, examinando los primeros veinte años del Institute of Economic Affairs,[22] entendieron bien por qué cada sugerencia hecha por sus analistas favoreciendo mayor selectividad y elección en los servicios de bienestar se encontró con una implacable oposición de parte del grupo de Titmuss. Porque, para ellos, la igualdad y no la libertad, o incluso el bienestar, es el nombre del juego.

Es necesario hacer dos observaciones más, especialmente en vista del hecho de que se le supone a una fracción en esta disputa tener toda la compasión y ser completamente desinteresada. Primero, un sistema de bienestar selectivo será casi siempre más barato que uno no selectivo y un sistema de piso estatal, más barato que un monopolio de Estado. Así, si admitimos selectividad y permitimos elección, podemos más fácilmente afrontar la provisión de un piso más alto y extenso. Una permanente oposición a tal selectividad y, aún más a la elección, es por lo tanto posible que sea motivado por algo distinto que una preocupación compasiva por el alivio de las necesidades humanas más urgentes. Segundo, la expansión de sistemas no selectivos y quizás finalmente, servicios monopólicos proveen más oportunidades y mayor promoción para un mayor número de administradores sociales, que luego, fortalecen el poderoso y efectivo grupo de presión para una todavía mayor expansión.

[22] *Not from Benevolence...: 20 Years of Economic Dissent* (1977), Capítulo IV.

¿Quién Igualará a los Igualizadores?

Además de las limitaciones particulares a la libertad que deben estar esencialmente incluidas en todo programa específico de igualización obligatoria —o, en todo caso, en cualquier programa para cualquier cosa compulsiva— existen buenas razones generales para creer que una fuerte, sostenida y extensa política para imponer este ideal, especialmente en esas áreas que suelen ser de mayor preocupación para los subditos pedirán, de hecho, una forma de gobierno altamente autoritaria y ampliamente represiva.

Ya me he referido al caso, sosteniendo que una economía completamente socialista debe ser, en la práctica, incompatible con un régimen político democrático "Occidental", y con aquellas libertades mínimas requeridas para hacer posibles elecciones efectivas. Ahora bien, es precisamente una economía dirigida, centralizada y socialista la que es necesaria para lograr—aunque por sí sola no será suficiente para garantizar— la imposición y mantención de cualquier patrón de distribución aprobado. Esta presuposición socialista de "igualdad y justicia social" aparece muy clara en algunas palabras reveladoras del Presidente de unas recientes series de la BBC sobre *Whatever Happened to Equality?* (palabras pronunciadas algún tiempo antes de su elevación a guía emérito del laborismo). El fue confrontado con:

> "la idea de que el Estado debería determinar la recompensa de cada uno de acuerdo con algún sistema de justicia, y, consecuentemente, debería determinar los precios... esto es la aceptación de la visión de que existe un sistema racional de justicia social que es obligación del Estado imponer".

John Vaizey estuvo de acuerdo sin reservas:

> "Esa es una opinión que adopataré con mucha fuerza. Yo creo que es la manera como uno debe de pensar acerca de la sociedad".[23]

Esta confesión puede compararse con una de las afirmaciones de un muy recomendado estudio sociológico de *Class Inequality and Political Order* (1972). Su autor, Frank Parkin, parece ser uno de esos socialistas honestos y lúcidos que no pretende, o muy poco, estar preocupado tanto de la libertad como de la igualdad. Concluye Parkin:

[23] Publicado en *The Listener* (London) por el 5 de mayo de 1974. p. 566.

> "El igualitarismo parece necesitar un sistema político en el cual el Estado sea capaz de poner en jaque a aquellos grupos sociales y de trabajo que, por virtud de sus habilidades, educación o atributos personales, podrían de otra manera intentar establecer derechos sobre una participación desproporcionada de las recompensas de la sociedad. La más efectiva manera de mantener en jaque a esos grupos es negarles el derecho a organizarse políticamente, o en otras formas, para socavar la igualdad social. Este es presumiblemente el razonamiento que subyace en el argumento Marxista-Leninista de un orden político basado en la dictadura del proletariado..."

Sin embargo, existe una muy notable, y al mismo tiempo muy común, deficiencia en esta conclusión. En ninguna parte en todo su libro parece cruzar por la mente de Parkin que, incluso en la algo improbable circunstancia de que una élite poderosa, no sujeta a crítica e inamovible, resistiera la tentación de apropiarse de prerrequisitos y privilegios masivos para sus propios miembros, aun su poder absoluto sobre, y su control total de, el resto de la sociedad debe, en sí mismo, constituir la mayor de las ofensas posibles a cualquier genuino ideal, ya sea de igualdad personal o incluso igualdad de ingresos.

Por lo tanto, hay una pregunta clave que debe plantearse siempre nuevamente, no sólo a los leninistas, sino también a todos los otros, si bien más blandos "ingenieros del alma", azotes de la igualdad compulsiva. (Los leninistas están después de todo, abiertamente comprometidos con el gobierno absoluto de la vanguardia de élite; y, privadamente al menos, nunca se olvidan de preguntar con Lenin "¿quién/ a quiénes?").

Esta pregunta clave es: "¿Y quién igualará a los igualizadores?" □

ENSAYO

RECONSIDERANDO SERIAMENTE LOS TALENTOS*

Simón Green**

El igualitarismo tradicional creía en un ideal de igualidad de oportunidades. Los filósofos actuales rechazan esta idea, centrándose más bien en el problema de las diferencias innatas de los seres humanos. Conciben un sistema social ordenado no para asegurar una igualdad completa de condición de las personas, sino para disminuir o aumentar el propio bienestar o autoestima en las materias, donde uno es personalmente responsable. Persiguen más bien la igualdad de talentos entre las personas.

Sin embargo, los seres humanos nacen desiguales. ¿Debe intentarse igualar sus condiciones? Una igualdad de talentos, ¿aumentaría o disminuiría la cantidad y calidad de los recursos disponibles en la comunidad para el beneficio general? ¿Constituyen los talentos recursos tranferibles? ¿Pueden transferirse éticamente? ¿Es justo? ¿A qué conduce la igualación artificial de los talentos?

La teoría social igualitaria radical parece no resolver los problemas de desigualdad existentes en las distintas esferas del ser humano.

El autor, junto con tratar el tema de los derechos, señala lo que constituye para él la igualación de los talentos.

* Este artículo corresponde a una investigación realizada por el autor y publicada en *Critical Review, A Journal of Books and Ideas*, Volumen 2, Números 2 y 3 1988. La reproducción y traducción de éste ha sido debidamente autorizada.

** Catedrático de All Souls College, Oxford, es autor de artículos sobre conceptos de igualdad y oportunidad.

El igualitarismo ha comenzado a definirse a sí mismo. Alguna vez apenas más que un mero cliché, vago precepto de que todos los iguales deberían ser tratados por igual, privados de una identificación adecuada de quienes son exactamente esos iguales, y como podrían ser tratados igualmente, ha adquirido hoy una precisión conceptual y un rigor de método que requiere de atención y respeto. El escéptico no puede seguir complaciéndose en la sabiduría consoladora de que los seres humanos nacen desiguales y de que todos los intentos por igualar sus condiciones de vida deben mostrarse eventualmente como quiméricos. Más aún, a través de la sutileza de su exposición contemporánea, especialmente en escritos filosóficos tales como los de G.A. Cohen, Ronald Dworkin, Jon Elster, John Rawls, John E. Roemer y Amartya Sen, la certeza de una técnica distintiva se ha agregado a las atracciones más tradicionales de una generosidad nebulosa.[1]

Estos pensadores evaden ampliamente un igualitarismo milenario, el intento desesperanzado por igualar absoluta e inviolablemente la distribución de los bienes y la estima social entre las personas. Pero no abandonan un igualitarismo que es radical. Por el contrario, rechazan el ideal igualitario liberal tradicional de igualdad de oportunidades como incoherente, en el mejor de los casos, y desigualitario en el peor. Dirigen crítica atención al problema más básico de inequidad: las diferencias innatas entre los seres humanos. Conciben un sistema social ordenado, no para asegurar una completa igualdad de condiciones entre las personas, cualquiera que sean los costos en libertad personal o responsabilidad individual, sino más bien una sociedad en la cual se permite que sólo materias por las que uno es personalmente responsable disminuyan o aumenten nuestro bienestar o estima; una sociedad en la cual la lotería genética de nuestro nacimiento no juega ningún rol en determinar la distribución de bienes y beneficios, y la cual, por ende, compensaría a aquellos que están relativamente incapacitados —no por su

[1] Véase por ejemplo G.A. Cohen, "Nozick on Appropriations", *New Left Review* N° 150 (March/April 1985): 89-107; G. A. Cohén, "Self-Ownership, World-Ownership and Equality, Part II" en Ellen Frankel Paul, Fred D. Miller, Jeffrey Paul and John Ahrens, eds., *Marxism and Liberalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), 77-96; Ronald Dworkin, "What is Equality?", parte dos, en *Philosophy and Public Affairs* 10, no.4 (1981): 283-345; Jon Elster, "The Posibility of Rational Politics", *Archives Européennes de Sociologie* 28, No. I (1987): 67-103; John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), esp. 72-75, 102-105, 507-11; John Roemer, "Equality of Talent", *Economics and Philosophy* I, no. I (1985): 151-87; A. K. Sen, "Equality of What?" *Tanner Lectures on Human Values*, no. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 196-220. Estas son simplemente las formulaciones más conocidas y más discutidas. Una lista bibliográfica podría extenderse casi indefinidamente.

propia culpa— por una carencia de "talentos". Proyectan, con el mayor rigor filosófico, métodos tentativos para perseguir un objetivo moralmente razonable: la igualdad de talento entre personas.

Yo afirmaré, sin embargo, que estos métodos fracasen y que su ambición subyacente es incoherente. La distinción entre igualdad de ingresos e igualdad de talento no puede sostenerse; la segunda naufraga en la primera. Más aún, perseguir una igualdad en los talentos disminuirá necesariamente la cantidad y calidad de aquellos recursos disponibles para toda la comunidad y para beneficio de todos. El igualitarismo radical resulta ser, después de todo, igualitarismo milenario y con los mismos desastrosos resultados.

El Problema de Talentos Diferenciales

La igualación de los talentos es una visión utópica, en realidad casi profana. Intenta una resolución amplia de la más antigua forma de cautiverio humano, los caprichos de la suerte, la fuerza de la desgracia. La vida no es solamente (tal vez ni siquiera primeramente) "injusta" porque algunos nacen ricos y otros pobres, sino también porque algunos nacen altos, hermosos, sanos y talentosos, y otros (la gran mayoría) no. La igualación de los talentos constituye un método para lidiar con el impacto ético de esa injusticia.

El método es necesariamente aproximado. La teoría social igualitaria radical no proporciona aún los medios para hacer del enfermo un sano, del pequeño un alto o del sin talento un dotado. Tampoco logra, por lo general, negar o oscurecer el hecho de que los pequeños son pequeños, los enfermos, enfermos o los sin talento sin talento, aunque existen algunos gestos ocasionales sin destino en esta dirección.[2] La fuerza del igualitarismo radical —como la de todo pesamiento igualitario— surge no de una negación fatua de lo obvio, sino de consideraciones de las implicaciones morales de lo dado y, particularmente, de la crítica de interpretaciones morales convencionales de ese estado de cosas. Los igualitarios observan sólo que, con cualquier forma razonable de entender el concepto de responsabilidad, los pequeños no son responsables del hecho de que sean pequeños, los enfermos de ser enfermos,

[2] Especialmente, la reacción a los estudios empíricos de diferencias de grupos y diferencias individual en C. I., destacándose los insultos dirigidos al trabajo de Arthur Jensen y Richard Hermstein. Para una discusión iluminadora de los problemas que despertó esta forma de "escepticismo" véase Edward Shils, "The Legitimacy of Social Inquiry" en Edward Shils, *The Calling ofSociology and Other Essays on the Pursuit of Learning,* The Selected Papers of Edward Shils, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 465-98.

los sin talento de no ser talentosos. Con el mismo argumento, los afortunados no pueden pensar en merecer la buena fortuna de ser altos, sanos o talentosos. Estos atributos son regalos de los dioses, productos de una dotación innata y natural de suerte, o ambos. Son moralmente arbitrarios. No pueden ser la base de un merecimiento individual. Por lo tanto, no pueden ser la base para la justa asignación de bienes y obligaciones.

Todo esto ha llegado a ser virtualmente trivial en la literatura filosófica. Pero las implicaciones de dichos argumentos, si se llevan hasta su fin lógico, hacen de las exigencias morales sobre la libertad de los individuos para actuar e intercambiar algo que puede parecer, al menos intuitivamente, repugnante. Es esta conclusión repugnante *prima facie* que la teoría del igualitarismo radical trata de presentar no simplemente como creíble, sino atractiva. Lo hace así por medio de la teoría de la igualación de los talentos.

Considérense los recursos disponibles para cualquiera persona en cualquier tiempo. Para los propósitos estrictamente analíticos, dichos recursos pueden clasificarse como transferibles o como intransferibles. Los primeros son aquellos recursos poseídos contingentemente por un individuo A que pueden, tanto razonable como éticamente, ser transferidos desde él al individuo B, si surgiese la necesidad o la inclinación. Los recursos intransferibles no pueden ser transferidos. Ellos constituyen atributos de una persona que sólo podrían ser transferidos de esa persona a otra por medios inconcebibles o no éticos, o ambos. Tales recursos son los "talentos" individuales. Es importante notar la distinción entre esta definición y el uso común. Tendemos a concebir los talentos como dones especiales de las personas peculiares para realizar ciertas acciones en forma más efectiva, o más estéticamente placenteras, que otros individuos. Pero un "talento" no necesita ser más que un atributo de una persona públicamente revelado a otras. En este sentido, un enano de circo es "talentoso". Posee, en su propia persona, recursos que no pueden plausible ni éticamente serme transferidos a mí que soy una persona por sobre el promedio, pero tampoco especialmente alto. Si me parara en un circo nadie se impresionaría por mi estatura, ni estaría dispuesto a pagar por el privilegio de observarme. Aunque el criterio del sentido común considere a un concertista en piano como "talentoso", y a un enano de circo simplemente una curiosidad, analíticamente ambos poseen recursos intransferibles. Ambos tienen "talentos".

Cada ser humano es dueño de recursos innatos, hereditarios, intransferibles. El sentido común y la medición cuidadosa nos dicen que poseemos cantidades y calidades muy desiguales de cualquier atributo que podría posiblemente, definirse como talento o recurso intransferible. El igualitarismo radical es una teoría sobre justicia distributiva que intenta sortear éticamente

con ese factor genético. Evita literalmente cualquier intento, ya sea utópico o simplemente repugnante, para igualar los recursos disponibles para cada persona en una comunidad política, homogeneizando los atributos corporales y mentales a disposición de cada cual.[3] Busca llevar a efecto solamente aquella "igualización de talentos" artificial que resulte de una redistribución igualitaria de los frutos del talento, esto es, esboza los medios para administrar una reasignación de aquellos productos del talento productivo e intransferible tal, que su impacto en el bienestar humano sea igual entre todos los hombres.

La Mecánica de la Redistribución

Supongamos, aunque sólo con el proposito de un análisis, que existe un mecanismo fiscal para la redistribución de los frutos del talento. Este mecanismo reasigna recursos transferibles de manera que la productividad total de talentos intransferibles sea igualmente distribuido entre todos. ¿Debería este mecanismo ser empleado por una sociedad justa? ¿Violaría algún derecho de algunas o de todas las personas? ¿Importarían estas violaciones, o podrían ser canceladas por o incorporadas en otros derechos que poseen los agentes morales?

Un igualitario radical puede responder a esta pregunta en forma bastante inequívoca. Una sociedad justa emplearía este mecanismo distributivo al límite de su capacidad, debido al derecho fundamental de todas las personas a la igualdad. Una sociedad justa emplearía este mecanismo para ese propósito aun contra los deseos de la mayoría de las personas en dicha sociedad.[4] Utilizaría ese mecanismo incluso si el resultado fuese reducir el nivel general de bienestar en esa sociedad, en la medida que la disminución del bienestar total se compense por una correspondiente igualación del bienestar entre las personas.[5] Estas son, al menos intuitivamente, importantes exigencias morales. ¿Cómo pueden los radicales igualitarios estar tan seguros de su justicia?

[3] Se hace esta sugerencia en Anthony Flew, *The Politics of Procrustes* (London: Temple Smith, 1981), esp. 97-110. Pero véase Rawls, *A Theory of Justice,* 102, para el significado *ético* de "igualización de talentos".

[4] Ningún teórico igualitario considera la simple pregunta: ¿Qué sucede si la mayoría de los ciudadanos incluyendo una mayoría de los desvalidos, no quisieran la igualdad en una comunidad política?

[5] Véase Roemer, "Equality of Talent", 179 n: "Seguramente deben hacerse muchas conciliaciones para implementar cualquier política de justicia relativa a los

La exigencia moral del igualitarismo es poderosa. Sostiene que el derecho más fundamental de los seres humanos (probablemente el único derecho fundamental que poseen) es el derecho a la igualdad. Este derecho se desprende de la humanidad común. Todos los seres humanos tienen derecho al respeto de otros seres humanos, como seres humanos; todos los iguales deben ser tratados en forma igual. El derecho de igual respeto, y respeto como un igual, sugiere que todos los seres humanos tienen un derecho, al menos *a priori,* a ser tratados como iguales en la distribución de aquellos recursos que existen en cualquier sociedad para servir al bienestar humano.

Distribuir recursos entre los individuos para tratarlos como iguales, no es distribuir recursos entre ellos en cantidades iguales; lejos de eso. Algunos individuos pueden ser desventajados o pobres de alguna manera, y requerir mayores cantidades y diferentes calidades de recursos transferibles con el objeto de que puedan ser tratados propiamente como iguales. Desviaciones de una igualdad cuantitativa de distribución entre personas reales pueden extenderse casi infinitamente. Sin embargo, el principio permanece. Los igualitarios radicales simplemente señalan que una de las dificultades más importantes en administrar el igualitarismo, es el hecho de las diferencias humanas innatas. Por lo tanto, las diferencias humanas innatas deben tratarse como un problema moral. Algunos mecanismos deben establecerse para efectuar una réplica artificial o ficticia de la transferencia de los "talentos" (es decir, recursos intransferibles) del sobreprivilegiado innato al innato desvalido, de modo que exista una igualación de recursos intransferibles entre las personas.

Supongamos que para estos propósitos existe un mecanismo. Este ha transferido "talento" de una persona a otra. ¿Es esto justo? El igualitario radical insistirá que lo es, porque el privilegiado no tiene ningún derecho a privilegios, y porque los menos privilegiados no merecen ser desprovistos de ellos. Dado que la desigualdad de privilegios no refleja justicia debe, si es posible, ser rectificada. Con la "igualación de los talentos" se hace justicia.

Pero se ha hecho justicia, se puede pensar, a un costo muy alto. A aquellos de talento se les niegan sus talentos; con mayor precisión, se les han negado los frutos de sus talentos, o al menos algunos de esos frutos. Sus

problemas de revelación e incentivo". O véase Elster, "The Possibility of Rational Politics", 96n78: "Cualquiera teoría de la justicia debe tomar en cuenta la necesidad de pagar más cuando sea necesario para descubrir el trabajo socialmente útil". Es interesante notar que estas desechadas observaciones ocurren frecuentemente en las notas al pie de artículos acerca de teoría igualitaria, como si fueran calificaciones menores. Ellas son el problema, o más bien, el problema comienza con la realización que encarna. Aun más, quién va a decidir ¿cuál es el trabajo "socialmente útil" y cuándo es necesario"?

derechos a poseer esos talentos han sido repudiados y los frutos de los talentos de todos han sido redistribuidos de tal manera que todos se benefician igualmente de esos talentos. La propiedad personal se ha reemplazado por la propiedad mundial. Cada cual ha dado de acuerdo a sus habilidades y recibido sin considerarlas. Pero algunos, tal vez muchos individuos en una comunidad política dada, no se sentirán necesariamente orgullosos de, o tratados justamente por, ese hecho. ¿Por qué?

La intuición sugiere que si hay algo que uno puede considerar justamente como propio, tener el absoluto derecho de posesión sobre ello, es uno mismo; esto es, ser dueño de sus propias facultades y de lo que puede honesta y justamente producir a través de ellas o por intercambio de sus productos en un mercado justo.[6] La teoría igualitaria debe repudiar este derecho y efectivamente lo hace.

El Igualitarismo y la Negación de la Responsabilidad Individual

Considérese el estado ético de los talentos. ¿En qué sentido, además de la imposibilidad de transferencia física, difieren éstos de los recursos transferibles?

Son internos, antes que externos, pero ése es un hecho puramente contingente. En términos de exclusividad, divisibilidad y posibilidad de intercambio no difieren, en algún sentido seguro analítico, de los recursos externos. Si esto es cierto, entonces, su estado moral no puede diferir de aquel de los recursos externos. ¿No es acaso la habilidad para pintar más que un simple recurso a disposición del pintor para asegurar otros bienes a través del intercambio libre a precios ventajosos, de modo de incrementar su bienestar mundano? ¿No es acaso una parte indivisible de lo que es para él ser la persona que es? Muy probablemente lo es. Pero esta verdad, si lo es, no ofrece ninguna dificultad a un radical igualitario. Es perfectamente legítimo distinguir entre un talento como esencial a la responsabilidad y un talento como recurso a disposición de agentes libres. En el caso del pintor, la distinción se hace muy fácil. Impedirle a un pintor que pinte es negarle la posibilidad de autoexpresión. Pero negarle la libertad meramente para vender sus pinturas en un

[6] Para una discusión notablemente equilibrada de la situación moral de los bienes naturales, véase Robert Nozick, *Anarchv, State and Utopia* (Oxford: Basil Blackwell, 1974), 213-27.

mercado libre por el mayor precio que pueda conseguir, o negarle la libertad de quedarse con el ingreso total de esa venta para sí mismo (esto es, el derecho a la propiedad de los frutos de su propio talento, su propia propiedad) no es negarle la posibilidad de autoexpresión, a no ser que la negación de la propiedad individual se defina a sí misma como una limitación de la autoexpresión. Es difícil ver cómo esta fusión de términos pueda hacerse en forma razonable.

La autopropiedad no es un problema de individualidad esencial o autoexpresión. Es un derecho auténtico a un mandato desigual sobre los frutos de un don innato. Negar la autopropiedad es afirmar que lo innato o naturalmente legado a una persona no puede ser digno de dicha persona. Los talentos, concebidos no como elementos esenciales de las personalidades individuales, sino como recursos intransferibles poseídos por los individuos, son dones naturales inmerecidos. Los individuos no merecen tales dones porque no se lo han ganado; no son el producto del esfuerzo, de la virtud, o de la dignidad moral de aquellos que los poseen. Son privilegios, gratuitamente otorgados. Más importante todavía, son privilegios desigualmente distribuidos, y la desigualdad de dicha distribución es un causa fundamental e incorregible de la injusticia de la distribución subsecuente de recursos y bienestar entre las personas en una comunidad política.

Indudablemente este juicio ofende el sentido común. Los talentos no llegan simplemente al mundo completamente desarrollados. Los individuos deben nutrir sus habilidades. Este alimento es el producto de su propio esfuerzo y sacrificio y de la educación u otras oportunidades que les son proporcionadas por otros individuos o grupos de individuos. El balance del esfuerzo individual y la asignación social varía entre los casos. Es raro el caso en que ni el esfuerzo ni las oportunidades están presentes en el desarrollo de cualquier talento determinado en cualquier persona talentosa.

Sin embargo, puede que ellos no estén presentes. El enano del circo no necesita realizar ningún esfuerzo para obtener los frutos de su "talento", y la sociedad no necesita proveerlo de educación para la nutrición de su talento. Es, por lo tanto, posible distinguir, al menos para propósitos analíticos, entre esas acciones humanas que son el producto del "esfuerzo" y aquellas que son el resultado de un don innato.[7] Es posible distinguir también analíticamente entre esas acciones que son meramente "capacidades", esto es, hasta cierto punto el resultado de la educación proporcionada a un individuo y, por lo

[7] Para una distinción entre "ambición" y "talento" o "esfuerzo" y "habilidad" véase Dworkin, "Equality of Tesources". 304-306, 313-14.

tanto, hasta cierto punto reflejo de medidas sociales, y aquellas acciones que son el producto de "talentos".[8] Estas distinciones se hacen ampliamente.

La teoría radical igualitaria afirma que aquellas acciones que pueden ser analíticamente distinguibles de las que requieren de esfuerzo o provisión de recursos educacionales, son el resultado de "talentos", los que son moralmente arbitrarios. La desigual distribución de dichos talentos entre la población es gratuita. Esto, porque los frutos de dichos talentos no son legítima posesión de ningún individuo, ya que nadie puede considerar haberlos ganado. El igualitarismo busca distribuir estos frutos igualitariamente entre todas las personas siguiendo el principio de igualdad de respeto.

¿Son los Talentos Moralmente Arbitrarios?

Asumir esta teoría es hoy un hábito. ¿No es esto algo completamente admirable? Despreocupémonos totalmente del problema de la interferencia en la libertad personal que ella inevitablemente exigiría. Aceptemos la similitud ética de lo interno y lo externo, de los recursos intransferibles y transferibles. Un talento es, en este caso, muy parecido a un campo de petróleo. Es un recurso que puede descubrirse y puede explotarse, ya sea para un individuo o para el bienestar común. Hay muchas razones para preferir que sea utilizado para el bien de todos. Ni la contingencia de ser dueño particular de un pedazo de tierra en el cual encuentra petróleo, ni la alegre buena fortuna de encontrar petróleo en un lugar antes que en otro, establece el derecho de uno a ganar a expensas de otros. El mismo argumento, se afirma, vale para los talentos humanos. La mera contingencia de la posesión particular por una persona, en un determinado momento, no establece un derecho de propiedad y beneficio de esa posesión con exclusión de otros.

El argumento, a primera vista, parece coherente y persuasivo. Pero se sostiene en bases muy tambaleantes, tal como la noción de que algunos talentos humanos deben ser simplemente regalos, donados gratuitamente a algunas personas. No importa cuán duro sea el esfuerzo con que algunos individuos tratan de realizar una cierta acción, no importa cuánto autosacrificio requieran en su ejecución, no importan las virtudes que demuestren en su consecución, no serán capaces de llevarla a cabo. Sin embargo, otros sí lo serán de realizar dicha acción con un mínimo de sacrificio personal y un gasto insignificante de esfuerzo individual. Es la comprensión intuitiva de esta

[8] Para esta distinción véase A. K. Sen, *On Economic Inequality*, 4th ed. (Delhi: Oxford University Press, 1985), 103-104.

verdad empírica lo que hace razonable la distinción entre talento y esfuerzo, o entre talento o alguna otra virtud individual, y permite a los radicales igualitarios hablar acerca de la distribución moralmente arbitraria del "talento".

Pero esta distinción no es tan segura como parece. No sólo existe el problema de la necesariamente incompleta e imperfecta aplicación de modelos analíticos a realidades contigentes complejas, la dificultad de distinguir en concreto entre "talento" moralmente arbitrario y su moralmente valioso "desarrollo", o entre el don y la ambición de cultivarlo. Este problema se percibe ampliamente, incluso en la literatura igualitaria.[9] La intuición crea una distinción entre esas acciones humanas que son el producto de la virtud humana y aquellas que no lo son, porque mantiene la idea que las primeras son objetos de merecimiento y las últimas no, y por eso las primeras deberían ser objetos de recompensa, mientras que las últimas no.[10]

¿Pero no podría la habilidad para hacer un esfuerzo, ser también un don innato; un producto moralmente arbitrario de la suerte genética?[11] Si así fuese, el radical igualitario carece de base para distinguir entre la habilidad para hacer un esfuerzo, o la capacidad para trabajar duro, y la clase de "talentos" moralmente arbitrarios, ya discutidos. Efectivamente, toda virtud asociada comúnmente con la actividad humana —esfuerzo, sacrificio, perseverancia, etc.— puede reducirse en un cierto nivel de explicación, a un determinismo, ya sea genético o social.[12] Este es un problema que ha penado a la teoría legal y criminal (generalmente confrontada con dificultades acerca de la ausencia de virtud en acciones humanas dadas) por largo tiempo. El concepto de irresponsabilidad es bien conocido. Una teoría del castigo por actos ilícitos, aun si no puede sostener completamente un argumento para una adecuada retribución por una falta moral libremente emprendida, puede echar

[9] Para las dificultades, de hecho dificultades intratables conectadas con hacer estas distinciones, véase Dworkin, "Equality of Resources", 313-14.

[10] Sobre premios al esfuerzo, véase el ejemplo de Dworkin en "Equality of Resources", 304-307. Véase también los comentarios de Charles Fried, "Distributive Justice", *Social Philosophy and Policy I*, no. I (Otoño 1983): 45-59.

[11] Se trata este punto en Elster, "The Possibility of Rational Politics", 96: ¿Cómo puede uno defender la opinión de que un bajo nivel de ambición no es también el producto de una suerte social o genética"?, esto es, la flojera puede no ser la falta del individuo, luego no debe ser culpado o castigado como resultado de ella.

[12] Véase Rawls, *A Theory of Justice*, 74: "Incluso la voluntad de realizar un esfuerzo, de tratar y así ser merecedor en el sentido ordinario es en sí mismo dependiente de una familia feliz y circunstancias sociales". Por lo tanto, es también no un objeto de mérito individual, estableciendo merecimiento, digno de premio.

mano de una teoría utilitaria tanto de retribución como de ejemplo.[13] ¿Pero qué sucede con la responsabilidad por un acierto moral?

La distinciones del radical igualitario son demasiado falsas. Intentan asumir constantemente el problema filosófico real de la responsabilidad humana por las acciones humanas bajo el pretexto de una distinción intuitiva entre acciones moralmente arbitrarias y moralmente no arbitrarias, lo que es en sí mismo filosóficamente arbitrario.

Considérese el famoso ejemplo de Dworkin. En una isla desértica imaginaria un número de inmigrantes (adultos) llegan a tierra, tal vez debido a una naufragio. Establecen, notablemente tal vez, un orden social justo, dividiendo los recursos de la isla igualmente entre ellos, de acuerdo a sus diferentes gustos, a través de un remate "justo". Se supone que los talentos de cada persona son iguales. Cada persona es libre de emplear su igual participación en los recursos como lo desee. Pero la igualdad de los recursos, el proyectado fin de la justicia, será mantenido entre los individuos por medio de un "examen de envidia", de manera que si fuese posible para cualquier persona envidiar la suma total de bienes de otra persona, habría un elemento *prima fácil* para una redistribución. ¿Está todo necesariamente bien en un mundo así?

Supóngase que un inmigrante, Adrián, "escoge recursos y los trabaja con la franca ambición de producir tanto como sea posible de lo que otros valoran; y así al final del año, su provisión total de bienes es mayor que la de cualquier otra persona. Cualquiera de los otros inmigrantes preferirá ahora la provisión de Adrían más que la propia". ¿Reprueba esta distribución el examen de envidia de Dworkin? El insiste en que no. "[Por] hipótesis ninguno [de los otros isleños] habría estado dispuesto a llevar una vida tal, como para producir [los bienes que otros valoran, así]... si vemos la envidia como un problema de recursos a lo largo de toda una vida, e incluimos la ocupación de una persona como parte del conjunto de sus bienes, entonces nadie envidia el conjunto de bienes de Adrián, y no puede decirse que la distribución sea desigual a ese respecto".

Adrián carece de talentos especiales. Simplemente ha trabajado duro y producido lo que otros quieren. Esto ha aumentado los recursos y bienestar de todos, pero no ha hecho, según Dworkin, "desigual" la distribución, porque la mayor provisión de bienes de Adrián es meramente el resultado de perseguir una carrera exitosa, que otros no estaban dispuestos a hacer; y a través de toda una vida, una ocupación individual debe ser considerada como parte de su

[13] La teoría utilitaria de la justicia, responsabilidad y castigo es una materia en sí misma, en la cual no entraré aquí.

conjunto de bienes. Así, todo continúa igual todavía. Pero hay un problema que surge de inmediato. ¿Qué sucede si otro isleño, Bruce, "escoge adquirir tierra para usarla como cancha de tenis", esto es, qué pasa con Bruce si, al contrario de Adrián, tiene gran preferencia por el ocio, y escoge emplear la tierra solamente para su propio bienestar? Continúa Dworkin: "Tomando en cuenta si ha sido puesto en uso una participación equitativa... es correcto que se cargue a su cuenta la cantidad que otros habrían pagado gustosamente si la tierra, en su lugar, se hubiera dedicado a otros propósitos..., esto es, Adrian... [debe] ser capaz de ofrecer un precio por la misma tierra que refleje su intención de trabajar más que jugar en ella y adquirir así cualquiera ganancia que lo impulsaría a tomar esa decisión... En las circunstancias descritas, en las que los talentos son iguales [tal] eficiencia es simplemente equidad, al menos como ésta es concebida bajo igualdad de recursos".[14]

En otras palabras, nuestra simple sociedad igualitaria disfruta un libre mercado en terrenos. Como Adrián intenta trabajar esa tierra más que jugar en ella, estará en condiciones y querrá pagar un precio más alto del que Bruce estaría dispuesto a cancelar. Como los talentos de Adrian y Bruce, como otros recursos, se han igualado, no hay nada injusto al asignar la tierra a Adrián como resultado de su mejor oferta por ella, o acerca del hecho de que puede utilizar la tierra para obtener una recompensa económica por su voluntad de trabajar más duramente que Bruce. En forma similar, ya sea que Bruce deba renunciar al uso de la tierra o pagar un precio que supere al que Adrián ofrece por ella, esto no es más que la carga económica que debe aceptar por su preferencia por el ocio. Esta forma de asignación de recursos del libre mercado no sólo es más eficiente económicamente, sino que satisface el examen de envidia respetando las intenciones —las elecciones responsables— de los individuos con recursos realmente iguales. Por lo tanto, en tal sociedad equidad significa eficiencia económica.

El argumento merece una más larga exposición aunque sólo por la audacia con que traspasa las barreras habituales de la convención conceptual. Pero como un ejemplo de análisis filosófico es bastante inadecuado. Dworkin simplemente asume la legitimidad de su distinción entre aquellos talentos por los cuales los individuos son considerados irresponsables (que son en este caso equitativamente divididos) y aquellas intenciones, ambiciones o acciones por los cuales se considera a los individuos completamente responsables (que son en este caso divididas en forma desigual). La voluntad de Adrián de trabajar duro es, en un cierto nivel, una forma de responsabilidad personal.

[14] Véase Dworkin, "Equality of Resources", para el ejemplo de Adrián y Bruce, esp. 304-307.

Pero uno no puede asumir que no sea también un "talento" —una habilidad para trabajar duro— que se concede en forma innata y de la cual Adrián no es responable y, por lo tanto, no debe ser premiado. Tampoco puede asumirse que este aspecto de responsabilidad individual no sea también el producto de una socialización especial, esto es, que Adrian se haya formado en una familia que le inculcó una ética de trabajo duro, y por lo tanto que esta acción no es solamente, o incluso en gran medida, su responsabilidad.[15] Más aún, la voluntad de Adrián de producir "lo que otros valoran" es otra forma de responsabilidad personal, que puede reducirse en forma bastante razonable a formas de determinación genética o social, por las cuales Adrián no puede exigir crédito.

Más aún, no existe razón alguna para que otros individuos (incluyendo al "flojo" Bruce) puedan no envidiar las habilidades de Adrián para trabajar duro y percibir lo que otros valoran más (¿por poderes de percepción innatos, especiales?). No existen razones por las que otros no pueden envidiar los procesos de socialización que Adrián tuvo el privilegio de gozar, los cuales le inculcaron ya sea una ética de trabajo o una forma "distinta de ver las cosas", de la que aparentemente carecen los otros. No hay tampoco ninguna razón para que otros (incluido Bruce) no puedan envidiar la ocupación de Adrián.

Estas objeciones a alguien hipotético no rechazan el igualitarismo radical. Sugieren simplemente que debe ser algo intuitivamente un poco menos atractivo de lo que sus adherentes quieren sugerir. Toda desigualdad de resultados debe ser sospechosa a los ojos del igualitario radical. Pocos o ninguno sobrevivirá a todas las plausibles interpretaciones de las limitaciones conceptuales posibles a la responsabilidad humana. La división arbitraria de propensiones humanas dentro de una serie de dones moralmente arbitrarios, y otro conjunto de virtudes moralmente no arbitrarias, es justamente eso: arbitrariedad. No tiene bases filosóficas o éticas. El igualitarismo debe tomarse a sí mismo en serio. Debe insistir que todas las personas sean tratadas como iguales aun si, intuitivamente, pudiésemos desear tratarlas como desiguales, porque no poseemos bases filosóficamente seguras en una teoría de responsabilidad para tratarlas como desiguales (al menos de acuerdo con el criterio de

[15] El único ejemplo que ofrece una explicación sociológica para cualquiera de estas categorías de responsabilidad humana en una teoría igualitaria se encuentra en Rawls, *A Theory of justice,* 74. Para una importante crítica de Rawls y, por extensión, a todas las teorías igualitarias de justicia distributiva, véanse dos importantes artículos de James S. Coleman, "Inequality, Sociology and Moral Philosophy", *American Journal ofSociology* 80, no 3. (Noviembre 1974): 739-64 y "Equality of Opportunity and Equality of Results", *Harvard Educational Review* 43, 1. (Invierno 1973): 129-37.

justicia distributiva). El igualitarismo debe repudiar no simplemente la diferenciación ética entre el dotado y el torpe, o entre el sano y el inválido, sino también aquellas diferenciaciones éticas más intuitivamente atractivas que podríamos de otro modo desear hacer entre el esforzado y el ocioso, el ambicioso y el tímido, el intuitivo y el de mente estrecha, el preocupado de los demás y el egoísta. Un mecanismo distributivo que no domine una teoría compleja de responsabilidad individual no puede aspirar más a hacer esas formas de diferenciación ética que lo que puede esperar distinguir entre "dotado" y "no dotado". Tampoco debería tratar. Apunta a la igualdad y solamente a la igualdad. Esa limitación no es necesariamente incorrecta o inmoral, pero tendrá profundas consecuencias, las que deben ser adecuadamente reconocidas.

La consecuencia única más importante es que "el igualitarismo radical" naufraga en el igualitarismo milenario supuestamente rechazado por los radicales. No tiene mucho sentido igualar por "talentos" si todo resulta ser un talento; terminamos simplemente igualando resultados. Pero éste es, de hecho, el caso, debido a la imposibilidad de distinguir entre "recursos" internos, de los cuales uno no es responsable, y cualidades de las cuales sí se es. Al fracasar en considerar seriamente las bases de deseos humanos e impulsos "responsables", el igualitarismo radical falla en desarrollar un teoría convincente de la acción humana. En su lugar se ofrece una distinción arbitraria que es todo lo que yace en el sendero de la igualdad universal de condición. Esto no constituye un avance conceptual.

Los Programas del Radical Igualitario

Una vez reconocido que todas las objeciones morales al igualitarismo milenario se aplican también a la consecución de la igualdad de los talentos, el nuevo "igualitarismo radical" pierde mucho de su atracción intuitiva. Pero incluso aparte de este aspecto, el radicalismo igualitario enfrenta otros más. Especialmente, arriesga un debilitamiento en la revelación, cultivo y utilización de aquel don humano más escurridizo, el talento natural. Por ende, tendrá también un impacto profundamente negativo en la maximización del bienestar humano.

Supongamos que, a pesar de las objeciones filosóficas que podrían ser levantadas contra la sabiduría de su funcionamiento se impusiera un mecanismo igualitario sobre el orden económico y social. ¿Qué forma tomaría este mecanismo? Hasta hoy, dos modelos han sido ofrecidos a nuestra consideración: los modelos de "prima de seguro" e "igual división".

El modelo de prima de seguro de igualdad de talentos, considera que mecanismos fiscales podrían operar si el caso de talentos diferenciales fuese análogo al problema del individuo mental o físicamente minusválido, y si el impacto de imponer tributos fuese similar a la toma de un seguro individual. Concibe una "posición original", desde la cual los individuos no conocen los talentos que tendrán el privilegio de poseer en la vida subsiguiente. Entonces, a partir del conocimiento de las decisiones de políticas de aversión al riesgo que los individuos toman en su vida diaria, tal como ésta es actualmente, establece qué tipo y cantidad de seguro comprarán los individuos en la posición original para protegerse contra la posibilidad de ser "carente de talento" en una sociedad "dominada por el talento". Los principios de este sistema forman la base para un mecanismo fiscal prospectivo, diseñado para eliminar de la asignación de recursos el impacto moralmente arbitrario de la diferencia de talentos.

El mecanismo de igual división divide los derechos de propiedad sobre todos los bienes, transferibles o intransferibles, de manera que cada persona tenga una "igual participación" en los recursos de la sociedad. Se previene la esclavitud mutua estableciendo lo que se llama una "asignación central" que asegura una participación equitativa en todos los recursos escasos, mientras promueve que los individuos, que son considerados responsables por sus preferencias, aunque no por su habilidad para satisfacerlas, paguen el verdadero costo social requerido para ello. La sociedad original garantiza a todos una igual dotación de recursos, pero subsecuentemente cada cual debe aceptar el verdadero costo social de sus demandas, medidas por su valor a precios de mercado.[16]

La ingenuidad de estas ideas está muy probada. No es necesario examinar aquí los detalles de su maquinaria. Es quizás significativo notar que la distinción entre atributos humanos moralmente no arbitrarios y moralmente arbitrarios es de hecho, escasamente realizada en la operación de estos modelos.[17] Pero es más importante estar consciente de los supuestos operacionales que deben hacerse si el mecanismo va a afectar una igualización significativa de talento entre las personas. Roemer es refrescantemente candido acerca de

[16] El modelo de "división igualitaria" puede encontrarse en Roemer, "Equality of Talent", 169-70. El modelo de "prima de riesgo" puede encontrarse en Dworkin "Equality of Resources", 314-26. Una comparación entre ambas se ofrece en Roemer, "Equality of Talent", 172-74.

[17] Si acaso esta laguna realmente importa o no, por cierto, está estrictamente subordinada a la prioritaria pregunta ética de si existe una diferencia moral entre "esfuerzo" y "talento", o "ambición" y "dotación", y esta respuesta está en sí misma subordinada a una teoría de la responsabilidad individual.

esas presunciones: primero, el planificador central debe estar seguro que las preferencias individuales pueden definirse bien, y que los individuos han definido correctamente sus funciones de utilidad. Segundo, él o ella deben conocer precisamente la cantidad y calidad de recursos inalienables (o intransferibles) diferencialmente poseídos por los individuos, ya sea en el estado de la naturaleza o en el estado preigualitario de la sociedad. Tercero, no deben existir dificultades significativas en persuadir o inducir a los individuos (por medios diferentes a las recompensas a los talentosos) para confesar cualquier recurso intransferible que posean, y de revelar esos activos no simplemente como items de información abstracta, sino como recursos productivos para el bienestar común.[18]

El Problema de la Revelación

Estas suposiciones evitan hábilmente, verdaderamente disimulan, lo que podría ser llamado problemas de transformación igualitaria. Los resultados del más elegante ejercicio de ignorar ese problema pueden encontrarse en Roemer.[19] Supongamos ahora que el problema no puede ignorarse.

Considérese el problema de revelación. Consiste simplemente en que los individuos no revelarán sus talentos a no ser que se les ofrezcan incentivos económicos (u otros) con el objeto de que lo hagan. Obsérvense las propiedades estructurales de esta objeción para el igualitarismo radical. Este imagina un mundo poblado por individuos conscientes de la naturaleza y extensión de sus propios talentos, pero que se niegan a revelarlos a un planificador central (o a una burocracia), debido a la negativa del planificador de ofrecer gratificaciones diferenciales a talentos diferentemente valorados.

Este problema ha sido impugnado ampliamente por los teóricos igualitarios. Se ha dicho que las personas no pueden simplemente desechar sus talentos porque se ha reducido su precio. Sus talentos continuarán existiendo, les guste o no. Se llega a la conclusión, que todo el tema de los incentivos

[18] Para las "suposiciones simplificadas" de Roemer, véase Roemer, "Equality of Talent", 155. Su razonamiento para legitimar esas suposiciones es iluminador: "Yo quiero estudiar las teorías de la igualdad independientemente de los problemas de implementación. El propósito es presentar un mejor primer estándar ético de igualitarismo". Cualquiera sea el estado ético de esta forma de razonamiento abstracto, es un muy buen ejemplo del rechazo de tomar la naturaleza precaria de los talentos seriamente.

[19] Los resultados de Roemer pueden encontrarse en Roemer, "Equality of Talent", 159-74.

es muy problemático.[20] El enano del circo no puede dejar de ser pequeño porque sus "premios al talento" han sido redistribuidos. El músico virtuoso no puede dejar de ser musicalmente talentoso sólo porque su dominio sobre renta económica ha sido debilitado.

Estos ejemplos no resuelven ni disuelven el problema. Que otras personas puedan tener conocimiento directo del "hecho" de que un individuo posee talento no constituye, en ningún sentido importante, en sí mismo una revelación de ese talento. Característicamente estos "recursos" comparten algunas de las propiedades de nuevas invenciones técnicas; pero sus cualidades específicas no se agotan por esa comparación. No son meros Ítems de tecnología o bits de información privada que pueden abstenerse de la mirada del público. Son, característicamente, los productores de hábiles acciones continuamente ejecutadas y libremente deseadas. Estas acciones pueden cesar en cualquier momento. Si realmente cesan, entonces el talento, para todos los propósitos sociológicos relevantes no se revelará. Es perfectamente posible para un talento particular ser ampliamente conocido pero no revelado y, desde el punto de vista del bienestar social, no existente. El talento de la cirugía, por ejemplo, consiste en una compleja mezcla de destreza intelectual y física. "X" es un cirujano. Todos "sabemos" que él tiene esa habilidad, ya sea por experiencia directa o indirecta. Pero a menos que él quiera realizar hábiles operaciones en forma continuada, su pericia como cirujano no se revela, no se utiliza, e incluso puede hasta desvanecerse.

Ahora imagínense un planificador social comprometido con la igualdad de talentos. Tal compromiso le impide expresamente, o permitir a cualquiera otra agencia, premiar al talento diferenciado. ¿Qué sucede si el talento quirúrgico de X también le permite ser un buen mecanógrafo? Si X se muestra indiferente entre la ejecución de sus habilidades quirúrgica y mecanográfica, y si ni una ni la otra le proporciona mayor acceso a los recursos de la sociedad —económico, social o cualquier otro— porque el planificador no quiere asignar a X ningún otro recurso, más que lo que representaría una "igualdad de talentos", entonces el interés propio de X no tiene ningún incentivo para revelar su talento para la cirugía. Falto de coerción física o psicológica, su talento constituirá una pérdida para el planificador y el bienestar de la sociedad.

En la medida que un agente actúe guiado por el interés propio y posea habilidades de valor, si no se ofrecen incentivos que las revelen, la capacidad del planificador social para maximizar el bienestar social se restringe severa-

[20] Véase Sen, *On Economic Equality,* 103-104.

mente. El macabro juego de "escondidas" hábiles entre el agente guiado por interés propio y el planificador social, puede llegar a niveles ridiculos y repugnantes. Pero nótese una propiedad excepcionalmente importante de este juego. No es análogo al problema del bien entendido *"moral hazard"*, con el que uno se encuentra frecuentemente. El *moral hazard* supone, por lo menos, una cierta comunidad de intereses entre dos agentes para la revelación de información o ejecución de ciertas acciones a pesar de la asimetría de información entre ellos que le otorgará a un agente, en el estado de naturaleza, una clara ventaja negociadora sobre el otro. Pero nuestro caso no supone ninguna comunidad de intereses. Supone que el agente guiado por interés propio jamás tendrá causa alguna que no sea ser engañoso y no cooperador con el planificador, llagando a extremos tales como la remoción de sí mismo y su talento de todo contacto con el planificador (esto es, ya sea emigrando del país radicalmente igualitario, o participando en una economía informal lejos del alcance del planificador).

Este grotesco escenario puede advertirse por los medios más simples, medios de lo que no dispone el igualitario radical. Gratificaciones, económicas y materiales o sociales y de status, al talento deben satisfacer suficientemente las ambiciones y deseos de talentosos guiados por el interés propio, de forma de inducirlos a revelar y utilizar para el bien común aquellos talentos que manejan en su persona. Este argumento puede ser establecido formalmente: el "problema de la revelación" reducirá fuertemente la utilización de los talentos individuales para el bienestar social, a menos que los poseedores de talento guiados por interés propio tengan derecho a aquellas "recompensas al talento", socialmente necesarias para inducirlos a revelar sus talentos útiles.

El Problema de la Identificación

La revelación de los talentos humanos no es solamente una función de la satisfacción del egoísmo humano. Porque después de todo es demasiado fácil asumir que los individuos, cualesquiera sean sus motivaciones, altruistas o egoístas, realmente conocen la verdadera naturaleza y total extensión de sus talentos. La teoría igualitaria supone esto, pero es ilegítima. No podemos asumir *ex ante,* conocimiento universal, si no podemos asumir *ex ante* desprendimiento. La ignorancia de la adecuada naturaleza y de la extensión total de los distintos talentos que poseen los individuos, es compartido por ellos y el planificador social.

La ignorancia acerca de la cantidad como de la distribución de los recursos internos potencialmente disponibles para utilización social puede

compararse provechosamente con "La Caza del Huevo de Pascua" del profesor Richard Wagner.[21] Los patrones de distribución en un proceso de mercado son similares, observa Wagner, a aquellos del juego de Pascua de los niños. Aquellos que los encuentran son los poseedores; la división *ex post* de los recursos transferibles es un producto de la suerte individual, el talento y el esfuerzo. Pero no hay una suma de huevos fijos a ser encontrada; y, por analogía, no hay una cantidad fija de valor económico total para compartir entre los participantes. De hecho, a no ser que la caza de huevos sea adecuadamente organizada no se descubrirán de ninguna manera huevos. El valor potencial permanecerá "sin descubrir".[22] Lo mismo es cierto del intercambio y producto de mercado, y de los talentos humanos.

Los talentos son dones de la mente o del cuerpo que permiten a los individuos ejecutar acciones que se entienden socialmente como hábiles. Algunas de estas habilidades están muy difundidas entre los seres humanos; por ejemplo, la habilidad para caminar. Algunas son efectivamente muy raras; por ejemplo, la habilidad para correr cien metros en menos de.diez segundos. Pero es probablemente razonable generalizar que ninguna es realmente universal y ninguna realmente peculiar sólo a una persona en el mundo. (Un talento tan único sufrirá casi con seguridad la misma desventaja cognoscitiva que un lenguaje privado; la habilidad para correr cien metros en 9.83 segundos, o los que sean, es, conceptualmente, la habilidad para correr rápido, lo que no es singular). Por lo tanto, los talentos humanos no son declaraciones absolutas. Son cualidades relacionadoras. Percibimos la existencia de talentos específicos comparando las acciones de los individuos. Describimos a ciertos individuos como talentosos cuando pueden desempeñar una acción especialmente bien en comparación con otros individuos. Pero la identificación correlativa del talento sigue a una revelación inicial de talento que resulta de una acción libremente deseada por su poseedor. El talento es, entonces, un construir socialmente identificado, vulnerable a la revelación individual. Puede, por razones de elección individual, permanecer no revelado y sin producir. Pero también puede permanecer no descubierto e improductivo por razones de elección social. A no ser que existan instituciones sociales con el confesado propósito de "descubrir" talentos individuales, probable-

[21] Para una completa discusión de la relevancia de este ejemplo para las teorías de mercado de justicia distributiva, véase James M. Buchanan, "Rules for a Fair Game: Contractarian Notes on Distributive Justice", en James M. Buchanan, *Liberty, Market and the State: Political Economy in the 1980s* (Brighton: Wheatsheaf Books, 1986), 123-39, esp, 130.

[22] Este pasaje sigue el argumento del Profesor Buchanan, como arriba, 130.

mente muchos (tal vez la mayoría) de los talentos no se descubrirán de ninguna manera.

La competencia de premios no agota la gama de instituciones sociales que pueden descubrir talento humano. Lejos de eso, tal vez la más importante de estas instituciones sea el núcleo familiar preocupado y protector. La segunda más importante puede ser una educación pública comprometida y orientada a los niños. Pero la construcción de instituciones sociales análogas a la competencia o a los torneos aparecerá, necesariamente bastante tarde.

Considérese el boxeo. ¿Cómo juzgamos la habilidad de una persona para el boxeo? Es posible medir aisladamente algunas características individuales predictivas de tamaño del cuerpo, rapidez en los movimientos, coordinación de los músculos de los ojos, etc. Pero no es posible dar ningún juicio razonable sobre la habilidad de un individuo específico para boxear sin la presencia de un oponente. Y solamente habrá uno si hay una competencia. Una característica necesaria (si no suficente) de una competencia es un premio, esto es, un incentivo para que una persona individual ingrese a la contienda. Ese incentivo no necesita ser muy grande. No requiere, de ninguna manera, una desigual distribución económica. Puede simplemente ser la fama o la estima (inevitablemente, distribuida desigualmente) como resultado de la victoria o de la buena actuación en una competencia. Por otra parte, los incentivos económicos para el descubrimiento de talentos pueden probar ser tan efectivos que justifiquen las instituciones de mercado.[23]

La analogía del boxeo sugiere que ciertos atributos, que pueden llamarse "talentos competitivos", no pueden ser propiamente identificados (esto es, conocerse en la máxima extensión de su naturaleza), ni menos revelados, excepto bajo condiciones de competencia distribuidas desigualmente. Sugiere que para esos talentos, una distinción entre utilización "privada" y "pública" no puede ser sostenida fácilmente, al menos no si los talentos han de revelarse hasta su máxima extensión. Lo que James Buchanan ha llamado la naturaleza de suma positiva del proceso económico competitivo,[24] es tan verdadero para los recursos internos, intransferibles como para los externos, transferibles. Indudablemente, dada la naturaleza esencialmente competitiva de muchos talentos humanos existe alguna razón, si es que hay alguna, para creer que ello es más cierto para el caso de recursos internos.

[23] Para una reciente y penetrante discusión de las propiedades y usos de la competencia en los procesos económicos, véase Margaret A. Meyer y Dilip Mookherjee, "Incentives, Compensation and Welfare", *Review ofEconomic Studies* 54 (2), no. 178 (Abril 1978): 209-26.

[24] Buchanan, "Rules for a Fair Game", 1 30.

El Velo Sociológico de la Ignorancia

"Los velos de la ignorancia" son todos muy comunes en los argumentos filosóficos. Pero uno se destaca por su ausencia en la mayoría de las formulaciones igualitarias: las profundas limitaciones de nuestro conocimiento social. La suposición de que esta forma de conocimiento podría, en algún mundo imaginario, ser perfecto, y que sobre dicha fundación sería posible construir principios justos para la asignación social, es solamente una forma de autodecepción. Se basa en una ingenuidad sociológica. Peor todavía, es una forma estática de ingenuidad sociológica. Prácticas para "la igualización de los talentos" sobre la base de la suposición de un agudo y total conocimiento *ex ante* de la distribución de talentos entre las personas, es ignorar la obvia verdad de que en la medida que los agentes individuales poseedores de talento conozcan los principios y prácticas del mecanismo distributivo, la suma de conocimiento social sobre la total extensión y distribución diferencial de esos talentos realmente disminuirá en cuanto estos agentes comiencen un proceso dinámico de evadir la redistribución.

Por lo tanto, no existe una suma *ex ante* de talentos humanos a ser "descubierta" por un planificador social y luego redistribuida. Hay sólo una revelación *ex post* (y una identificación) de esos talentos por habilidad, suerte y esfuerzo estimulado por los incentivos y el aliento que ofrecen las instituciones sociales existentes.

Es, al menos, discutible que el ordenamiento de instituciones sociales más probables de estimular la mayor revelación posible de talentos diferencialmente distribuidos para la maximización del bienestar de todos, sea aquel que maximice aquellas recompensas al talento que ocurrirían si cada individuo fuese formado en un medio doméstico que nutriese mejor sus habilidades potenciales, y si cada individuo tuviese libre acceso a los recursos educacionales públicos que mejor estimulasen y fortaleciesen aquellos talentos poseídos por él. El efecto neto de estos órdenes sociales, en cualquiera sociedad existente posible, será redistributiva. No condenará a cada cual a hacer lo que pueda de sus talentos, cualquiera sea la situación en que se encuentre. Lejos de eso. Tampoco va a perjudicar la posibilidad de transferir pagos para proteger al subsecuentemente vulnerable. Pero desechará la búsqueda quimérica de "igualización de talentos" a través de un oscuro mecanismo fiscal, que sólo logrará disminuir los talentos y el bienestar, mientras conduce, si sus principios son tomados en serio, a una mortal y prácticamente desastrosa nivelación "milenaria" de todas las diferencias y circunstancias materiales de las personas.

Un concepto de responsabilidad individual para la revelación de los

talentos humanos no supone realmente que cualquiera podría correr tan rápido como Ben Johnson con sólo realizar el suficiente esfuerzo, y que los premios que Johnson cosecha de ese "talento" son realmente los "méritos" de valor moral. No hay ninguna necesidad de bajar por el sendero sociológico de Samuel Smiles, por atractivo y fructífero que fuese. Tomar en serio los talentos humanos no es atribuir a los individuos talentosos, virtudes que el resto de nosotros carece, y distribuir premios y castigos de acuerdo con ello. Es solamente admitir nuestra ignorancia. Nosotros no sabemos la extensión y la gama del talento de otros. Probablemente ni siquiera conocemos esa información en nuestro caso. Pero cualesquiera sean los medios a su disposición, una buena sociedad estimulará a todos los individuos para que sean responsables por la revelación y utilización social de esos talentos que poseen diversamente, en el conocimiento cierto de que el comienzo de todo bienestar humano yace en la responsabilidad de los individuos para realizar acciones hábiles en forma continua por el bien común. Entonces, y sólo entonces una buena sociedad considerará los problemas y posibilidades de distribución con otros propósitos. □

EL ATAVISMO DE LA JUSTICIA SOCIAL*

Friedrich Hayek**

Hayek aborda en este ensayo el tema de la Justicia Social, tan en boga en el último tiempo. Concluye que este término no tiene ningún sentido en una sociedad de hombres libres. La razón de que, sin embargo, domine la discusión política es que hemos heredado de un tipo diferente y anterior de sociedad algunos instintos, actualmente inaplicables a nuestra civilización actual. En aquella sociedad los seres humanos vivían en pequeñas bandas de cazadores, cuyos miembros compartían los alimentos y, en general, todos sus esfuerzos. Ello, según el autor, habría determinado muchas de las tendencias morales que aún nos gobiernan y que aprobamos en los demás. Sin embargo, el desarrollo de la civilización y, finalmente, de la Sociedad Abierta produjo la sustitución gradual de reglas abstractas de conducta por los antiguos fines particulares comunes y obligatorios que regían la pequeña banda de cazadores. Con ello, sigue Hayek, surgió el "juego del mercado", el que llevó al crecimiento y prosperidad de las comunidades que lo adoptaron, porque mejoró las oportunidades de todos. Practicar este juego no garantiza un nivel de ingresos específico, lo que no significa que el resultado sea injusto. Todo lo contrario, argumenta Hayek, las remuneraciones que determina el mercado libre son las justas.

*Este ensayo, originalmente, correspondió a The 9th R.C. Mills Memorial Lecture dictada en la Universidad de Sydney el 6 de octubre de 1976. Una versión revisada de ella fue incluida en el libro de Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978). Su traducción y publicación cuentan con la debida autorización.

**Profesor Emérito de las Universidades de Friburgo y Chicago. Premio Nobel de Economía, 1974. Presidente Honorario del Centro de Estudios Públicos. Ha escrito alrededor de veinte libros, el último de los cuales apareció recientemente bajo el título *The Fatal Concept: The Errors ofSocialism* (Chicago: University of Chicago Pess, 1989).

Por supuesto, éstas difieren de las remuneraciones relativas que presenció la anterior organización social, pero las circunstancias han cambiado. Por ello, según el autor, los individuos o grupos que aceptan las ganancias de este "juego", no pueden invocar los poderes de los gobiernos para revertir los momentos desfavorables que se presenten en dicho "juego".

1

Descubrir el significado de lo que se llama "justicia social" ha sido una de mis principales preocupaciones por más de diez años. He fracasado en este esfuerzo o, más bien, he llegado a la conclusión de que, en referencia a una sociedad de hombres libres, la frase no tiene ningún signficado. La búsqueda del motivo por el cual este término ha dominado, sin embargo, la discusión política por casi un siglo, y ha sido utilizado con éxito umversalmente para plantear las reivindicaciones de grupos particulares, con el objeto de obtener mayor participación en las cosas buenas de la vida, sigue siendo, no obstante muy interesante. Este es el problema del cual deberé aquí proecuparme principalmente.

Pero debo, antes que nada, explicar brevemente —como trato de demostrarlo en forma extenso en el volumen II de mi *Law, Legislation and Liberty*— por qué he llegado a considerar la "justicia social" como sólo una fórmula vacía, usada convencionalmente para afirmar que una demanda particular se justifica sin dar ninguna razón. En efecto, ese volumen que lleva el subtítulo de *The Mirage of Social Justice* fue concebido principalmente para convencer a los intelectuales de que el concepto de "justicia social", que tanto les gusta usar, está intelectualmente desacreditado. Algunos, por supuesto, lo han comprendido, pero con el desafortunado resultado de que, como "justicia social", es la única forma de justicia que éstos han concebido, cayeron en la conclusión que ningún uso del término justicia tiene un contenido significativo. He debido, por tanto, demostrar en el mismo libro, que las reglas de conducta individual justa son tan indispensables para la preservación de una sociedad pacífica de hombres libres, como son incompatibles los esfuerzos para llevar a cabo la "justicia social".

El término "justicia social" es usado generalmente hoy como un sinónimo de lo que solía llamarse "justicia distributiva". Esta última expresión, entrega quizás una mejor idea de lo que puede entenderse por ella, y al mismo tiempo muestra por qué no puede aplicarse a los resultados de una economía de mercado: no puede haber justicia distributiva donde nadie distribuye. La justicia tiene sentido sólo como una regla de conducta humana y ninguna regla concebible para la conducta de los individuos que se ofrecen entre sí, bienes y

servicios en una economía de mercado producirá una distribución que pueda describirse con significado como justa o injusta. Los individuos podrían conducirse en la forma más justa posible, pero como los resultados para cada uno no serían ni propuestos ni previsibles para otros, la situación que de ello resultara no podría ser calificada de justa ni injusta.

El total vacío de la frase "justicia social" se demuestra en el hecho de que no existe ningún acuerdo sobre lo que requiere la justicia social en cada instancia particular; también en que no existe ningún test conocido a través del cual decidir quién está en lo correcto si las personas difieren, y que ningún esquema preconcebido de distribución puede ser efectivamente diseñado en una sociedad cuyos hombres son libres. Esto en el sentido que les es permitido usar su propio conocimiento para sus propios propósitos. En efecto, la responsabilidad moral individual por las acciones de cada uno es incompatible con la realización de cualquier modelo general de distribución.

Una pequeña investigación demuestra que, a pesar que muchas personas no están satisfechas con los modelos de distribución existentes, ninguna de ellas tiene realmente una idea clara sobre cuál sería el patrón que consideraría justo. Todo lo que encontramos son evaluaciones intuitivas de casos particulares como injustos. Nadie ha encontrado ni siquiera una sola regla general; de la cual podamos deducir lo que es "socialmente justo", en todos las instancias particulares que cabrían bajo ella, salvo la regla de "igual pago por igual trabajo". La libre competencia, evitando todo aquello que considere mérito, necesidad y conceptos similares, sobre los cuales se basan las demandas de justicia social, tiende a reforzar la regla de igual pago.

2

La razón por la cual la mayoría de la gente continúa creyendo firmemente en la "justicia social", incluso después de haber descubierto que no saben realmente lo que significa la frase, es que piensan que si casi todos creen en ella, por algo debe ser. La base para esta aceptación de una creencia casi universal, cuyo significado no es comprendido por la gente, es que todos hemos heredado de un tipo anterior y diferente de sociedad, en la cual el hombre existió por mucho más tiempo que en la presente, algunos instintos hoy profundamente arraigados que son inaplicables a nuestra civilización actual. De hecho, el hombre emergió de una sociedad primitiva cuando, en ciertas condiciones, un número cada vez mayor de individuos tuvo éxito, descartando aquellos mismos principios que habían mantenido unidos a los grupos más antiguos.

No debemos olvidar que antes de los últimos 10.000 años, en los cuales el hombre desarrolló la agricultura, las ciudades y finalmente, la "Gran Sociedad", éste existió mucho más tiempo en pequeñas bandas de cazadores, compuestas de más o menos 50 individuos, que compartían sus alimentos y que mantenían un estricto orden de autoridad dentro del territorio común y protegido de la banda. Las necesidades de esta especie de sociedad antigua primitiva determinaron la mayor parte de las tendencias morales que aún nos gobiernan y que aprobamos en los demás. Fue una agrupación en la cual, al menos para los varones, la búsqueda común de un objeto físico común bajo la dirección del varón alfa era tanto una condición de su existencia continua como la asignación de cuotas diferentes de la presa, a los diversos miembros, de acuerdo a su importancia para la sobrevivencia de la banda. Es más que probable que la mayoría de los sentimientos morales entonces adquiridos no sólo han sido trasmitidos culturalmente a través de la enseñanza o la imitación, sino que llegaron a ser innata o genéticamente determinados.

Pero no todo aquello que nos es natural en este sentido es por ello necesariamente bueno o beneficioso en diferentes circunstancias para la propagación de la especie. En su forma primitiva, la pequeña banda poseía en efecto lo que aún atrae a tanta gente: un propósito unitario o una jerarquía común de fines, y una repartición deliberada de los recursos de acuerdo a una visión común de méritos individuales. Estas bases de su cohesión, sin embargo, imponía también límites al posible desarrollo de esta forma de sociedad. Los acontecimientos a los cuales podía adaptarse el grupo, y las oportunidades de las que podía obtener ventaja, eran solamente aquellas que los individuos percibían directamente. Peor aún, el individuo poco podía hacer si no era aprobado por los demás. Es una ilusión pensar que el individuo de la sociedad primitiva era libre. No había libertad natural para un animal social, dado que la libertad es una creación propia de la civilización. Al individuo no se le reconocía dentro del grupo ningún poder de acción independiente; incluso el jefe de la banda podía esperar obediencia, apoyo y comprensión de sus indicaciones sólo para actividades convencionales. En la medida que cada uno deba servir a aquel orden común de jerarquía para todas las necesidades, con lo cual sueñan los socialistas actuales, no podrá haber experimentación por parte del individuo.

3

El gran avance que hizo posible el desarrollo de la civilización y finalmente de la Sociedad Abierta fue la gradual substitución de reglas abstractas de conducta por fines obligatorios específicos y con ello, el juego de un deporte para actuar concertadamente bajo indicadores comunes, fomentando así un orden espontáneo. La gran ganancia lograda a través de esto fue que hizo posible un procedimiento mediante el cual toda información relevante que estaba ampliamente dispersa se hizo alcanzable a un número cada vez mayor de hombres en forma de símbolos, que llamamos precios de mercado. Pero esto también significó que la incidencia de los resultados sobre diferentes personas y grupos no satisfizo más los instintos ancestrales.

Se ha sugerido frecuentemente que la teoría que explica el funcionamiento del mercado sea denominada cataláctica, del griego clásico, *katalattein,* término que significa, transar o intercambiar. Me he enamorado de esta palabra desde que descubrí que en el griego antiguo ésta significaba, además de "intercambiar", "admitir dentro de la comunidad" y "cambiar de enemigo en amigo". He propuesto, por lo tanto, que llamemos al juego de mercado, a través del cual podemos inducir al forastero a acogernos y servirnos, el "juego de catalaxia".

El proceso de mercado corresponde, en realidad, completamente a la definición de un juego que se encuentra en *The Oxford English Dictionary.* Es "una contienda jugada de acuerdo a reglas y decidida por destreza superior, fuerza o buena fortuna". Es en este aspecto tanto un juego de habilidad como un juego de oportunidad. Sobre todo, es un juego que sirve para tomar de cada jugador la contribución más valiosa para el fondo común, del cual cada uno ganará una cuota incierta.

El juego fue probablemente comenzado por hombres que habían dejado el amparo y las obligaciones de su propia tribu para ganar del servicio de las necesidades de otros que no conocían personalmente. Cuando los primeros comerciantes neolíticos llevaron barcos cargados de hachas desde Gran Bretaña, cruzando el Canal, para intercambiarlas por ámbar y probablemente también, ya entonces, por vasijas de vino, su objetivo no era servir las necesidades de gente conocida sino obtener la mayor ganancia. Precisamente porque sólo se interesaban en quienes ofrecieran el mejor precio por sus productos, llegaron a personas que les eran completamente desconocidas, mejorando los niveles de vida de éstas mucho más de lo que hubieran podido mejorar los de sus vecinos, al entregar sus hachas a aquellos que sin duda podían hacer mejor uso de ellas.

Al tomar así el precio-señal abstracto el lugar de las necesidades de compañeros conocidos como la meta hacia la cual se dirigían los esfuerzos de los hombres, se abrieron posibilidades totalmente nuevas para la utilización de los recursos, pero esto también requirió de actitudes morales completamente diferentes para alentar su explotación. El cambio ocurrió principalmente en los nuevos centros urbanos de comercio y artesanía, que se desarrollaron en puertos o cruces de las rutas comerciales, donde los hombres que habían escapado a la disciplina de la moral tribal establecieron comunidades comerciales y desarrollaron gradualmente las nuevas reglas del juego de la catalaxia.

La necesidad de ser breve me obliga aquí, en cierto modo, a sobresimplificar y a usar términos familiares, que no son los más apropiados. Cuando paso de la moral de la tribu cazadora, en la cual el hombre transcurrió la mayor parte de su historia, a la moral que hizo posible el orden de mercado de la sociedad abierta estoy pasando por alto una larga etapa intermedia, mucho más corta que la vida del hombre en la pequeña banda, pero no obstante, de mayor extensión que aquella que, hasta ahora, ha disfrutado la sociedad urbana y comercial, e importante ya que desde esta etapa datan aquellas codificaciones de la ética que llegaron a incorporarse en las enseñanzas de las religiones monoteísticas.

Es el período de vida del hombre en una sociedad tribal. En muchos aspectos representa una etapa transicional entre el orden concreto de la sociedad confrontada primitiva —en la cual todos los miembros se conocían y servían fines particulares comunes— y la sociedad abierta y abstracta, en la cual resulta un orden de individuos que observan las mismas reglas abstractas del juego, mientras usan su propio conocimiento en la búsqueda de sus propios fines.

Del mismo modo que nuestras emociones están todavía gobernadas por los instintos apropiados para el éxito de la pequeña banda de cazadores, nuestra tradición verbal está dominada por los deberes con el "vecino", el compañero de tribu, y aún más sigue considerando al extranjero principalmente como un ser más allá de la esfera de toda obligación moral.

En una sociedad en la cual las finalidades individuales eran necesariamente diferentes, basadas en un conocimiento especializado, y los esfuerzos se dirigían hacia un interambio futuro de productos con socios aún desconocidos, las reglas comunes de conducta reemplazaron cada vez más los fines comunes particulares como fundamentos del orden social y de la paz. La interacción de los individuos llega a ser un juego, porque lo que se requería de

cada cual era observancia de las reglas, y no la preocupación por un resultado especial que no fuese el de ganar apoyo para sí mismo y su familia. Las reglas que se desarrollaron gradualmente —porque hacían más efectivo este juego— eran esencialmente las de la ley de propiedad y contrato. Estas reglas, a su vez, hicieron posible la división progresiva del trabajo, y asimismo aquel mutuo ajuste de esfuerzos independientes, que es requerido por una división eficiente del trabajo.

5

El pleno significado de esta división del trabajo no es apreciado a menudo, porque la mayoría de la gente lo considera —en parte por el ejemplo clásico dado por Adam Smith— como un arreglo diseñado, entre muros, en el cual los diversos individuos contribuyen en pasos sucesivos de un proceso planeado a dar forma a ciertos productos. En realidad, sin embargo, la coordinación que el mercado realiza de los esfuerzos de diferentes empresas al suministrar materias primas, herramientas y productos semielaborados, requeridos por la producción del bien final es, probablemente, mucho más importante que la colaboración organizada de numerosos trabajadores especializados.

Esta división del trabajo inter-empresa, o especialización, es en gran medida aquello de lo cual depende el éxito del mercado competitivo y lo que ese mercado hace posible. Los precios que el productor encuentra en el mercado le señalan de inmediato qué debe producir y qué medios debe utilizar para producirlo. Mediante estas señales de mercado, sabe que puede esperar vender a precios que cubran sus gastos y que no deberá emplear más recursos que los que sean necesarios para esta finalidad. Su lucha egoísta por las ganancias lo lleva a actuar así y le permite hacer, precisamente, lo que debería realizar para mejorar lo más posible las oportunidades de cualquier miembro de su sociedad, elegido al azar, pero sólo si los precios que puede obtener son determinados exclusivamente por las fuerzas del mercado y no por los poderes coercitivos del gobierno. Sólo los precios determinados en el mercado libre, causarán que la demanda iguale a la oferta. Pero no sólo esto. Los precios de mercado libre aseguran también que todo el conocimiento disperso de una sociedad sea tomado en cuenta y utilizado.

El deporte del mercado llevó al crecimiento y a la prosperidad de las comunidades que lo jugaron, ya que mejoró las oportunidades para todos. Esto se hizo posible porque la remuneración por los servicios de los individuos dependía de hechos objetivos, que no podían ser conocidos en su totalidad por nadie, y no de las opiniones de algunos acerca de lo que debían

obtener. Pero esto significó también que mientras habilidad y laboriosidad mejorarían las oportunidades de cada persona no podrían garantizarles un ingreso específico; y que el proceso impersonal que usaba todo ese conocimiento disperso establecía las señales de los precios para así indicar a la gente lo que debía hacer, pero sin consideración de necesidades o méritos. Con todo, el orden y productividad que realzan la función de los precios y particularmente los precios de servicios, depende de que se informe a las personas dónde encontrarán su lugar más efectivo en el patrón general de actividades, lugar en el cual probablemente harán la mayor contribución al producto agregado.

Si, por ende, consideramos como justa aquella regla de remuneración que contribuye a aumentar lo más posible las oportunidades de cualquier miembro de la comunidad, elegido al azar, deberíamos estimar que las remuneraciones que determina el mercado libre son las justas.

6

Pero estas remuneraciones son inevitablemente muy diferentes de aquellas remuneraciones relativas que presenció la organización de un tipo de sociedad diferente, en el cual nuestra especie vivió tanto más tiempo, y que, por ende, aún rige los sentimientos que nos guían. Este punto ha llegado a ser sumamente importante desde que los precios dejaron de ser aceptados como producto de circunstancias desconocidas, y los gobiernos llegaron a creer que podían determinar los precios con resultados más provechosos. Cuando los gobiernos comenzaron a adulterar las señales de los precios de mercado —a pesar de que no tenían medios para juzgar lo adecuado o inadecuado de ellos (los gobiernos estaban tan lejos, como cualquier otro, de poseer la información depositada en los precios)—, con la esperanza de beneficiar a grupos que pretendían ser especialmente merecedores, las cosas comenzaron, inevitablemente, a andar mal. No sólo el uso eficiente de los recursos, sino, lo que es peor, debido a ello las perspectivas de poder comprar o vender lo esperado a través de igualar demanda y oferta disminuyeron considerablemente.

Puede ser difícil de entender, pero creo que no puede haber ninguna duda al respecto, que tendemos a utilizar más información relevante cuando nuestra remuneración depende indirectamente de circunstancias que no conocemos. Es así como, en el lenguaje de la cibernética moderna, el mecanismo de retroalimentación asegura la mantención de un orden autogenerador. Esto fue lo que Adam Smith observó y describió como la operación de la "mano invisible", la que fue ridiculizada durante 200 años por burlones que no la

comprendían. Verdaderamente, es porque el juego de la catalaxia no considera las concepciones humanas de lo que corresponde a cada cual y recompensa de acuerdo al éxito en la participación en el juego bajo reglas formales iguales, que este juego produce una asignación más eficiente de los recursos que lo que cualquier otro sistema podría lograr. Siento que en cualquier deporte que se juega porque mejora las perspectivas de todos, más allá de aquellas que sabemos cómo proveer a través de otros arreglos, el resultado debe aceptarse como justo, en la medida que todos obedezcan las mismas reglas y nadie haga trampa. Si los individuos o grupos aceptan sus ganancias en el juego, es engañoso que invoquen los poderes del gobierno para revertir el flujo de cosas buenas en su favor, independientemente de lo que podamos hacer fuera del juego de mercado para proveer un mínimo decente a aquellos que no fueron favorecidos en éste. No es una objeción válida a este tipo de juego, cuyo resultado depende tanto de la habilidad y de circunstancias individuales particulares como de mera suerte, que las perspectivas iniciales para distintos individuos, aunque todos se hayan mejorado por haber participado en el juego, disten mucho de ser las mismas. La respuesta a tal objeción es precisamente que uno de los objetivos del juego es hacer el mejor uso posible de las inevitablemente diferentes habilidades, conocimiento y medio ambiente de los diversos individuos. Entre los más grandes activos que puede utilizar una sociedad para incrementar el pozo del cual se sacan las ganancias de los individuos, se encuentran los diversos dones morales, intelectuales y materiales que los padres pueden transmitir a sus hijos, y que frecuentemente serán adquiridos, creados o conservados sólo para poder transferírselos a ellos.

7

El resultado de este juego de catalaxia, por lo tanto, implicará necesariamente que muchos tendrán más de lo que sus congéneres creen que éstos merecen, e incluso, muchos más tendrán considerablemente menos de lo que éstos piensan que deberían tener. No es sorprendente que tantas personas deseen corregir esto a través de un acto autoritario de redistribución. El problema es que el producto agregado que ellos creen disponible para ser distribuido, existe sólo porque los retornos por los diferentes esfuerzos son ofrecidos por el mercado con poca consideración de merecimientos o necesidades, y son indispensables para atraer a los poseedores de información particular, medios materiales y habilidades personales especiales hacia los puntos donde puedan en cada momento aportar su mayor contribución. Aquellos que prefieren la tranquilidad de un ingreso contractualmente asegu-

rado, antes que arriesgarse a explotar las siempre cambiantes oportunidades se sienten en su ventaja comparados con poseedores de grandes ingresos, que resultan de la continua reasignación de recursos.

Las altas ganancias reales de los exitosos, sea este éxito merecido o accidental, son un elemento esencial para orientar los recursos hacia donde puedan realizar una mayor contribución al pozo del cual todos extraen su parte. No deberíamos tener tanto para compartir si ese ingreso de un individuo no fuese considerado justo, ya que han sido las perspectivas de ganancias, las que lo indujeron a hacer una mayor contribución al pozo. Así los ingresos increíblemente altos pueden ser a veces justos. Y lo que es más importante, la visión de lograr tal ingreso puede ser condición necesaria para que aquellos menos emprendedores, afortunados o inteligentes obtengan el ingreso con el que regularmente cuentan.

La desigualdad, sin embargo, resentida por tanta gente, no sólo ha sido la condición subyacente para producir los ingresos relativamente altos que la mayoría de las personas en Occidente disfruta actualmente. Algunos parecen creer que una disminución de este nivel general de ingresos —o por lo menos una disminución de su tasa de crecimiento— no constituiría un precio demasiado alto para lo que ellos creen sería una distribución más justa. Pero existe hoy un obstáculo aún mayor para dichas ambiciones. Como consecuencia del juego de la catalaxia, que presta tan poca atención a la justicia, pero que contribuye a incrementar la producción, la población mundial ha podido crecer considerablemente, sin que los ingresos de muchas personas hayan aumentado tanto, por lo que sólo podremos sustentarla, como asimismo a la población que vendrá irrevocablemente en el futuro, si utilizamos al máximo las posibilidades de este juego que genera la más alta contribución a la prosperidad.

8

Si las personas en general no aprecian lo que deben a la catalaxia y cuanto dependen de ella para su misma existencia, y si, a menudo, resisten amargamente lo que consideran como su injusticia, esto se debe a que nunca la han creado y, por lo tanto, no la comprenden. El juego descansa en un método de proveer beneficios para otros en el cual el individuo cumplirá mejor si, dentro de las reglas convencionales, persigue solamente sus propios intereses que no son necesariamente egoístas en el sentido ordinario de la palabra, pero que en todo caso son los suyos.

La actitud moral que este orden requiere no sólo del empresario sino de

todos aquellos, que curiosamente son llamados "autoempleados", que deben elegir constantemente los objetivos de sus esfuerzos, si han de conferir el máximo beneficio a sus congéneres, es que se compita honestamente siguiendo las reglas del juego, guiado sólo por las señales abstractas de los precios y no dando preferencias motivadas por sus simpatías u opiniones sobre los méritos o necesidades de aquellos con quienes tratan. Dar empleo a una persona menos eficiente, en lugar de otra que lo es más o compadecerse de un competidor ineficiente o favorecer a usuarios particulares de sus productos, significaría no sólo una pérdida personal, sino un fracaso en su deber hacia la comunidad.

La difusión gradual de la nueva moral liberal requerida por la Sociedad Abierta o Gran Sociedad, demandaba antes que nada que las mismas reglas de conducta se aplicasen a la relación de cada cual frente a todos los otros miembros de la sociedad, excepto para lazos naturales con los miembros de la propia familia. Esta extensión de antiguas reglas morales a círculos más amplios fue bienvenida como un progreso moral por muchas personas y, en especial, por los intelectuales. Pero, aparentemente, éstos no se percataron, y se sintieron violentamente golpeados al descubrir que la igualdad de reglas aplicables a la relación de cada cual con los demás hombres implicaba necesariamente no sólo la extensión de nuevas obligaciones a personas que antes no tenían tales exigencias, sino que, también, obligaciones antiguas que eran reconocidas a algunas personas, pero que no podían extenderse a los demás y que debían desaparecer.

Fue esta inevitable atenuación del contenido de nuestras obligaciones, que necesariamente acompañó su extensión, lo que afectaba a personas con arraigadas emociones morales. Sin embargo, éstas son obligaciones esenciales para la cohesión de un grupo reducido, pero que son al mismo tiempo incompatibles con el orden, productividad y paz de una gran sociedad de hombres libres. Son todas aquellas demandas que bajo el nombre de "Justicia Social" sostienen una reivindicación moral sobre el gobierno para que nos otorgue lo que puede tomarse por la fuerza de aquellos que tuvieron más éxito que nosotros en el juego de la catalaxia. Tal alteración artificial de la atracción relativa de las diferentes orientaciones de los esfuerzos productivos, sólo puede ser contraproducente.

Si las remuneraciones esperadas no les dicen más a las personas hacia dónde pueden dirigirse sus esfuerzos para prestar la mayor contribución al producto total, un uso eficiente de los recursos resulta imposible. Si la dimensión del producto social, y no la contribución de los individuos a él otorga a éstos y a los grupos un título moral a una cierta cuota de ese producto, las pretensiones de los que pueden ser descritos como "freevideos" se convierten en una traba intolerable para la economía.

9

Me han dicho que todavía existen en África comunidades en las cuales hombres jóvenes, deseosos de adoptar métodos comerciales modernos, encuentran imposible mejorar su situación porque las costumbres tribales exigen que compartan los productos de su mayor laboriosidad, sus habilidades o suerte, con todos los de su clan. Un mayor ingreso de esa persona significaría solamente que tendría que compartirlo con un número cada vez más grande de demandantes. No puede jamás, por lo tanto, ascender sustancialmente sobre el nivel promedio de su tribu.

El principal efecto adverso de la "Justicia Social" en nuestra sociedad es que impide a los individuos lograr su potencialidad, dado que son privados de los medios para seguir inviniendo. Esto constituye también la aplicación de un principio incongruente a una civilización cuya productividad es alta, porque los ingresos están distribuidos muy desigualmente y, por ello, el uso de recursos escasos es dirigido y limitado hacia lo que produce un mayor retorno. Gracias a esta distribución desigual, los pobres reciben en una economía de mercado competitivo más de lo que obtendrían en un sistema centralmente dirigido.

Todo esto es el resultado —hasta ahora simplemente imperfecto— de la victoria de la regla abstracta obligatoria de conducta individual sobre el fin particular común como método de coordinación social, el desarrollo del cual ha hecho posible tanto la sociedad abierta como la libertad individual, pero que los socialistas desean actualmente revertir. Los socialistas se apoyan en instintos heredados, mientras que la mantención de la nueva riqueza, que origina las nuevas ambiciones, requiere de una disciplina adquirida que los bárbaros no domesticados que existen entré nosotros, autodenominados "alienados ", rehusan aceptar a pesar de que siguen pretendiendo todos sus beneficios.

10

Permítanme, antes de concluir, enfrentar una objeción que surgirá inevitablemente, ya que descansa en un malentendido ampliamente difundido. Mi argumento, que en un proceso de selección cultural que hemos construido mejor que comprendido y que lo que llamamos nuestra inteligencia ha sido moldeada junto con nuestras instituciones por un proceso de prueba y error, de seguro es recibido como un clamor de "darwinismo social". Pero un modo tan barato de descartar mi argumento, etiquetándolo así, descansaría en un error. Es verdad que durante la última parte del siglo pasado algunos

cientistas sociales influenciados por Darwin pusieron un acento excesivo en la importancia de la selección natural de los individuos más capaces, dentro del marco de la libre competencia. No deseo menospreciar la importancia de esto, pero no es éste el beneficio principal que extraemos de la selección competitiva. Este es la selección competitiva de las instituciones culturales, para cuyo descubrimiento no necesitábamos a Darwin sino que el creciente entendimiento de ellas en campos como el derecho y el lenguaje más bien ayudaron a Darwin en sus teorías biológicas. Mi problema no es el de la evolución genética de cualidades innatas, sino el de la evolución cultural a través del aprendizaje, lo que verdaderamente lleva a veces a conflictos con los instintos naturales, cuasi-animales. No obstante, es todavía cierto que la civilización creció, no por la prevalencia de aquello que el hombre pensaba que podría ser más exitoso, sino por el crecimiento de aquello que se demostró como tal, y que, precisamente porque el hombre no lo entendía, lo llevó más allá de lo que hubiera podido jamás concebir. □

ESTUDIO

EMPRESA Y SOCIEDAD
DESAFÍOS PARA EL FUTURO

Gonzalo Parot*

El tema de la empresa y la iniciativa privada, el derecho de propiedad, y la forma y alcance de la intervención y regulación estatal están en permanente debate, muchas veces confuso. No parece haber en Chile ni la información necesaria ni un acuerdo básico sobre estas materias, y el marco institucional y legal actual son el reflejo de esta situación.

La empresa privada está llamada, en Chile y el mundo, a jugar un rol cada vez más clave en el desarrollo futuro, tanto en el crecimiento económico como en el bienestar y progreso generalizado. Los países que no lo entiendan están llamados a quedarse en el subdesarrollo y la miseria.

La tarea, según el autor, es comprender el desafío que se nos presenta y crear la base legal e institucionalidad que la empresa moderna y el progreso del país requieren. Es necesario que se tome conciencia y además comunicar e invitar a todos a trabajar en este proyecto de sociedad.

El presente trabajo tiene por objeto presentar la función social de la empresa desde un fundamento teórico moderno, identificar los principales problemas, distorsiones o falencias de nuestra realidad, y destacar lo que, a juicio del autor, son las principales tareas y desafíos, desde una perspectiva práctica para el futuro de la empresa chilena.

* Ingeniero Civil Industrial, Magister Ingeniería Industrial, Universidad de Chile. Master y Ph.D.(c) en Economía, Universidad de Chicago.

1. Empresa, Innovación y Desarrollo

La empresa constituye el pilar fundamental de una economía de mercado, ya que a través de ella se organiza la asignación de los escasos recursos de la sociedad. Esto incluye tanto las decisiones sobre bienes, servicios e insumes en el presente, como las decisiones intertemporales de ahorro e inversión.

Dado que la empresa es una institución creada por el hombre, para analizar su papel en la sociedad es necesario pensar en la función del hombre organizador de ellas, es decir, del empresario. En la tradición de Frank H. Knight,[1] la función fundamental del empresario en una sociedad moderna es la de actuar como líder o pionero, es decir, debe iniciar cambios útiles o innovaciones.

La innovación en sí ocasiona generalmente desembolsos significativos a quien las desarrolla, pero el innovador está usualmente imposibilitado de predecir los resultados de su "experimento" por adelantado, pudiendo también eventualmente constituirse en un fracaso. Esta actividad tiene, por tanto, un indudable mérito social, y representa, además, un alto contenido de riesgo.

Knight visualiza otra función fundamental de la cual seria responsable el empresario, ésta es la supervivencia o mantención del éxito de la empresa en el tiempo, a través del cambio adaptativo. El empresario debe decidir acciones y estrategias para adaptar las organizaciones a sus expectativas o pronósticos de cambios. Finalmente, cuando los cambios son impredecibles, el empresario asumiría las consecuencias de dichas contingencias.

El empresario es, entonces, un especialista enfrentando la incertidumbre del futuro y tomando decisiones riesgosas, aparte de todo otro aporte constructivo que pueda hacer a la sociedad. El indicador del éxito corresponde a la utilidad o renta económica que el obtenga en su actividad.

Utilidad económica se refiere al remanente obtenido entre ingresos y costos totales, incluyendo en esto el costo de oportunidad del capital, es decir, el retorno que se requiere para el capital con el objeto de atraerlo desde otros usos alternativos. La existencia de expectativas de rentas en una actividad constituye una señal para el empresario de que es socialmente deseable destinar esfuerzos además de inversión adicional a ella. El intento de capturar privadamente esta utilidad es el incentivo correcto para que el empresario desarrolle su función.

[1] F. Knight, "Profit and Entrepreneurial Functions", *Journal of Economic History*, 126(Dec. 1942).

Sin embargo, la utilidad o renta cumple también un papel no tan obvio, cual es justamente el de asignar uno de los recursos más escasos, tal vez el que más, para la sociedad, como es la capacidad empresarial. En la medida que exista libre iniciativa, la competencia entre empresarios aseguraría que, en equilibrio, lo que denominamos renta corresponderá en realidad a la remuneración al sector empresarial. En estas condiciones, representará además el costo mínimo en que deberá incurrir la sociedad con el fin de obtener el desarrollo deseado.

Quienes no reconozcan, al capital y a la capacidad empresarial como recursos escasos, tenderán a observar como pagos ilegítimos aquellos relacionados a la renta al capital y a la iniciativa y capacidad empresarial. Dicha lógica conduce linealmente a proponer expropiaciones o redistribución del ingreso entre los factores que concurren a la empresa e incluso a nivel de toda la sociedad.

La visión anterior es acompañada normalmente de la alternativa de organizar el desarrollo a través de un Estado utópico, supuestamente equipado en forma gratuita de información, capital y talento empresarial. Este Estado imaginario sería el encargado de eliminar la denominada explotación de un factor productivo a otro, y de obtener desarrollo y progreso a un costo inferior para la sociedad en relación a aquel en que se incurriría en una economía de mercado.

Sin embargo, la evidencia muestra que en la práctica el sistema basado en la libre empresa y en la propiedad privada supera por enorme distancia a las sociedades estatistas en términos de libertad, progreso y bienestar. Michael Novak[2] afirma que se "ha experimentado una tremenda explosión de creatividad humana en los últimos doscientos años" y que "todas las innovaciones e invenciones de ésta ...provienen, virtualmente, de tierras capitalistas democráticas", las que "están hechas precisamente para estimular la creatividad individual y empresarial".

El origen de la riqueza es, según este destacado autor,[3] la creatividad humana, la que se incrementa precisamente incentivando la propiedad privada. Esta idea ha ido gradual y crecientemente ganando adeptos, siendo aceptada en la actualidad, incluso, por corrientes renovadas del socialismo.

[2] Michael Novak, "Pensamiento Social Católico e Instituciones Liberales", *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los Pobres* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 1988).

[1] Michael Novak, "Prólogo", *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los Pobres* (Santiago: Centro de Estudios Públicos, 1988).

2. Empresa, Contratos e Intercambio de Mercado

La tradición de Knight descrita anteriormente se ve claramente desdibujada y confusa en la empresa moderna y en las grandes corporaciones. La innovación se genera efectivamente en la empresa, pero normalmente transan sus ideas o inventos a través de contratos con las empresas, muchas veces por una remuneración fija o bien con una fórmula preestablecida.

El concepto casi romántico del hombre con una idea que arriesga su capital en una aventura empresarial, ha dado paso a un complejo conjunto de contratos entre proveedores de capital financiero de distintas categorías (accionistas preferentes y comunes, acreedores financieros, proveedores, etc.) y de capital humano también de distinta naturaleza (capacidad empresarial, capacidad ejecutiva y adaptativa, supervisores, trabajadores, contratistas, consultores y asesores). Más aún, muchos de estos contratos toman formas tales que las personas involucradas comparten los riesgos y su remuneración o participación en el resultado depende del escenario que efectivamente se dé y del éxito o fracaso de la gestión.

La esencia de la empresa no está ni en el aporte de capital financiero ni en la forma que tomen los contratos que se efectúan para remunerar el aporte de un factor productivo. La empresa es fundamentalmente una institución a la cual concurren voluntariamente algunas personas y acuerdan, a través de contratos, la forma de relacionarse, las condiciones en que aportarán los recursos de su propiedad, las limitaciones y restricción a este intercambio, y la manera de repartirse el producto generado, el ingreso residual y la división de los activos en ciertas circunstancias. En síntesis, los contratos celebrados constituyen el vehículo a través del cual se realiza el intercambio voluntario entre los individuos.

Varios autores[4] han caracterizado a la empresa por el trabajo conjunto de un grupo de personas y el control requerido del cumplimiento de contratos. Se enfatizan las distorsiones asociadas tanto a la diferencia de objetivos entre el empresario (Principal) y sus empleados (Agente), como a las dificultades de medir la productividad de cada empleado dentro del equipo de producción conjunta. Sin embargo, éste no es el elemento distintivo de la empresa, ya que el problema de control y "monitoreo" de contratos es válido no sólo dentro de la empresa, sino que también ocurre con todos los contratos que la definen, en

[4] O. Williamson, "Managerial Discretion and Business Behavior", *American Economic Review*, (1963) y A. Alchian y H. Demsetz. "Production, Information Cost, and Economic Organization", *American Economic Review* (1972).

especial con proveedores, consultores, bancos y acreedores financieros. Los costos de "agencia" y de medición de productividad pueden ser válidos en todos estos contratos, y no sólo en aquellos que se asocian al "interior" de la empresa.

La empresa es el nexo entre múltiples relaciones contractuales de los individuos, pero no constituye una persona en sí. La empresa es en realidad una ficción legal, que canaliza un proceso mediante el cual se llega a un equilibrio, expresado en complejas relaciones contractuales entre individuos que presentan objetivos conflictivos. Por lo tanto, el comportamiento de una empresa dependerá del equilibrio obtenido de la interacción entre los individuos, de acuerdo al conjunto de contratos por los cuales han acordado regirse.

Este conjunto de contratos que conforman la empresa podría reemplazarse por una negociación diaria o permanente, a través de intercambios de mercado. Por ejemplo, si una empresa fabrica automóviles, ella ordenará y supervisará el trabajo de sus operarios en una línea de producción, actuando cada uno de ellos de acuerdo a lo estipulado en su contrato laboral. Alternativamente, cada una de estas personas podría adquirir en el mercado el automóvil en una cierta etapa de fabricación, agregar un proceso productivo (por ejemplo, las puertas) y vender al mercado el resultado obtenido. En el primer caso, las personas actúan de acuerdo a las instrucciones impartidas por el empresario, mientras en el segundo lo hacen según los incentivos y las señales de precios que observan en el mercado.

Del ejemplo se desprende que existe un costo asociado a utilizar mecanismos de precios vía transacciones de mercado. Entre estos costos de transacción destacan la búsqueda de información sobre alternativas en el mercado, el tiempo y los recursos involucrados en cada negociación y el costo de acordar un contrato para cada transacción. La existencia de la empresa permitirá reducir estos costos, pero hará aparecer mayores costos de planificación, coordinación y control.

El tamaño de la empresa, de acuerdo a Coase,[5] dependerá del número de transacciones que se organicen dentro de la empresa, lo que se determinará por el punto en el cual el costo de coordinar y controlar una transacción adicional dentro de la empresa sea igual al costo asociado por llevar a cabo dicha transacción en el mercado abierto o bien con otra empresa. La autoridad, la jerarquía, el plan y el control al interior de la empresa, con el consiguiente costo reemplazan al intercambio de mercado, permitiendo a su vez un ahorro en el costo de información y de transacción que significa operar en dichos mercados.

[5] R. Coase, "The Nature of the Firm", *Economica,* (1937).

Esta evaluación de las personas, que define el alcance y tamaño de la empresa, cambia en el tiempo por los avances tecnológicos y por variaciones en las funciones de producción. Por ello, imponer arbitrariamente un mayor grado de centralización de las decisiones económicas que aquel que surge del libre acuerdo de las personas puede reducir costos de transacción relativos a la operación de los mercados, pero ocasionará grave daño al desarrollo económico al eliminar señales e incentivos que sólo puede generar el funcionamiento del mercado. Esta ha sido una de las lecciones más dramáticas del fracaso de la planificación centralizada en los países socialistas.

En muchas oportunidades, la autoridad económica introduce interferencias en el funcionamiento de los mercados que generan mayores costos de transacción, y que, por lo tanto, alteran significativamente su estructura y desempeño. Por ejemplo, la aplicación en el pasado de un impuesto a la compraventa, es decir, a cada transacción en el mercado, obviamente incentivaba un grado de integración vertical de las empresas mucho mayor que el que prevalecería en una economía sin esta distorsión. Muchas regulaciones financieras y medidas tributarias contienen distorsiones de la naturaleza anotada, que pueden ser corregidas con el objeto de hacer más eficiente la operación de los mercados.

Tal vez el aspecto más desconocido y complejo en el funcionamiento de la empresa y del mercado es el hecho de que los múltiples contratos que constituyen la "empresa" pueden ser explícitos o implícitos. Es decir, no todos los contratos pueden ser escritos y resguardados por la acción de la justicia. La teoría establece la categoría de acuerdos implícitos, que no toman forma legal, en los cuales los incentivos para cumplir vienen dados por los propios mecanismos de mercado.

El ejemplo más característico de lo anterior es el de un consumidor que adquiere un producto, confiado en que la calidad de éste va a estar de acuerdo a la marca que lo distingue. La marca comercial es propiedad del productor y constituye un activo intangible, que pierde valor drásticamente si el consumidor queda insatisfecho en su compra. Existe, por lo tanto, un incentivo de mercado para que el productor cumpla su "contrato implícito" con el consumidor.[6] Otro ejemplo, como veremos más adelante, es el de los contratos laborales, que contienen tanto acuerdos escritos en el "contrato de trabajo", como acuerdos implícitos resguardados sólo por incentivos de mercado.[7]

[6] G. Parot, "Información y organización de los Mercados", Escuela de Economía, Universidad de Chile (1986).

[7] E. Fama, "Agency Problems and the Theory of the Firm", *Journal of Political Economy*, (1980).

Todo lo anterior indica que el desempeño de una empresa dependerá esencialmente de este conjunto complejo e indivisible de acuerdos tanto explícitos como implícitos, que hemos denominado contratos. El resultado obtenido es único y responde al sistema de incentivos que percibe en cada momento cada una de las personas participantes en los acuerdos.

3. Intervención del Estado en Contratos Privados

Es conveniente hacer notar el carácter voluntario en que concurren las personas e instituciones a la empresa para negociar y encontrar acuerdos de mutua conveniencia. Son éstos los que se traducen en uno o varios contratos que regirán la interacción futura entre todos los concurrentes.

El hecho de imponer por cualquiera vía la voluntad de un individuo o grupo sobre otro, a través de obligarlo a contraer formalmente un compromiso no deseado, atenta contra el principio esencial de la empresa y de la libertad individual.

Una condición previa indispensable para que las personas puedan intercambiar libre y voluntariamente factores productivos y de servicio es el irrestricto respeto a la propiedad privada. En este sentido, para el correcto funcionamiento de la empresa y de los mercados, es necesario un compromiso de todos los miembros de la sociedad de eliminar la expropiación de cualquier recurso o forma de riqueza.

Conceptos tan vagos como "permitir la expropiación en los casos que lo aconseje el bien común" sólo consienten el abuso funcionario de quien por razones políticas se arroga el derecho a interpretar dicha prerrogativa a su conveniencia.

A mi juicio, el derecho de propiedad debe estar garantizado constitucionalmente y sin excepciones que puedan estar sujetas a la interpretación de la autoridad de turno o, incluso, a mayorías parlamentarias transitorias.

En consecuencia, el desempeño de la empresa privada no es reproducible a través de un esquema estatista de planificación central, porque en este caso el conjunto de contratos es de naturaleza e incentivos totalmente distintos.

El comportamiento de las empresas públicas tampoco guarda relación con el de la empresa privada, por cuanto en las primeras ni siquiera la propiedad está definida, los objetivos políticos accionan incentivos que interfieren la gestión productiva, y las personas ínteractúan en otro esquema contractual y reciben señales diferentes.

Lo anterior conduce a un planteamiento crítico respecto de iniciativas

de intervención del Estado en los contratos que acuerdan privadamente las personas, con el argumento de "regular el funcionamiento de las empresas buscando el bien común". El impacto que medidas de este tipo pueden ocasionar a la organización de los mercados y, por ende, a la sociedad, puede ser de enorme magnitud y ocurrirá que en la mayoría de los casos tomará direcciones desconocidas e inesperadas. Los cambios que se introducen en los sistemas de incentivos y señales que perciben las personas, y las consiguientes distorsiones que ocurren en el desempeño de los mercados, traen consecuencias no anticipadas y con un costo social elevado.[8]

Mayores fracasos aún se han observado en diferentes países, en especial de la órbita socialista, que han intentado reemplazar a la empresa privada en su papel esencial dentro de la sociedad. Las organizaciones alternativas que han ideado, como son la planificación centralizada y las "empresas" estatales, han sido ineficientes tanto en la producción y asignación de recursos, como en la generación del desarrollo económico y del progreso y bienestar de las personas.

4. "Aventureros" a la Búsqueda de Regulación Estatal

La riqueza se puede generar identificando oportunidades a través de detección de necesidades insatisfechas de los consumidores y produciendo nuevos bienes y servicios o innovando a partir de los existentes. El incremento de riqueza que percibe la empresa, es decir, los individuos que se organizan contractualmente frente a una oportunidad de negocio, coincidirá en este caso con el aumento de riqueza o bienestar de la sociedad, correspondiendo en definitiva a una verdadera creación de riqueza. Aquí el riesgo y los recursos aplicados en la aventura empresarial se ven recompensados por el retorno apropiado, siendo éste a su vez socialmente legítimo.

Otra forma de generar riqueza privadamente para un individuo es utilizando el poder de coerción sobre el resto de los ciudadanos que se le otorga al Estado. Esto se hace presionando organizadamente por intervención discrecional y arbitraria para generar legislación y regulación que favorezca a una actividad en desmedro del resto de la sociedad.

La riqueza que obtiene el individuo corresponde en este caso a una mera redistribución, pero la sociedad no percibirá creación efectiva de riqueza

[8] G. Stigler, *The Citizen and the State, Essays on Regulation,* (Chicago: University of Chicago Press, 1975).

y bienestar. Más aún, estas transferencias pueden ser fácilmente identificables como ilegítimas y desprestigian a la empresa privada como actor de una economía social de mercado.

Cuando el marco institucional y legal permite una significativa discrecionalidad del Estado y éste puede llevar a cabo una importante redistribución de la riqueza o transferencia, las personas o empresas verán como más rentable destinar esfuerzos y recursos a lograr una intervención estatal que los favorezca, o bien a protegerse de las acciones o iniciativas que otros toman y que las pueden perjudicar. El empresario que caracterizamos como el individuo que toma el riesgo de innovar y crear progreso para la sociedad, se transforma en un "aventurero" a la búsqueda de la intervención estatal o de su protección.

Se concluye de lo anterior que la tarea del diseño del marco institucional y legal debe contemplar necesariamente la reducción tanto del tamaño del Estado como del grado de discrecionalidad de éste, limitando en todo lo posible la arbitrariedad funcionaria. Sólo así se puede lograr que los esfuerzos empresariales se orienten a la creación de riqueza y desarrollo económico para la sociedad, al mismo tiempo de evitar transferencias ilegítimas de riqueza.

5. Contrato Laboral y Legislación del Trabajo

El contrato laboral establece los acuerdos, en términos de derechos y obligaciones, a que han llegado el empleador y el empleado. Por una parte, fija las condiciones bajo las cuales una persona, el empleado, se compromete a cumplir las órdenes de la administración, la que tiene la responsabilidad de velar por el cumplimiento de todo el resto del conjunto de contratos que definen a la empresa. Por otra parte, la administración se compromete a cumplir una serie de condiciones específicas en el trabajo, entre ellas la forma por la cual se medirá y remunerará el servicio prestado por el empleado.

La legislación laboral regula las condiciones y obligaciones de carácter general de toda relación de trabajo. Estas condiciones generales e irrenunciables no requieren ser escritas en el contrato mismo, ya que están implícitas en todo acuerdo laboral. Sólo los acuerdos que mejoren la posición del empleado deben hacerse explícitas.

Una peculiaridad del mercado del trabajo es que el servicio que presta la persona resulta imposible de separarlo de su cuerpo. En este caso, el trabajador está ofreciendo servicios y al mismo tiempo está recibiendo elementos no pecuniarios relacionados con el ambiente o clima laboral, y con las

condiciones del trabajo. Por otra parte, el empleador está demandando servicios del empleado, pero al mismo tiempo ofreciendo ciertas condiciones de trabajo.

En un mercado con estas características, el equilibrio está determinado por múltiples precios implícitos asociados a los variados atributos que se transan en un acuerdo o contrato laboral.[9] El precio asociado al "arriendo del servicio laboral" corresponde sólo a uno de estos precios no observados, existiendo también un precio "sombra" para cada aspecto no pecuniario del trabajo. Uno no observa cada uno de estos precios en el mercado, sino que sólo se conoce el resultado neto o síntesis de ellos, que es lo que denominamos "salario".

Cualquiera que tenga contacto con el mercado laboral sabe de la enorme influencia sobre las decisiones de las personas de elementos como el clima organizacional, las posibilidades de ascenso, desarrollo y capacitación, las condiciones de las oficinas e instalaciones, la imagen de la empresa en la comunidad, la existencia de beneficios sociales (deportes, recreación, ayuda escolar y de salud, planes de vivienda, etc.), la estabilidad y seguridad que proyecta el trabajo y la empresa. Dada la gran variabilidad que se observa entre las empresas en relación a estos atributos, es evidente que ellos son valorados por las personas que participan en el mercado laboral, tanto empleados como empleadores, y se reflejan en los acuerdos que contiene el contrato de trabajo.

La primera conclusión que es necesario extraer es la dificultad para interferir exitosamente las relaciones y acuerdos laborales por parte del Estado. Estos reflejan negociaciones privadas muy complejas sobre muchas variables y acuerdos voluntarios sobre diversos elementos cuya valoración por agentes externos resulta extremadamente dudosa.

Otro elemento típico es que el mercado laboral es mirado con recelo por los trabajadores en períodos de crisis o recesiones, en particular cuando éstas generan cesantía y caída de salarios reales. En estas condiciones, se acude usualmente a imponer trabas al funcionamiento del mercado laboral, retardando los ajustes requeridos por la economía, agregando legislación laboral "a favor de los trabajadores", quienes son mirados como el grupo "débil" y sin defensa frente al grupo "fuerte" de los empleadores. Nada se dice del mercado laboral cuando la economía está a plena marcha y los salarios reales van creciendo y las personas enfrentan múltiples alternativas de trabajo, rotando entre ellos según su conveniencia. En estas condiciones, es claro

[9] G. Parot, "Introducción al Análisis del Mercado del Trabajo", Escuela de Economía y Administración, Universidad de Chile, (Noviembre 1985).

que se han invertido los papeles entre quién es el "fuerte" e impone las "reglas del juego" y quién es el "débil".

Es fácil entender que quienes ven en las relaciones laborales el abuso o explotación de un grupo sobre otro, propongan regulaciones a los contratos de trabajo, negociaciones laborales a nivel nacional y finalmente una fuerte intervención del Estado en el mercado de trabajo. Ello sólo indica una visión errada del mercado del trabajo, sin comprensión de la esencia de su funcionamiento ni el complejo conjunto de acuerdos sobre múltiples variables que su equilibrio representa.

La sustitución del mercado por otras alternativas de división del trabajo en la sociedad ha probado ser un completo fracaso. Países en los cuales el funcionamiento del mercado del trabajo ha sido estrangulado por regulaciones estatales han mostrado también un decepcionante desempeño en desarrollo y progreso. Sistemáticamente, en los países que han alcanzado el mayor crecimiento económico, progreso y bienestar se observa una legislación laboral que permite el libre funcionamiento del mercado del trabajo.

En definitiva, el desarrollo económico alcanzado por el país en los últimos años y el progreso futuro no se pueden separar del esquema que ha normado y normará las relaciones laborales. La modernización laboral ha sido fundamental para alejar al país de las épocas en que los salarios eran negociados entre el gobierno de turno, el sindicato nacional de trabajadores y las cúpulas políticas. Las remuneraciones fijadas por encima de lo posible se compensaban protegiendo a las empresas de la competencia, y el desempleo generado en el sector privado se enfrentaba creando empleos artificiales en el sector público. El déficit fiscal provocado era la causa esencial de la inflación y de los desequilibrios macroeconómicos, que acompañaron normalmente a la ineficiente asignación de recursos y al usualmente mediocre desarrollo de la economía.

La legislación laboral vigente permite, en general, el correcto y eficiente funcionamiento del mercado del trabajo y debería ser preservado sin alteraciones en lo fundamental. Los elementos esenciales para alcanzar el progreso económico y el bienestar de las personas son los siguientes:

a) Libertad de trabajo, es decir, elegir voluntariamente al empleador y acordar el contrato laboral.
b) Libertad de afiliación a sindicatos, asociaciones gremiales u organizaciones de trabajadores. Para ello, es necesario permitir la libre formación de sindicatos, sin imponer regulaciones ni trabas funcionarias.
c) Libertad de administrar la empresa para el empleador, permitiéndole la libre contratación de sus empleados, incluyendo el reemplazo de trabajadores luego de huelga prolongada.

d) Negociación colectiva estrictamente por empresa, prohibiendo explícitamente tanto la agrupación de empleadores en cualquier asociación, como de empleados en sindicatos a nivel de ramas de actividad o a nivel nacional.

e) Eliminar toda la posibilidad de establecer leyes de inamovilidad y de fijar salarios por ley, ya que estas medidas sólo generan desempleo y constituyen un freno al desarrollo.

f) Reducir a un mínimo los beneficios sociales obligatorios, permitiendo que éstos se pacten libremente en el contrato laboral.

6. La Inversión Extranjera

Es un hecho que los recursos internos son absolutamente insuficientes para generar crecimiento económico, ya que históricamente el ahorro interno ha sido muy bajo.

Chile ha sido caracterizado como un país "impaciente", con fuerte preferencia por el consumo, por lo que debemos aceptar como un hecho que el financiamiento de la inversión debe provenir en estas circunstancias del ahorro externo.

Los capitales externos que el país requiere pueden ser aportados tanto en forma de préstamos financieros como también a través de inversión.

Sin embargo, a pesar de lo estrictamente indispensable que es la inversión extranjera para el desarrollo equilibrado del país, sorprende la actitud negativa de muchos sectores de la opinión pública. Más aún, la historia reciente muestra verdaderas aberraciones como es la burda expropiación de que fueron objeto muchas empresas por el solo hecho de ser extranjeras, lo que no sólo atenta contra el principio central de propiedad privada y de igualdad ante la ley de empresas nacionales y de capital extranjero que funcionan bajo el marco jurídico chileno, sino que constituye una franca agresión que sólo desalienta e incluso ahuyenta al inversionista foráneo.

Un elemento central que algunos ignoran es que la inversión extranjera no sólo trae al país capital financiero, sino que nos permite el acceso a recursos tal vez de mayor importancia aún, como son la tecnología, el capital humano y a algunos insumos específicos. En muchos casos integran a Chile a masivas redes mundiales de comercialización de productos, lo que permite tanto incrementar y diversificar las exportaciones, como desarrollar productos de mayor valor agregado.

Otros beneficios, además del acceso a estos recursos y mercados de difícil entrada, lo constituyen la transferencia tecnológica asociada al trabajo

conjunto con estas empresas internacionales, la educación y capacitación que reciben nuestros trabajadores, técnicos y ejecutivos.

7. Los Grupos Económicos

Tal vez uno de los temas más controvertidos es el de los denominados grupos económicos, particularmente porque ha sido manejado hábilmente por los enemigos de la empresa privada frente a la opinión pública.

Si se efectuase una encuesta de opinión lo más probable es que la imagen asociada al concepto "grupo económico" presente una connotación negativa, y que constituya un elemento de desprestigio de la empresa privada y del esquema de economía social de mercado. Esto constituye, en gran medida, un éxito de comunicación de los grupos que propugnan el socialismo.

El primer problema que surge es establecer una definición coherente del concepto de "grupo económico" tanto en el plano teórico, como en un sentido práctico e incluso legal.

Una definición muy aceptada, aunque bastante vaga, sería que "un grupo económico controla la gestión de numerosas empresas de distintas ramas industriales y sectores de la actividad económica nacional".[10] Sin embargo, se reconoce la ventaja de tener la propiedad conjunta de una cartera de inversiones, al reducir el riesgo manteniendo ampliamente diversificado el patrimonio. Ello indica que no se encuentra en este factor el centro de la controversia. Por otra parte, un grupo también se puede concentrar en una rama industrial, por lo que no es tampoco la presencia en varios sectores el elemento distintivo.

Los elementos comunes que sobresalen en la literatura relacionada a "grupos económicos" son el control por parte del grupo de la gestión de empresas, la acción de presión o influencia directa del grupo sobre el Estado, y el tamaño o envergadura financiera del conglomerado. Los dos primeros puntos serían de importancia en esta visión sólo cuando se da la condición última en relación a la dimensión económica del conglomerado.

En efecto, se descarta de plano la denominación de "grupo económico" en el caso de un propietario que controla la gestión de un conjunto de empresas pequeñas. Por ejemplo, un empresario que maneja 200 hectáreas de terrenos agrícolas y frutales, una planta conservera y de fraccionamiento, una empresa distribuidora y una empresa de transporte no es denominado ni

[10] Fernando Dahse, *Mapa de la Extrema Riqueza, Los Grupos Económicos y el Proceso de Concentración de Capitales* (Santiago: Editorial Aconcagua, 1979).

considerado grupo económico. Esto es independiente de si se maneja como una sola sociedad legal o como cinco sociedades ligadas.

Además, el control de la gestión es considerado de importancia por los intelectuales socialistas sólo por el hecho que sería el vehículo que el grupo utilizaría para apropiarse de los "excedentes económicos" que el proceso productivo generaría. Nuevamente, la clave del análisis se encuentra en el tamaño del conglomerado en relación a la economía y el grado de competencia en los mercados. De hecho, la definición operativa de grupo económico utilizada para delinear el "mapa de la extrema riqueza" corresponde a "personas naturales o familias que tenían un patrimonio, a diciembre de 1977, igual o superior a los diez millones de dólares".[11]

La tesis central de los socialistas se encuentra, entonces, en la envergadura financiera de los grupos económicos, lo que generaría un problema de concentración del poder económico. Esta alta concentración sería la causa de una economía escasamente competitiva o monopólica, y que facilitaría acuerdos entre los grupos para imponer sus reglas sobre el mercado.[12] Los precios abusivos fijados por los grupos dañarían a los consumidores y generarían las ganancias excesivas que irían concentrando cada vez en mayor medida la riqueza.

Este conjunto de ideas tienen claro mérito desde el punto de vista comunicacional y propagandístico para quienes ven en la economía de mercado y en la empresa privada a los enemigos más poderosos del socialismo. Sin embargo, tanto desde el punto de vista teórico como empírico no resisten mayor análisis, siendo tarea fácil mostrar las falacias que contiene la tesis. Es además una tarea necesaria, para prevenir el grave daño de imagen ante la opinión pública, que tal visión puede ocasionar a la empresa y la influencia que esto puede tener en una eventual futura legislación con un sesgo antiindustrial.

En primer lugar, no existe la relación falsamente planteada entre la dimensión relativa del patrimonio de una empresa o conglomerado y la posibilidad de actuar monopólicamente en los mercados en que el conglomerado participa. En síntesis, "grande" no significa monopolio, así como "pequeño" tampoco significa competencia. Muchas empresas, cada una de ellas compitiendo en sus respectivos mercados, pueden sumarse en un conglomerado o *holding* de tamaño significativo, sin que esto altere el grado de competencia en cada mercado. Por otra parte, una empresa de taxis que obtiene una licencia

[11] Op. *cit.* Dahse.

[12] *Op. cit.* Williamson.

del Estado para atender un mercado (el aeropuerto, por ejemplo), asegurándose por esta vía una barrera a la entrada de competencia, podrá comportarse monopólicamente aun cuando su patrimonio permita clasificarla de empresa "pequeña".

La competencia en los mercados se resguarda primeramente por una política de apertura al comercio exterior, con la condición de que ésta sea no discrecional ni sometida a la arbitrariedad funcionaria. A la competencia internacional se suma la acción efectiva de la legislación antimonopolios, en aquellos casos en que eventualmente ocurran actos (no teorías dudosas) que atenten contra la libre competencia.

En segundo término, es falso que el control de la gestión de las empresas defina la forma en que se reparten los "excedentes generados del proceso productivo". Esto es simplemente una visión marxista de la economía, que sólo reconoce el valor-trabajo incorporado al proceso productivo, y por lo tanto el término "excedente" es una conveniente traducción del concepto de plusvalía. En la economía de mercado, el valor (precio) que los consumidores asignan a (pagar por) los bienes que consumen, corresponde al costo de oportunidad de todos los recursos escasos que se utilizan (sacrificio de éstos en sus mejores usos alternativos) para la producción y comercialización de dichos bienes. Entre los muchos factores o recursos que concurren se destacan el trabajo, la información que se comunica a los consumidores,[13] el capital financiero (en todas sus formas) y el capital humano, incluyendo la capacidad empresarial y de gestión, y la habilidad ejecutiva y de supervisión.

Por lo tanto, la existencia de conglomerados no altera la competencia en los mercados mientras exista una economía abierta como la chilena, por lo que no existirán precios abusivos con los consumidores ni ganancias excesivas o "excedentes para los grupos económicos". Es además imposible para cualquier conglomerado chileno afectar el equilibrio competitivo del mercado laboral, por lo que este planteamiento sólo corresponde a un "slogan" político sin fundamento alguno. Por el contrario, son las empresas de mayor envergadura, tanto chilenas como extranjeras residentes en el país, las que introducen nuevas técnicas de gestión de empresas, contratan capital humano de alta calificación y capacitan a sus trabajadores, desarrollan nuevos proyectos que generan empleo y aportan una cuota sustancial de la investigación tecnológica nacional.

Un punto de especial importancia es que en una economía abierta al comercio exterior, el grado de concentración industrial a nivel nacional pierde totalmente su significado y relevancia, desde una perspectiva de política

[13] *Op. cit.* Parot (nota 6).

económica. Para la empresa nacional que compite con importaciones, el precio viene dado por el mercado internacional, siendo irrelevante si en Chile existen una, dos, o más empresas competidoras. Asismismo, si una empresa chilena es la única que exporta un producto, nada se puede inferir sobre la capacidad de alterar los precios internacionales que esa empresa puede tener.

Al abrir los mercados, también es necesario extender las fronteras de la región geográfica en que se mide la concentración. Por ejemplo, supongamos que hace cincuenta años había dos diarios locales, que compartían las preferencias de los lectores en una región del país y que en la actualidad sólo prevalece un diario local, que ha resultado de la fusión de los dos diarios antiguos. La concentración ha aumentado en la región, pero no se puede inferir nada respecto de un posible comportamiento monopólico del único diario. Más aún, hace cincuenta años, los diarios regionales no enfrentaban competencia de los de otras regiones, mientras en la actualidad probablemente el único diario local compite con todos los diarios nacionales que llegan a primera hora a la región y con múltiples canales de televisión.

En este contexto, la empresa nacional que compita con importaciones debe ser capaz de enfrentar a las grandes empresas multinacionales que intentan atender cada oportunidad de negocio que se les presenta en nuestro país. Es indudable que esta competencia mundial trasladada a Chile ha traído consigo el acceso de los consumidores a productos de mayor calidad y menor precio en relación a lo que prevalecía en épocas pasadas, con una economía cerrada al comercio exterior.

En el caso de las empresas chilenas que exportan, el adaptar el concepto de concentración a nivel mundial y no nacional es clave para aclarar el debate sobre el futuro de la empresa. Por una parte, es un hecho que varias empresas exportadoras chilenas son "grandes" en relación al país, y pueden constituir cada una de ellas un "grupo económico" de acuerdo a la definición ya citada. Sin embargo, por otro lado, ninguna empresa chilena exportadora (con excepción tal vez de la estatal Codelco) aparecerá en el ranking mundial de las veinte empresas internacionales de mayor tamaño que atienden cada uno de los mercados internacionales relevantes. Esto constituye una significativa desventaja competitiva de las empresas chilenas, la mayoría de las cuales no alcanza aún un tamaño mínimo, que les permita aprovechar las economías de escala en la producción y distribución de sus productos.

La apertura de la economía chilena a la competencia internacional ha sido la llave maestra para eliminar sustantivamente los posibles poderes monopólicos en los mercados internos. Mientras en una economía cerrada y protegida, la preocupación por la concentración tenía sentido, al abrir la economía el tamaño de las empresas chilenas pasa a ser insignificante, la

competencia prevalece en los mercados, y el desempeño social del esquema de mercado resulta óptimo. Esto último si bien constituye una realidad empírica, es simplemente inaceptable para los socialistas desde un punto de vista dogmático.

A todo lo anterior, es necesario agregar que en Chile es justamente el Estado el propietario del conglomerado de empresas que más se acerca a la definición ya anotada de "grupo económico". En efecto, el *holding* de empresas estatales (la mayoría hoy en Corfo) es el único que demostró, en el período 1970-1973, ser capaz de alterar el equilibrio macroeconómico, siendo el origen del enorme déficit fiscal (26% del PGB) y de la hiperinflación.

8. El Verdadero Desafío para la Empresa Chilena

El verdadero desafío para las empresas chilenas es que sean cada vez más grandes y eficientes, con el objeto de que puedan competir exitosamente en el escenario internacional.

El desafío para la empresa chilena exportadora es justamente crecer, para alcanzar una envergadura significativa o relevante en los mercados mundiales, que le permita sostener redes de comercialización, campañas de comunicación, investigación tecnológica propia y, al mismo tiempo, alcanzar ventajas relativas de costo.

Es fácil pronosticar que las empresas nacionales orientadas al mercado interno también deberán crecer significativamente, para poder tener éxito compitiendo con empresas multinacionales de gran tamaño, innovativas, con tecnologías propias y patentadas, muy agresivas en la comercialización de sus productos de alta calidad. No tiene relevancia si esto se hace con una o varias empresas nacionales, o si comparten la propiedad empresarios chilenos y extranjeros, o bien si se fusionan varias empresas locales en menos empresas de mayor tamaño o en conglomerados.

Lo anterior requiere, en primer lugar, de un cambio de mentalidad de toda la ciudadanía respecto de la empresa privada y su papel, en el desarrollo de Chile. Es necesario abandonar el lenguaje peyorativo tendencioso e infructuoso de los "grupos económicos", la "explotación", la repartición injusta de "excedentes" y la "concentración" de la riqueza. Esto se puede abordar, por ejemplo, con una campaña de comunicación masiva de los valores e ideas centrales de la empresa privada y del esquema de economía de mercado.

En segundo lugar, se debe permitir abiertamente que las empresas chilenas puedan invertir fuera de Chile. Una empresa nacional debe poder

organizar su presencia en otros países (redes de distribución, empresas subsidiarias de comercialización, plantas elaboradoras en otros países, etc) sin trabas burocráticas, debe poder asociarse libremente con empresas extranjeras de acuerdo a su conveniencia. Esto no sólo permitiría al empresariado chileno diversificar sus riesgos comerciales y financieros, sino que eliminaría una clara desventaja de la empresa chilena frente a las extranjeras, y permitiría crear para el país una mejor posición competitiva a nivel internacional.

Una tercera tarea, tanto del Estado como del sector privado, es apoyar la diversificación de la propiedad, no porque eso haga más competitivos los mercados, sino porque aumenta efectivamente la participación de la ciudadanía en el desempeño de la economía y permite una mayor y más amplia comprensión de la importancia de la empresa, de su papel en la sociedad y de los riesgos que esta enfrenta.

Fórmulas de diversificación llevadas adelante por el gobierno, como el denominado "capitalismo popular" apuntan claramente en el sentido indicado. En economías más desarrolladas se ha producido una participación creciente en la propiedad accionaria de las empresas de ejecutivos y trabajadores en general. Tanto los contratos laborales (de ejecutivos, supervisores y trabajadores), así como los de consultoría y asesoría tecnológica, pueden ser acordados en forma tal que, en ciertos escenarios, puedan remunerarse dichos factores a través de participación accionaria en la empresa. Los pagos de indemnizaciones o jubilaciones se podrían efectuar parcialmente en acciones emitidas para tal efecto, a través de fórmulas pactadas por contrato.

Por todo lo anterior, causan extrañeza y preocupación las amenazas de muchos partidos políticos a los capitalistas "populares" y a los inversionistas extranjeros respecto de las privatizaciones realizadas por el actual gobierno.

Otra tarea prioritaria es consolidar el marco legal en el cual se desenvolverá la empresa. La empresa privada en Chile, tanto nacional como extranjera, deberá estar protegida constitucionalmente de expropiaciones o "nacionalizaciones" por cualquier causa. Jamás debería repetirse algo tan atentatorio contra la propiedad privada como la denominada "reforma agraria" o la nacionalización del cobre, aun cuando mayorías (o incluso consejos) parlamentarias transitorios voten por tales políticas.

Otro desafío crucial para el futuro de Chile es el de continuar la privatización de empresas públicas. Ya ni siquiera hay debate en la actualidad, siendo aceptado internacionalmente como hechos:

a) La incapacidad del Estado como empresario, tanto en la innovación y el desarrollo como en la gestión y administración de las empresas.
b) El manejo politizado de las empresas públicas que terminan por lo general en profundos desequilibrios macroeconómicos.

c) Las empresas públicas nacidas bajo la justificación de corregir ineficiencias del sector privado (monopolios naturales), han entregado en definitiva productos más caros y de menor calidad, y en condiciones de servicio muchas veces deplorables. En realidad el remedio ha terminado siendo peor que la enfermedad.[14]

d) Las graves distorsiones que generan en los mercados en que compiten, haciendo a veces desaparecer las empresas privadas que intentan atender eficientemente dichos mercados, o al menos desalentando su desarrollo.

Por lo tanto, no sólo se debe abogar por la privatización de las empresas públicas, sino que además es fundamental insistir en limitar constitucionalmente al Estado en su posible rol empresario. La responsabilidad de producir y comercializar bienes y servicios debe recaer esencialmente en el sector privado. El Estado debe concentrarse en el campo de los denominados "programas sociales", intentando descentralizarlos y hacerlos más eficientes.

9. Algunas Amenazas para la Empresa

Para concretar los desafíos señalados en la sección anterior, es necesario avanzar hacia un ambiente nacional que lo permita. Sin embargo hoy se perciben algunas amenazas sobre la empresa que pueden impedir que se hagan realidad las claras posibilidades de desarrollo que hoy se vislumbran.

Indudablemente la primera amenaza para la empresa reside en la posibilidad de expropiación, o bien "nacionalización", que constituyen prácticas atentatorias contra la propiedad privada, la estabilidad de las expectativas y los incentivos de desarrollo que perciben los individuos. En esta categoría se incluyen las amenazas de algunos partidos políticos a los "capitalistas populares", a los inversionistas extranjeros, y a los empresarios que participan en sectores que ellos denominan "estratégicos".

Si bien la expropiación aparece como un atentado directo al derecho de propiedad, existen en la práctica medios más ocultos para atentar contra el mismo principio, básico para la empresa privada. Aquellos sobre los que más conviene advertir corresponden a la acción desleal del Estado como empresario y a las distorsiones creadas en el mercado por las empresas públicas. El Estado posee significativo poder de presión sobre una actividad del sector privado con el solo hecho de amenazar con organizar una empresa estatal, o

[14] *Op. cit.* Stigler.

bien de introducir distorsiones a la competencia con una empresa pública existente.

Otra seria amenaza para la empresa la constituye el anuncio de posibles cambios en la política económica actual, como por ejemplo la reinstauración de aranceles diferenciados y áreas cambiarias, el incremento significativo de recaudación tributaria, la aplicación de impuestos específicos a algunos bienes que se categorizan arbitrariamente de "suntuarios" y las tasas diferenciadas del Impuesto al Valor Agregado (IVA), sólo por citar algunos.

Estas medidas sólo contribuyen a generar ineficiencias, a desestabilizar la economía y a frenar el desarrollo del país. A la larga, la empresa privada se desprestigia y pierde legitimidad y los empresarios reorientan sus esfuerzos y recursos desde la búsqueda competitiva de oportunidades en el sector privado hacia la búsqueda de rentas presionando a la autoridad y al sistema político para lograr ser favorecidos por medidas redistributivas discrecionales.

Párrafo aparte merecen las modificaciones a la legislación laboral que han anunciado diversos partidos políticos en el caso que lleguen al poder, violando en gran medida todos los principios básicos para un correcto funcionamiento de los mercados enunciados en la sección 6. Es difícil imaginar que podamos tener éxito exportando fruta, por ejemplo, con la presión indebida que pueden ejercer sindicatos nacionales poderosos a nivel de trabajadores portuarios, fruteros y de *packings*.

Otro problema posible lo constituiría un intento de politizar la acción antimonopolios, la cual ha sido crecientemente eficiente y profesional en los últimos años. La autoridad de la libre competencia ha mostrado en nuestro país, a través de sus comisiones, cuerpos profesionales y de la Fiscalía, un comportamiento ecuánime y una notable eficacia para velar por la libre concurrencia y competencia en los mercados.

Si bien la legislación antimonopolios no ha establecido normas y criterios absolutamente definidos para cada caso, a los cuales las personas e instituciones puedan atenerse (objetivo casi imposible de alcanzar en la práctica), y pueden haber algunas contradicciones e imprecisiones menores en sus fallos, no cabe duda de la influencia positiva que ha tenido en el correcto funcionamiento de los mercados. Cabe hacer notar que el efecto disuasivo o preventivo de la mera existencia y eficacia de nuestra legislación antimonopolio, si bien no medible, puede ser de mayor relevancia aun que su intervención directa.

El profesionalismo de la acción antimonopolios en nuestro país resalta especialmente por el alto nivel técnico aplicado al análisis de diversos casos de suma complejidad. Muchos de sus fallos reflejan la aplicación de las tendencias de pensamiento moderno en materias económicas y legales.

Frente al positivo cuadro descrito, y que ha tomado varios años de esfuerzo y estudio, destacan muy negativamente las declaraciones de algunas agrupaciones políticas de centro izquierda, de corte socialista, con un lenguaje anticuado y con un fuerte sesgo anti-empresa, estableciendo amenazas de acciones si llegan a ser gobierno. Sin embargo, estos mismos grupos proponen cambios de política económica que tenderían en la práctica a crear condiciones monopólicas en muchas áreas de actividad donde hoy no existen. Como ejemplo se puede citar el cierre parcial y selectivo del comercio exterior, la eliminación del sindicalismo libre y de la negociación por empresas, la fijación de salarios, la reinstauración de colegios profesionales obligatorios con poder de fiscalización y de fijar tarifas.

Lo que estos grupos parecen no haber aprendido es que la mejor arma contra los comportamientos monopólicos la constituye la apertura a la competencia internacional y la eliminación de barreras a la entrada de nuevos oferentes de capitales, productos y tecnologías, tanto nacionales como extranjeros. Requisitos mínimos para el éxito de estas políticas son las protecciones arancelarias no discriminatorias, la apertura comercial con reglas claras y parejas, entre ellas un tipo de cambio real estable y adecuado al equilibrio macroeconómico, y la inexistencia de barreras a la entrada y salida de recursos en todas las actividades.

Algunas acciones que se pueden emprender hoy para garantizar el correcto funcionamiento de la legislación antimonopolios en un futuro contexto político son:

a) Fortalecer la autonomía y profesionalismo de la legislación de defensa de la libre competencia en relación al poder político transitorio. Por ejemplo, la designación de los miembros de las comisiones y de la Fiscalía no debería recaer con el actual peso en el Poder Ejecutivo.

b) Mejorar la información a quienes participan en los distintos mercados sobre la jurisprudencia y las penalidades que pueden esperar de comportamientos atentatorios a la libre competencia. Conviene enfatizar el rol que deberían tener las universidades e instituciones educacionales en la difusión de estos conceptos. También se debe sumar el esfuerzo de organismos gremiales de empresarios, profesionales y trabajadores.

Otra potencial amenaza a la empresa nace de la posible utilización política de una legislación de Protección Ambiental, la cual es en la actualidad vaga y desorganizada, y se presta para una utilización abusiva en el futuro.

La contaminación ambiental es claramente una de las banderas de

lucha del socialismo en su versión moderna o renovada. P. Johnson,[15] por ejemplo, la cita entre los cuatro temas líderes ("los cuatro nuevos jinetes") que han sido escogidos para cambiar la cara del socialismo frente al fracaso de su estatismo económico, los que serían: política sexual (relajación de reglas de conducta sexual), política racial (ingeniería social para "mejorar" la raza), política artística (creación con subsidios estatales de un sector de cultura pública radicalizado), y política del medio ambiente (asociación de la contaminación con el capitalismo y el afán de lucro).

En particular, existe el temor de que el argumento de "Protección Ambiental" pueda ser utilizado como la vía de estatización acorde con los tiempos, así como lo fue la reforma agraria hace veinte años. Ello porque hoy es posible la aplicación arbitraria de una legislación vaga, que no contiene normas ni estándares que le permitan saber a cada empresa qué se espera de ella en materia de emisiones y efluentes, y con una enorme desorganización, al punto de ser imposible definir cual es la autoridad responsable en cada tema.

Tal vez el elemento central es que resulta fácil impactar a la opinión pública con el tema de la contaminación, y lograr inculcar a la comunicación un fuerte sesgo anti-industria, sin equilibrar deliberadamente los argumentos de desarrollo económico con los de calidad del medio ambiente. Este aparente olvido de la relación directa entre el progreso económico y la utilización del medio ambiente hace caer a los "ecologistas" en un manejo demagógico para justificar la intervención estatal.

Algunas acciones que garantizarían una mayor protección a las personas y empresas de que no habrá abusos políticos con el tema de la contaminación son los siguientes:

a) Generación de una legislación de Protección del Medio Ambiente moderna que reemplace la confusión y el desorden actuales por una situación que equilibre las necesidades de crecimiento económico y utilización apropiada de los recursos del medio, con las necesidades de la población de contar con un medio ambiente adecuado en el cual vivir.

b) Creación de una Comisión de Protección del Medio Ambiente autónoma del poder político de turno y que sea profesional en su organización y funcionamiento.

c) Uso de normas, estándares y procedimientos claros, no discriminatorios y transparentes, que permitan a las empresas saber con certeza qué

[15] "¿Ha Muerto el Totalitarismo?", *El Mercurio,* abril 1989.

se espera de ellas. Ello impide o limita significativamente el abuso funcionario y la discrecionalidad política en la aplicación de la legislación de protección del medio.

d) Utilización de mecanismos eficientes descentralizados para lograr objetivos eficientes de descontaminación en ciertas áreas. Esto significa traspasar a las personas y empresas la responsabilidad de la ejecución de los objetivos, por la vía de establecer derechos de propiedad y sistemas de incentivos apropiados para ello.

El desafío para el futuro es impedir que estas y otras amenazas se transformen en realidad, haciendo todos los esfuerzos que sean necesarios para permitir el desarrollo libre y creativo de la empresa privada. Son el progreso y bienestar de todos los chileros los que están en juego.

Bibliografía

Jensen M. y Meckling W., "Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownerwship Structure". *Journal Financial Economics.* (1976).

Krueger A., "The Political Economy of the Rent Seeking Society". *American Economic Review.* 67 (1977).

Stigler, George, *The Organization of Industry.* Chicago: University of Chicago Press, 1968. □

ENSAYO

KARL MARX
COMO FILOSOFO DE LA LIBERTAD*

Andrzej Walicki**

El presente ensayo analiza la concepción filosófica de la libertad de Marx de un modo crítico y fundamentado.

Recordemos que Karl Marx entendía la libertad como el control total sobre las fuerzas alienadas del hombre. La libertad en esta concepción tiene dos aspectos: primero, ser capaz de dominar la naturaleza, a través del desarrollo de las fuerzas productivas, y segundo, la eliminación del poder de fuerzas sociales alienadas. De este modo, es el hombre quien controla. El hombre es el único actor y autor de la historia. La libertad determina el propio destino; Libertad es autodeterminación.

Pero esta libertad se entiende como libertad colectiva. Este ideal de Marx es obviamente incompatible con el pluralismo. La libertad de Marx se opone a la irracionalidad del azar. En este sentido se condena al capitalismo y parece contradictorio que Marx haya dicho que el dominio del hombre de su destino sería logrado a través de una democracia participativa. No lo es si sabemos que Marx entendía por Democracia una variedad de colectivismo —lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo y a un conjunto de objetivos colectivos. En fin, ofrece participación, pero no libertad como autonomía individual.

El artículo revela así verdades esenciales del marxismo no muy conocidas en Occidente debido a la gran ignorancia de la genuina tradición de esta filosofía.

*Este artículo fue publicado originalmente en *Critical Review, A Journal of Books and Ideas,* Volumen 2. Número 4, 1988. Su reproducción y traducción cuentan con la debida autorización.

**E1 autor es actualmente *O'Neil Professor* de la Universidad de Notre Dame. Su libro más reciente se titula *Legal Philosophies of Russian Liberalism.*

El término "libertad" es notorio por la multiplicidad de sus significados. Puede decirse, sin embargo, que su significado básico, y generalmente más utilizado, coincide con la definición clásica de libertad "como independencia de la voluntad arbitraria de otro".[1] De acuerdo con esta definición, solamente obstáculos puestos por el hombre al esfuerzo individual pueden considerarse como limitaciones de la libertad. Podemos estar libres de coerción y restricción, pero no podemos estar "libres" de necesidad natural u objetiva. Ciertamente, la necesidad objetiva pone límites a nuestra habilidad para hacer cosas, pero la habilidad no debe confundirse con libertad. No soy un esclavo si mi fuerza física no me permite hacer ciertas cosas, pero soy un esclavo si mi fuerza física no está a mi propia disposición. En forma semejante, no estoy sin libertad si no puedo pensar creativamente, pero no soy libre si se suprime mi capacidad creativa por indoctrinación forzada.

Marx es conocido como un crítico severo de la concepción liberal de libertad: del concepto de "libre contrato", entre el capitalista y el trabajador, del carácter "formal" de la democracia burguesa, y especialmente de la noción liberal de los derechos humanos. Es también conocido como teórico de un determinismo universal, enfatizando que los sistemas socioeconómicos no pueden elegirse libremente, que tanto su secuencia en el tiempo (su aspecto diacrónico), como su lógica interna (su aspecto sincrónico), están sujetos a necesidades objetivas independientes de la voluntad humana.[2] He analizado estos problemas en otras oportunidades.[3] En el presente artículo, me concentraré en la propia concepción filosófica de libertad de Marx.

En contraste con los liberales, Marx vio la libertad, no como individual

[1]F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960), pp. 11-12.

[2]Esta opinión de Marx, característica del "marxismo clásico" de la Segunda Internacional, ha venido a ser radicalmente cuestionada por una cantidad de pensadores que reclamaban que se basaba en una errónea interpretación de Engels de la filosofía de Marx. El primer pensador que desarrolló esta antiengeliana interpretación de Marx fue el polaco, Stanislawc Brozozowski (1878-1911; véase L. Kolakowski, *Main Currents of marxism,* vol. 2 [Oxford: Oxford University Press, 1981], pp. 215-39). El mejor texto clásico conocido que interpreta a Marx en este sentido es el *Geschichte und Klassenbewusstsein* de George Lukács (1923).
Para una presentación amplia de la interpretación "antiengeliana" de Marx, véase Norman Levine, *The Tragic Deception: Marx contra Engels* (Oxford-Santa Bárbara, 1975).

[3]Véase A. Walicki, "The Marxian Conception of Freedom", en Z. Pelczynski y J. Gray, eds., *Conceptions of Liberty in Political Philosophy* (Londres: Athlone Press, 1984), pp. 217-42, y A. Walicki, "Marx and Freedom", *The New York Review of Books,* Nov. 24, 1983: pp. 50-55.

y negativa, sino como colectiva y positiva: como la plena e ilimitada autorrealización de la "esencia-especie" humana en la historia. La realización de la libertad era, en su opinión, un proceso de liberar personas de la dominación de cosas, tanto en la forma de necesidad física como en la forma de relaciones sociales cosificadas. Finalmente, la característica más específica de la concepción de libertad de Marx fue su aproximación invariablemente histórica al problema. Su visión de libertad formaba parte de su filosofía general de la historia; de hecho, constituía su parte más importante porque, como se mostrará, la libertad estaba concebida en ella como el estándar de evaluación transcultural, el único criterio común para medir el progreso histórico entre diferentes modos de producción y diferentes sistemas sociales.[4]

En otras palabras, Marx siguió a Hegel en la elaboración de "una historiosofía de la libertad", esto es, una visión amplia de la historia como un proceso dialéctico de desarrollar la libertad. En esta filosofía se definía la libertad como la total autorrealización de la "especie-ser" del hombre *(Gattungswesen),* como la posibilidad más verdadera de desenvolvimiento de la naturaleza humana, de desarrollo de sus capacidades inherentes y sus riquezas potenciales. A su vez, el desarrollo se concebía como el movimiento dialéctico de alienación autoenriquecedora. Este concepto, básico en toda la filosofía de Marx, asume —en pocas palabras— que para desarrollarse a sí mismo, uno debe exteriorizar sus fuerzas y someterse a la alienación, porque sólo de esta manera puede lo que es potencial, latente, llegar a ser real y autoconsciente.

El término "alienación" —originalmente un término teológico, tomado y desarrollado por Hegel, Feuerbach y otros pensadores alemanes— significa, primero, salirse de sí mismo, llegar a ser algo diferente de, y ajeno a, la propia esencia; y segundo, entregar algo, ceder algo de nuestro propio ser, llevándose a efecto una amputación, por así decirlo. En este sentido la Encarnación fue la alienación de Dios, que tuvo que renunciar a sus atributos divinos para asumir una forma corporal no divina; en un sentido similar escribió Hegel acerca de la alienación del Espíritu (Geist) que tuvo que

[4]La importancia de tal entendimiento del marxismo, se ha enfatizado en años recientes por algunos estudiosos americanos. Así, Alien W. Wood, indicaba que libertad y autorrealización como valores directamente dependientes del desarrollo del trabajo, tienen una significación transcultural, mientras justicia tiene un significado o contenido sólo dentro de un determinado modo de producción (véase A.W. Wood, "Marx on right and justice" en Marx, *Justice and History,* ed., M. Cohen, T. Nagel and T. Scalon [Princeton: Princeton University Press, 1980], pp. 121-22). Una opinión similar se desarrolla hábilmente en G.G. Brenkert's *Marx's Ethics of Freedom* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983).

exteriorizarse a sí mismo para constituir el mundo material.[5] La alienación autoenriquecedora es un movimiento dialéctico a través de la alienación para el autoenriquecimiento. Así, el período total de separación del hombre de Dios, después de la Caída podría ser interpretado como un camino del Paraíso perdido a un Paraíso no sólo recuperado sino también enriquecido —enriquecido por el conocimiento de lo que es bueno y de lo que es malo, por la libertad y la conciencia. Igualmente, en la filosofía hegeliana el espíritu absoluto se aliena a sí mismo en el tiempo para después de alcanzar el climax de la alienación, absorber en sí mismo sus contenidos alienados, enriqueciéndose a través de ella, al elevarse al nivel de autoconsciencia.

Es sabido que Marx se impresionó profundamente con la inversión de Feuerbach de la visión de alienación hegeliana (y cristiana): por la afirmación de que no era el espíritu Absoluto el que se había alienado a sí mismo en el mundo y en el hombre, sino, por el contrario, que era el hombre el que había alienado su esencia genérica externalizándola en la imagen de Dios. De acuerdo a una difundida opinión, Feuerbach, al contrario de Hegel, "consideraba la alienación como un fenómeno completamente negativo", como algo puramente perverso, que no presentaba valores positivos.[6] Esta opinión, sin embargo, parece ser errónea. Indudablemente Feuerbach ponía el acento en la parte negativa de la alienación; pero sin embargo, él también la vio como un proceso autoenriquecedor. Al crear a Dios, razonaba, el hombre se había, en un cierto sentido, empobrecido a sí mismo y, más aún, había sido dominado por su propia creación; no obstante, superar esta alienación, causaría que el hombre absorbiese atributos divinos, transformando así al hombre en un ser verdaderamente divino.

Marx siguió a Feuerbach al relacionar esta teoría de la alienación con el ser del hombre, pero su tema propio fue la alienación socioeconómica a través de la división social del trabajo en condiciones de propiedad privada de los medios de producción —un proceso que entraba en su fase culminante con el desarrollo del capitalismo moderno. Veía el mercado capitalista como una fuerza creada por el hombre, pero ajena a él, teniendo sus propias leyes cuasinaturales de desarrollo que se oponían al hombre y lo dominaban, impidiendo sus objetivos en lugar de someterse a leyes de control consciente. De esta manera, el hombre se volvió esclavo de sus propios productos, de cosas; incluso las relaciones interhumanas se materializaron tomando la

[5]Véase A. Schaff, *Alienation as a Social Phenomenon* (Oxford: Pergamon Press, 1980), pp. 24-29.

[6]Kolakowski, vol. I, p. 116.

apariencia de relaciones objetivas entre bienes en proceso de intercambio, completamente independientes de la voluntad del hombre. Este "fetichismo de bienes" o materialización era, según Marx, lo peor, y una forma de alienación específicamente capitalista.

Por el contrario, Marx describía el comunismo como "la abolición positiva de la propiedad privada y por ende de la autoalienación y, por lo tanto, la reapropiación real de la esencia humana por y para el hombre"; como "el completo y consciente retorno del hombre, conservando todas las riquezas del desarrollo previo para el hombre mismo, como ser social, esto es humano"; como "la genuina solución al antagonismo entre el hombre y la naturaleza y entre hombre y hombre", "la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el inviduo y la especie", y finalmente, como "la solución al enigma de la historia", sabiéndose a sí mismo esta solución.[7]

Estas citas del joven Marx son notablemente reveladoras. Se ajustan perfectamente al modelo de alienación autoenriquecedora: la vuelta del hombre hacia sí mismo se ve como autoenriquecimiento, una vuelta a un nivel más alto. Muestran al comunismo como el objetivo preordenador de la historia, exponiendo así la estructura teleológica de la filosofía de la historia marxista. Finalmente, describen el comunismo como necesario para la causa no de la igualdad, sino de la completa autorrealización de la esencia humana —esto es, por la causa de la libertad—, como lo entendió Marx. Y, como veremos, a pesar de muchas calificaciones, a pesar de la apariencia de un cienticismo naturalista, el mismo patrón de pensamiento se encontrará en los trabajos del Marx maduro, el autor de *Capital.*

La autorrealización de la esencia humana en la historia, es decir, la realización de la libertad, en opinión de Marx, era el anteriormente mencionado proceso de liberar al hombre de la dominación, tanto de la necesidad física como de las relaciones sociales materializadas. Con el objeto de liberarse a sí mismo, de desarrollar todas las capacidades inherentes a su naturaleza como especie, el hombre debe ser capaz de ejercitar el control racional consciente sobre su ambiente natural y sobre su propia fuerza social. Por lo tanto, la libertad en esta concepción tiene dos aspectos. En la realización entre el hombre y la naturaleza, consiste en la maximización del poder de la especie humana lograda a través del desarrollo de las fuerzas productivas. En la relación entre el hombre y la sociedad, libertad significa, para Marx, la formulación consciente por los hombres de las condiciones sociales de su

[7]K. Marx, *Selected Writings,* David MacLellan ed. (New York: Oxford University Press, 1985), p. 89.

existencia y, con esto, la eliminación del poder impersonal de fuerzas sociales alienadas y materializadas. En este contexto, describe la futura sociedad libre como "la asociación de individuos (que asumen, por cierto, la etapa avanzada de fuerzas productivas modernas), que ponen las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de individuos bajo su control".[8] En ambos casos, la libertad se concibe como la habilidad para determinar el propio destino, como la libertad positiva; en ambos casos la libertad es opuesta, no a la coerción arbitraria sino a la incontrolada objetividad de las fuerzas impersonales —tanto las fuerzas naturales como las fuerzas "de segunda naturaleza" producidas históricamente, esto es, el funcionamiento cuasinatural de las alienadas fuerzas sociales. Finalmente, la libertad así concebida es inseparable de la racionalidad, de la predictividad racional, y se opone a la irracionalidad del azar.[9] Se condena al capitalismo como no siendo suficientemente racional, y la victoria final de la libertad es vista como el reemplazo de los mecanismos de mercado por "la producción por hombres libremente asociados, conscientemente regulados por ellos de acuerdo a un plan establecido".[10].

En opinión de Marx, los dos aspectos de la libertad representaban dos etapas sucesivas en la historia de la alienación autoenriquecedora: la maximización de los poderes productivos de las especies al costo de la alienación (capitalismo) y la desalienación de estos poderes a través de la planificación racional (socialismo). Siguiendo *Phenomenology of Spirit* de Hegel, vio la época capitalista, tanto la más alienada, como la más progresiva hasta ese entonces. Con respecto al desarrollo de los poderes productivos del hombre, el capitalismo era, por cierto, un triunfo de la libertad; pero con respecto al control del hombre sobre sus propias relaciones sociales, representaba, al mismo tiempo, la más grande negación de la libertad, la más completa dominación por fuerzas alienadas y materializadas. Por eso, como leemos en *The Germán Ideology* es sólo ilusión burguesa que el capitalismo haya liberado al individuo; de hecho lo que la burguesía llama "libertad personal" queda reducida a dejar el destino de los individuos al azar, que es el otro aspecto de la necesidad ciega que gobierna las relaciones sociales como un

[8]K. Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5 (New York: International Publishers, 1975ff), p. 80.

[9]Tal noción de libertad estaba, por supuesto, hondamente enraizada en el hegelianismo. Se ha observado correctamente que en la crítica de Marx a la filosofía legal de Hegel, "el verdadero enemigo de Marx es el liberalismo y no la *Rechtsphilosophie".* G. Haarscher, *L'ontologie de Marx* (Bruxelles, 1980), p. 88.

[10]K. Marx, *El Capital,* vol. I (New York: International Publisher, 1984),

todo. "Así, en la imaginación, los individuos parecen más libres bajo el dominio de la burguesía que antes, porque sus condiciones de vida parecen accidentales; en realidad, por cierto, son menos libres porque en una gran medida están gobernados por fuerzas materiales".[11]

Tal es el modelo general, el esquema trivalente de la historiosofía de la libertad de Marx. Subyace a través de toda su obra, aunque, por supuesto, es más pronunciada y explícita en sus escritos filosóficos tempranos. Fue así, porque Marx se dio cuenta rápidamente que una concepción teleológica del significado de la historia se relacionaba muy estrechamente con el idealismo especulativo y, por lo tanto, difícil de reconciliar con el programa del materialismo histórico. De aquí que pronto en *The Holy Family* y en la *Germán Ideology* encontremos una serie de declaraciones que rechazan en forma decisiva toda teleología sobre una escala macrohistórica. La historia misma, repite Marx, no hace nada; el hombre es al mismo tiempo el actor y el autor —el único autor— del drama histórico. Desde este punto de vista, es muy significativo un cambio de definición del comunismo: "El comunismo no es para nosotros un estado de cosas que hay que establecer, un ideal al cual la realidad (tendrá) tiene que ajustarse a sí misma. Llamamos comunismo al movimiento real que suprime el presente estado de cosas".[12]

A pesar de estas advertencias sería difícil de sostener que las observaciones de Marx acerca de la totalidad del proceso histórico no contienen, implícitamente, la convicción de que conforman una cierta estructura de mucho significado. Igualmente difícil sería un intento de reducir la noción marxista de "necesidad" a una mera ilusión de conciencia de la época capitalista.[13] Al rechazar un postulado *a priori,* un "sentido de la hisoria" metafísico, Marx estaba al mismo tiempo inclinado a buscar en la historia (por supuesto, sólo en la escala de la humanidad) un significado dialéctico, interno. Esto, a su vez, fortificaba su convicción de que la historia se gobierna por necesidad y que esta necesidad es "de mucho significado", y origina que el destino de los hombres sea más que el resultado de una cierta conjunción de occidentes, garantizando una solución favorable al drama histórico. En otras palabras, Marx veía en la historia el funcionamiento de una necesidad racio-

[11]Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, pp. 78-79.

[12]*Ibid.,* p. 49.

[13]Como lo hizo Lukács en su *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Ver en G. Lukács, *History and Class Conciousness* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971), los capítulos sobre "reification" y sobre "The Changing Function of Historical Materialism".

nal, y no solamente "la necesidad natural" sobre la cual escribió en el prefacio de la primera edición de *Capital.* A pesar de frecuentes y enérgicas negaciones de su parte (especialmente en *The Holy Family* y *The Germán Ideology),* era para Marx una necesidad parecida a la Providencia secularizada o a la "Razón en la historia" hegeliana, haciendo de un modo "astuto" uso del hombre para alcanzar varios fines que eran suyos, fines que sólo en la etapa final de la historia llegarían a ser idénticos a los objetivos conscientes del hombre.

La lealtad esencial de Marx a la concepción de la alienación autoenriquecedora, se manifestaba a sí misma diferentemente en diversas etapas de su evolución intelectual: desde la adopción explícita de esta concepción en los *Economic and Philosophical Manuscripts* (1844) hasta intentos deliberados de esconderla detrás, o más bien debajo, de la estructura aparentemente "científico naturalista" de *El Capital.* Por lo tanto, es útil presentar diferentes aspectos de esta concepción en orden cronológico y, para el bien de la claridad y de la concisión, limitar nuestra presentación a aquellas obras de Marx especialmente importantes en este aspecto.

El Comunismo como Liberación Universal

Deberíamos partir, por supuesto, con los escritos tempranos de Marx, entre los cuales sus *Economic and Philosophical Manuscripts* ocupan el lugar principal.

Siguiendo a Feuerbach, Marx concibió el sujeto de la alienación, no como Espíritu Absoluto Hegeliano sino "como hombre real de carne y sangre, parado sobre la tierra redonda y sólida y aspirando y expeliendo todos los poderes de la naturaleza".[14] Tal sujeto no es un sujeto "puro", idealísticamente concebido. Es, en cambio, un ser objetivo dotado de ciertas cualidades físicas y biológicas; "sólo crea y sitúa objetos porque es situado por objetos, porque es por origen natural. Por esto, en el acto de situar, no degenera de su 'actividad pura' en creación de un objeto; su producto objetivo sólo confirma su actividad objetiva, su actividad como una actividad de un ser natural y objetivo".[15]

Sin embargo, Marx continúa, "el hombre no es sólo un ser natural, es un ser natural y humano. Esto significa que es un ser que existe para sí mismo, por lo tanto, un ser-especie que debe confirmarse y ejercitarse a sí mismo como

[14]Marx, *Selected Writings,* p. 103.

[15]*lbid,* pp. 103-4.

tal, en su existencia y conocimiento".[16] Es un ser que lucha por independencia y "un ser sólo se cuenta como independiente cuando se sostiene sobre sus propios pies, y se sostiene sobre sus propios pies en tanto deba su existencia a sí mismo".[17] La independencia, por lo tanto, presupone autocreación, que es lo que distingue precisamente al hombre de otros seres naturales. La humanización de la especie llamada "hombre" es el producto de un largo proceso histórico de autocreación a través de trabajo colectivo.[18] Por eso, para el hombre la naturaleza no es algo ya hecho, dado; más bien aparece frente a él como naturaleza "formada en la historia humana", "modelada por laboriosidad".[19] A través del trabajo el hombre moldea tanto la naturaleza externa como a sí mismo, sus sentidos, sus facultades. La laboriosidad debe concebirse "como la revelación abierta de las facultades humanas", o como "las relaciones históricas reales de la naturaleza con el hombre".[20] En forma semejante, la ciencia natural debería concebirse como un poderoso instrumento de la praxis histórica humana y, con ello, "perder su orientación materialista unilateral o más bien idealista".[21] En otras palabras, los cientistas naturales, deberían tomar conciencia que la ciencia trata solamente con la "naturaleza del hombre", que la "naturaleza en sí misma" es una metafísica materialista, y que la ciencia divorciada de la práctica, encaminada a una verdad puramente teórica y desinteresada, es una ilusión idealista.

De esta manera, Marx quería distinguir su punto de vista tanto del idealismo que ve al hombre como un sujeto descorporizado, como del materialismo contemplativo y metafísico, que lo ve como un objeto natural pasivo. "Vemos", escribió, "cuán consistentemente se distingue el naturalismo o el humanismo, tanto del idealismo como del materialismo y constituye al mismo tiempo su verdad unificada".[22] Esta verdad unificada consistió en la visión del hombre como una parte verdaderamente única de la naturaleza: un ser natural capaz de autocreación, progresivamente independiente de la naturaleza, dota-

[16] *Ibid.,* p. 105.

[17] *Ibid.,* p. 94.

[18] *Ibid.,* p. 95.

[19] *Ibid.,p.* 94

[20] *Ibid.,* p. 93

[21] *Ibid.*

[22] *Ibid.,* p. 104.

do con la posibilidad de alcanzar una autodeterminación racional y consciente. La realización de esta posibilidad —libertad— fue en opinión de Marx (como en el Hegelianismo) el contenido interno y el último objetivo de la historia.

Sin embargo, la trágica ley del desarrollo a través de la alienación demanda sacrificios. La especie humana puede desarrollarse sólo exteriorizando sus facultades internas, objetivando su actividad y perdiendo el control sobre ella, creando así un mundo externo y autónomo, que confronta a las personas como fuerzas extrañas de la naturaleza, y crece a expensas de los seres humanos individuales. Este mundo alienado de productos humanos, los objetos de la economía política, es una forma de autocreación humana, que sienta los fundamentos para la liberación del hombre del yugo de la naturaleza externa; al mismo tiempo, es una forma de autoesclavitud humana. El trabajo humano asume en sí mismo la forma de trabajo alienado, esto es, una actividad que aliena 1) a la naturaleza del hombre, 2) al hombre de sí mismo y también, 3) al hombre de su especie.[23] La actividad del trabajo alienado aumenta la libertad del hombre en relación a la naturaleza externa pero, al mismo tiempo, trae consigo la degradación del hombre como un ser racional y autoconsciente. Este estado de cosas afecta a todos los hombres pero, sobre todo, a los trabajadores, que se niegan a sí mismos en su trabajo, sintiéndose libremente activos sólo en las funciones animales de comer, beber y procrear.[24] La relación entre el trabajador y el producto de su trabajo se vuelve inversamente proporcional: "Mientras más poderoso se vuelve el mundo objetivo y ajeno que él cree opuesto a sí mismo, más pobre se vuelve él mismo en su vida interior y menos puede llamarla propia".[25] Por lo tanto, el esquema general era aquí el mismo que en Feuerbach, y Marx reconoció esto totalmente. "Es lo mismo en la religión" comentaba. "Mientras más pone el hombre en Dios, menos retiene en sí mismo".[26] Pero la alienación económica era, en su opinión, el fenómeno primario, que explicaba la alienación religiosa-no viceversa: "La alienación religiosa como tal, ocurre solamente en la conciencia interior del hombre, pero la alienación económica es aquella de la vida real y, por eso, su abolición cubre ambos aspectos".[27]

[23] *Ibid.,* pp. 81-82.

[24] *Ibid.,* p. 80.

[25] *Ibid.,* pp. 78-79.

[26] *Ibid.,* p. 79.

[21] *Ibid.,* p. 89.

Los únicos lazos que mantienen unido este mundo de personas alienadas unas de otras, de la naturaleza, de sus productos y de su esencia-especie, son las mismas fuerzas en las cuales la autoalienación de la humanidad alcanza su expresión más extrema: es decir, la división del trabajo y el intercambio monetario. Ambas crean dependencias externas mutuas, mientras destruyen todas las ataduras internas que brotan de la naturaleza común del hombre. Ambas aumentan el poder del hombre sobre la naturaleza externa al costo de su deshumanización. Marx estaba especialmente fascinado por el milagroso poder del dinero para intercambiar todo por todo y así alcanzar la colosal extensión de las relaciones interhumanas —al costo de su completa alienación. Llamó al dinero "el verdadero agente tanto de separación como de unión", "el ser-especie autoexteriorizado y exteriorizado del hombre".[28]

La alienación económica resulta no sólo al colocar a la persona bajo el dominio de los objetos creados por ella, sino también, y particularmente, al colocar a los trabajadores bajo el yugo de los dueños de propiedad privada.[29] En opinión de Marx, todas las relaciones de esclavo eran sólo modificaciones y consecuencias de esta relación básica del trabajador con su producto. Por lo tanto, la abolición de la propiedad privada era consustancial a la emancipación humana general. Pero esta abolición no debería tener nada en común con el "comunismo primitivo", esto es, "una regresión a la innatural simplicidad del hombre pobre sin ninguna necesidad".[30] Por el contrario; debió ser la trascendencia positiva de la propiedad privada, esto es, una abolición de la propiedad privada en condiciones de necesidades altamente desarrolladas y universales. La propiedad privada sería abolida, pero propiedad en el sentido de la genuina apropiación de los productos del trabajo por los trabajadores sería restaurada en su verdadero significado y sólidamente establecida. En otras palabras, la abolición de la propiedad privada proporciona una solución positiva a la lucha "entre objetificación y autoafirmación", permitiendo a los trabajadores la reapropiación de objetos creados por ellos, al liquidar el poder autónomo de estos objetos y reduciéndolos a los órganos obedientes del cuerpo extendido de la humanidad.

Concebido de este modo, el comunismo, en opinión de Marx, significaba el término final del drama de la alienación autoenriquecedora: "La abolición de la autoalienación humana y, por lo tanto, la real reapropiación de

[28] *Ibid.,* p. 110.

[29] *Ibid.,* p. 84.

[30] *Ibid.,* p. 88.

la esencia humana por el hombre".[31] Este argumento parece contradecir la afirmación de Marx de que "el comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del futuro inmediato, pero el comunismo no es como tal, la meta del desarrollo humano".[32] Esta contradicción, sin embargo, obedece a diferentes usos del término comunismo. En *sus Manuscripts,* Marx distingue tres formas de comunismo, y está claro que su descripción del comunismo "no es como tal la meta del desarrollo humano" se refiere a la segunda forma de comunismo, esto es, al movimiento comunista existente, muy superior al "comunismo primitivo" (la primera forma) pero que aún capta inadecuadamente la esencia positiva de la propiedad privada, definiendo su fin como la simple negación de ella y, por lo tanto, aún aprisionada y contaminada por ella".[33] Existe, sin embargo, la tercera y más alta forma comunismo, la reconciliación final entre existencia y esencia, la "solución al enigma de la historia". Esta forma de comunismo es, por supuesto, la meta de la historia humana, pero no puede seguir definiéndose como la negación de la propiedad privada: con la desaparición de la propiedad privada: el comunismo concebido como su negación, también está condenado a desaparecer. En forma semejante, el ateísmo no tendrá ningún significado en la etapa en la que la alienación religiosa es positivamente trascendente: las personas que han reconquistado sus atributos divinos no necesitan más una negación de Dios.[34]

Como la abolición positiva de la propiedad privada, esto es, como el retorno final del hombre a su esencia natural después del largo y penoso desarrollo a través de la alienación, el comunismo traerá un banquete verdaderamente nunca escuchado e inimaginable de liberación universal. Introducirá la completa emancipación de todos los sentidos y cualidades humanas: los ojos y oídos de las personas desalienadas del futuro, serán completamente diferentes de los ojos y oídos primitivos e inhumanos de las personas deshumanizadas del presente.[35] En verdad, los individuos permanecerán mortales, pero para Marx éste no era un problema grave. "El individuo", razonaba, "es el ser social... El individuo y la vida-especie del hombre no son diferentes, aunque, necesariamente, el modo de existencia de la vida individual es un modo de

[31] *Ibid.,p.* 89.

[32] *Ibid.,* p. 96.

[33] *Ibid.,* pp. 88-89.

[34] *Ibid.,*p. 95.

[35] *Ibid., p. 92.*

vida-especie más particular o más general".[36] Por eso, lo que es mortal es meramente lo particular, lo inesencial. En este hecho, basó Marx su esperanza de que los seres humanos superiores del futuro desalienado sentirán tan fuertemente su identidad esencial con la especie, que la mortalidad personal dejará de ser percibida como una tragedia. En este sentido, la tercera forma de comunismo era para él la reintegración universal y la "verdadera solución de la lucha entre individuo y especie".[37] No hay ninguna exageración en decir que el comunismo, así concebido, era para él nada menos que una versión secularizada del ideal milenario de la salvación terrenal colectiva.

La División del Trabajo y la Utopía de la Propia Identidad Humana

El próximo paso en el desarrollo de las visiones de Marx sobre libertad es su *Germán Ideology* —un extenso manuscrito escrito en conjunto con Engels en 1845-1846. Rechazado con diferentes pretextos por los editores y abandonado por los autores "a la vejatoria crítica de los ratones",[38] sólo apareció en 1932.

"No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia".[39] Con este aforismo Marx quería proporcionar el nuevo terreno para las discusiones posthegelianas de la liberación humana. Los jóvenes hegelianos, e incluso Feuerbach, vieron a los seres humanos como esclavizados por diferentes alienaciones ideológicas, esto es, por ilusiones de la conciencia que habían asumido una existencia independiente; por lo tanto, se rebelaron contra los seres imaginarios, reemplazándolos con "pensamientos que corresponden a la esencia del hombre". Esto, de acuerdo con Marx, era una expresión de las ilusiones idealistas: las inocentes creencias que una crítica puramente intelectual puede traer una genuina liberación intelectual, y que la última puede ser equivalente a la emancipación humana general. De hecho, sin embargo, el camino a la liberación es mucho más largo y más dificultoso: las ilusiones de la conciencia están enraizadas en las formas de cooperación

[36] *Ibid*.,p. 91.

[31] *Ibid.,p.* 89.

[38] Véase prefacio de Marx a *A Critique of Political Economy* (Selected Writings, 390)

[39] Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 37.

humana; ideas alienadas reflejan formas alienadas de vida social, por eso la liberación intelectual en escala masiva no es concebible sin una emancipación social de las masas. Más aún, el grado de emancipación social depende no sólo de la lucha de clases y de la energía revolucionaria de las masas, depende sobre todo, del grado de logros humanos en el desarrollo económico y, particularmente, tecnológico. "Las precondiciones de la liberación real del hombre" fueron descritas por Marx como sigue: "la 'liberación' del 'hombre' no avanza a través de un solo paso, reduciendo la filosofía, la teología, la sustancia y toda la basura a 'autoconciencia' y liberando al 'hombre' del dominio de estas frases... es posible alcanzar la real liberación solamente en el mundo real y por medios reales... la esclavitud no puede abolirse sin la máquina de vapor y la hiladora mecánica, la servidumbre no puede abolirse sin el mejoramiento de la agricultura y, en general, la gente no puede ser liberada en tanto estén incapacitadas de obtener comida y bebida, habitación y ropa en adecuada cantidad y calidad. 'La liberación' es un acto histórico y no mental, y surge por condiciones históricas, el nivel de industrialización, comercio, agricultura, comunicación".[40]

Desarrollando más estos pensamientos, Marx señaló que por el término "social" quería decir "la cooperación de varios individuos" y que un determinado modo de cooperación, o una etapa social, siempre se combinaba con un modo de producción definido, o etapa industrial.[41] Se sigue de esto, que el nivel de desarrollo industrial y social "se muestra en forma más clara por el grado al que se ha llevado la división del trabajo".[42] Al mismo tiempo, sin embargo, el grado de desarrollo de la división del trabajo es la medida de la autoalienación del hombre.

En la sociedad tribal la división del trabajo estaba confinada, de hecho, a una extensión adicional de la división natural del trabajo existente en la familia; así la "estructura social se limitaba a una extensión de la familia",[43] preservando el despotismo patriarcal pero, al mismo tiempo, ejerciendo un control consciente sobre la producción y distribución de los recursos. Bajo el feudalismo, la división en estados se marcó fuertemente pero la división social del trabajo no había avanzado mucho: en la agricultura la economía natural aún prevalecía mientras "en la industria no había división del trabajo en los

[40] *Ibid-.p.* 38.

[41] *lbid., p.* 43.

[42] *Ibid.,* p. 32.

[43] *Ibid.,* p. 33.

negocios individuales y muy poco entre ellos".[44] Un desarrollo total de la división social del trabajo sólo llegó a realizarse en la etapa capitalista, cuando la producción se hizo muy especializada y destinada a un mercado más amplio y anónimo, un poder sujeto a sus propias leyes, creado por los hombres pero incontrolable por ellos, contrariando sus planes y jugando cruelmente con sus vidas. De este modo, la espontánea división del trabajo, surgida de la necesidad del intercambio de mercancías, produjo una situación en la cual la gente se volvió esclava de sus propios productos. Marx definió este proceso en términos de su teoría de la alienación: "esta consolidación de lo que nosotros mismos producimos en un poder material por encima de nosotros, que crece fuera de nuestro control, contradiciendo nuestras expectativas, llegando a frustrar nuestros cálculos, es uno de los principales factores en el desarrollo de la historia hasta ahora... En la historia, pasada y presente, es ciertamente, también, un hecho empírico el que individuos separados se hayan vuelto, con la ampliación de su actividad dentro de la actividad histórico-mundial, más y más esclavizados bajo un poder ajeno a ellos (una presión que han concebido como un juego sucio de parte del así llamado mundo espiritual, etc.), un poder que se ha vuelto más y más poderoso y que, en última instancia, tiende a ser el mercado mundial".[45]

Al llegar a este punto, Marx pudo aplicar su historiosofía dialéctica de la libertad: la peor alienación resultó ser autoenriquecedora, de manera que la esclavitud universal mutua, probó ser una condición necesaria para la mutua liberación universal. El mercado mundial, razonó Marx, libera a los individuos de variadas barreras locales y nacionales, los coloca en corrección práctica con la producción material e intelectual de todo el mundo y, así, los pone en una posición de adquirir la capacidad para disfrutar esta producción múltiple de toda la tierra.[46] De esta manera, las relaciones humanas universales crean no sólo dependencias completas, sino también la posibilidad de un desarrollo completo de cada individuo. Completa dependencia, esta forma natural de la cooperación histórico-mundial de los individuos, se transformará, por la revolución comunista, en una cooperación histórico-mundial voluntaria, y terminará, debido a esto, con la alienación humana. Individuos libremente asociados ganarán el control y la maestría consciente sobre su poder social. La regulación comunista de la producción y el intercambio creará así un mundo verdaderamente humano en el cual las personas, como

[44] *Ibid.*, p. 35.

[45] *Ibid.*, pp. 47-48, 51.

[46] *Ibid.*, *pp.* 51-52.

seres racionales y conscientes, se sentirán libres y en casa, ejercitando el total control consciente sobre sus productos, en lugar de permitir que ellos crezcan formando un mundo ajeno, esclavizando a sus productores. La libertad personal ya no será confundida con "el derecho al goce no perturbado, dentro de ciertas condiciones de fortuna y de azar".[47] Se realizará de acuerdo con su verdadero significado —que es una autodeterminación consciente, racional, que presupone el control y dirección de una persona de sus autoobjetivaciones y armoniosas relaciones comunes con otras personas.[48]

Es necesario hacer ciertas observaciones en esta coyuntura. Como podemos ver, el término "libre" era, en el uso de Marx, un sinónimo de "conscientemente regulado" y un antónimo de "natural" (en el sentido peculiar de "ajeno", es decir, que existe independiente del hombre). La libertad estaba también asociada con racionalidad y, por ende, opuesta al azar. El término "espontáneo" significaba "no subordinado a un plan general de individuos libremente unidos" y, por eso, evocaba asociaciones con necesidades naturales ciegas, no libertad.[49] En otras palabras, Marx está aquí mucho más cerca de Hegel que de Feuerbach: como el primero, excluye la "natural" de su noción de libertad y define la libertad en términos de actividad racional y consciente, esto es, como una superación de determinaciones "meramente naturales".

Otra característica hegeliana de esta concepción era la identificación de libertad con el autoengrandecimiento del sujeto creativo a través de la absorción de todo lo existente fuera de él con el objeto de volverse, en un completo sentido, él mismo. En forma diferente a Hegel, Marx no trató, por supuesto, con la relación entre el Espíritu Absoluto y el mundo: trató solamente con la relación entre la humanidad, como sujeto creativo de la historia, y los productos humanos que habían llegado a ser independientes de los hombres, al tomar la forma cuasiobjetiva de "segunda naturaleza". En esta interpretación, libertad significaba el establecimiento del control total sobre las fuerzas alienadas del hombre y, finalmente, de su total reabsorción por los seres humanos superiores, universalmente desarrollados del futuro comunismo. El comunismo, según Marx, era el triunfo de la libre autocreación del hombre, la

[47] *Ibid.*, pp. 80-81.

[48] Cf. Brenkert, pp. 88-89.

[49] Cf. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 5, p. 83.

[50] Cf. R.C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), p. 63.

superación final de la alienación económica y social. "El comunismo", escribió Marx, "por primera vez trata conscientemente todas las premisas naturalmente evolucionadas como las creaciones de los hombres, hasta aquí existentes las despoja de su carácter natural sometiéndolas al poder de los individuos unidos... La realidad que crea el comunismo es, precisamente, la verdadera base que hace imposible que cualquier cosa exista independientemente de los individuos, en la medida en que la realidad es, no obstante, sólo un producto de las relaciones precedentes de los individuos".[51]

En opinión de Marx, la victoria del comunismo presupone la abolición de la división del trabajo.[52] Esto debería dejar en claro, que los individuos libres de su sociedad comunista fueron concebidos como especímenes individuales de la humanidad, y no como individualidades específicas, cualitativamente diferentes, producto de la función diferenciadora de la división del trabajo. Serían "seres comunales" porque "sólo dentro de la comunidad tiene cada individuo los medios de cultivar sus dones en todas las direcciones".[53] No debían ser libres para desarrollar sus específicas, particulares individualidades, distinguiéndose de otros individuos; por el contrario, debían ser libres para desarrollar su naturaleza humana natural, esto es, no en una dirección específica sino como seres humanos totales, capaces de satisfacer todas sus necesidades propias, sin volverse dependientes de otros y sin ser aprisionados en una esfera de actividad particular y exclusiva. En la sociedad comunista, escribió Marx , será posible para cada individuo "hacer una cosa hoy día y otra mañana, cazar en la mañana, pescar al mediodía, cuidar ganado en la tarde, criticar después de comida, sin llegar a ser nunca cazador, pescador, pastor o crítico".[54]

A pesar de la forma algo jocosa, Marx realmente creía lo que escribió. No quería, por supuesto, una vuelta a las condiciones primitivas que precedieron al desarrollo de la división del trabajo, tales utopías retrospectivas estaban estrictamente prohibidas en su teoría general de la historia. Su utopismo era mucho más imaginativo y definitivamente futurista. Su idea esotérica preferida de la alienación autoenriquecedora, lo convenció que la etapa de exteriorización y alienación de nuestro contenido interior, debe estar seguida por la reapropiación de este contenido, alcanzándose de este modo un retorno a uno

[51] Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 81.

[52] *Ibid.,* p. 78.

[53] *Ibid.*

[54] *Ibid.,* p, 47.

mismo en el más alto nivel. Esto significaba, en la práctica, que el desarrollo industrial producido por la división social del trabajo, siendo de hecho la forma exteriorizada, alienada de los poderes del hombre especie, debía abrir camino a la libertad comunista que desalienaría estos poderes, al reemplazar el poder de la industria capitalista y la total dependencia del mercado mundial por el poder de individuos libremente unidos y universalmente desarrollados.

Este aspecto milagroso de una nueva y vastamente muy superior raza de hombres, debía ser el resultado de la abolición de la propiedad privada. Marx osadamente creía que la apropiación de la totalidad de las fuerzas productivas existente —a través de la expropiación de sus dueños privados— resultaría en "el desarrollo de las capacidades individuales que correspondían a los instrumentos materiales de producción. La apropiación de una totalidad de instrumentos de producción es, por esta misma razón, el desarrollo de la totalidad de las capacidades en los individuos mismos".[55]

¿Qué podría agregarse a esta fantástica utopía, resumida por autores que en otros casos se definían a sí mismos como resueltos antiutópicos? Unos cuantos detalles, tales como la abolición del Estado, la desaparición del profesionalismo en el arte (ya que cada miembro de la sociedad estaría en condiciones de llegar a ser un artista sin profesores profesionales), y, aun, la abolición del estado de cosas en el cual "la individualidad está subordinada al azar"[56] —en una palabra, "la verdadera solución de la lucha entre existencia y esencia", como se promete en los *Economic and Philosophical Manuscripts.*

Esta estructura utópica debía asegurar la realización de la idea marxista de libertad. Es bastante sorprendente que muchos estudiosos, en otros aspectos muy críticos del marxismo y, especialmente, conscientes de los peligros de un desenfrenado utopismo, encuentren la idea muy atractiva y digna de una defensa apasionada. Leszek Kolakowski, por ejemplo, escribe sobre esto como sigue: "La restauración de la humanidad total del hombre, al remover las tensiones entre las aspiraciones individuales y los intereses colectivos, no implica una negación por parte de Marx de la vida y libertad del individuo. Ha sido una mala interpretación común tanto de los marxistas como de los antimarxistas, suponer que consideraba a los seres humanos meramente como especímenes de clases sociales, y que la 'restauración de su especie esencia' significaba la desaparición de la individualidad o su reducción a una naturaleza social común. Dentro de esta visión, la individualidad no tiene lugar en la doctrina marxista, excepto como un obstáculo en el

[55] *Ibid.,* p. 87.

[56] *Ibid.,* p. 438.

camino de la sociedad para alcanzar una unidad homogénea. Tal doctrina no puede, sin embargo, derivarse de *La Ideología Alemana...".*[57] Marx, continúa Kolakowski, criticó la situación en la cual "las personas se confrontaban unas a otras como representativas de las fuerzas impersonales que gobernaban el mundo —bienes, dinero o autoridad civil— mientras la 'libertad' del individuo significaba una falta de control sobre las condiciones de su propia vida, un estado de impotencia *vis-a-vis* el mundo exterior. Revertir esta cosificación y restaurar el poder del hombre sobre las cosas, es semejante a restaurar su vida individual, la posibilidad de desarrollo total de sus aptitudes personales y talentos".[58]

Examinemos, lo más brevemente posible, este extraño razonamiento.

La libertad concebida como control total y consciente del destino colectivo del hombre presupone, por cierto, la habilidad para controlar, esto es, un cuerpo público capaz de ejercer un control efectivo sobre todas las esferas de la vida social. Esto liquidaría de inmediato la esfera de lo "incontrolable", es decir, aquella libertad individual "negativa". Más aún, el reemplazo de los mecanismos impersonales autorregulados por decisiones conscientes, restringiría también fuertemente el alcance del sentido positivo de la libertad individual. "Porque es la asociación de los individuos (que asumen la etapa avanzada de las fuerzas productivas modernas, por cierto) la que establece las condiciones del libre desarrollo y el movimiento de los individuos bajo su control",[59] dice Marx. Esto sólo puede significar que la dependencia de las cosas, será reemplazada por una situación en la cual el desarrollo y movimiento de los individuos será controlado por una asociación; o, para ponerlo (de otro modo diferente), en la cual la dependencia impersonal sería intercambiada por una dependencia personal total de un cuerpo colectivo. Parecería que ningún liberal genuino podría ver esto como un aumento de la libertad personal.

¿Pero qué pasa con la libertad de la dependencia de las cosas, la libertad como el dominio consciente del hombre sobre sus productos? No parece que tal libertad pueda jamás obtenerse: productos producidos en escala masiva, incluyendo los productos del conocimiento, tienen una tendencia natural para volverse autónomos, para vivir su propia vida, originando resultados inintencionados, a veces desastrosos, a veces beneficiosos, muy a menu-

[57] Kolakowski, vol. i, p. 161.

[58] *Ibid.,* pp. 161-62.

[59] Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 80.

do con variaciones en los diferentes grupos de la población. ¿Sería en realidad un aumento de la libertad si todo se hiciese completamente predecible y firmemente controlado? En tal universo social completamente controlado no habría ningún elemento dejado al azar, ningún lugar para la aventura, ninguna elección individual de nuestro propio camino en persecución de la felicidad. En este sentido, Hayek estaba probablemente en lo correcto cuando escribió: "La libertad significa que en alguna medida confiamos nuestro destino a fuerzas que no controlamos".[60]

Finalmente, el ideal de Marx de libertad colectiva es obviamente incompatible con el pluralismo y la diferenciación social. Presupone la abolición de la división del trabajo que significa también la "abolición" de los individuos especializados, "individualizados", cada uno con diferentes habilidades y diferentes intereses. En verdad, en contraste con comunistas igualitarios tales como Babeuf o Tkachev, Marx explícitamente rechazó la idea de igualar hacia abajo, al igual que toda concepción de una reglamentación forzada de la sociedad. También hizo explícito que el dominio del hombre sobre su destino sería llevado a cabo, no a través de la dictadura de una élite ilustrada sino más bien a través de una democracia participativa: "La moderna relación universal no puede ser controlada por los individuos, a no ser que sea controlada por todos".[61]

Sin embargo, la democracia participativa universal es completamente inadecuada para una sociedad moderna, compleja y pluralista. Kolakowski mismo subraya en alguna parte que tanto por razones históricas como técnicas "es obviamente impracticable en cualquiera comunidad más extensa que una villa suiza medieval".[62] ¿Cómo podía imaginar Marx que una sociedad comunista basada sobre "una relación moderna universal" y, por consiguiente, extendida en una dimensión global podría permitir a todos sus miembros una participación igual en la toma de decisiones? ¿Cómo era posible creer que todos estos diferentes individuos podían cooperar armoniosamente con cada uno de los otros, perseguir los mismos objetivos, estar completamente de acuerdo el uno con el otro respecto de su bienestar común, aceptar el mismo criterio de racionalidad y, sobre todo, exponer la misma jerarquía de valores?

[60]F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. 2 (London: Routledge and Kegan Paul, 1982), p. 30.

[61]Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 80.

[62]Kolakowski, "The myth of Human Self-Identity" en *The Socialist Idea: A Reappraisal,* ed. L. Kolakowski and Stuart Hampshire (London: Weidenfield and Nicholson, 1974), p. 33.

La única explicación posible es que Marx vio a los individuos libres del futuro, no como seres humanos individualizados sino como seres-especies, esto es, "seres comunales". El aceptaba que libertad significaba autodeterminación, actuar de acuerdo con el verdadero yo de cada uno, pero discrepaba drásticamente del liberalismo individualista en su definición del "verdadero yo". No habría estado de acuerdo con que "la libertad individual es la libertad limitada por la individualidad",[63] o que significa el libre desarrollo de la unicidad y especificidad de los individuos, y que por ello exige más y más espacio para la diferenciación social. El verdadero yo, pensaba, no puede ser algo diferente de la esencia humana fundamental. Una vez que las personas han sido liberadas de todo lo que no es completamente ellos mismos, quedarán con su identidad esencial como seres humanos, especímenes de la misma especie. En ese caso —solamente en ese caso— puede esperarse que se fusionen en una unanimidad espontánea, para compartir los mismos valores y para luchar por el mismo objetivo colectivo, para cooperar uno con el otro sin conflictos, sin la mediación de las cosas (como el dinero) y por supuesto, sin cuerpos políticos separados sirviendo como instrumentos de mediación o moderación.

En su ensayo sobre "El Mito de la Auto-Identidad Humana", Kolakowski, señaló "que el sueño de una comunidad humana perfectamente unificada", profundamente enraizada en la cultura europea y hecha suya por tantos pensadores socialistas, es la fuente más profunda de las utopías totalitarias cuyas consecuencias prácticas son siempre destructoras de la libertad. Escribió: "No existe ninguna razón como para esperar que este sueño pueda alguna vez llegar a ser verdad, salvo en una forma de despotismo cruel; y el despotismo es una desesperada simulación del paraíso".[64]

Como es evidente, yo comparto completamente esta opinión. Sólo quiero agregar que puede aplicarse legítimamente a *La Ideología Alemana*— a pesar de la defensa de Kolakowski de este texto. Parece que sólo hay dos posibilidades cuando se interpreta esta curiosa utopía: bien como un programa en que se suprimen todos los mecanismos de autorregulación de la sociedad, al someter a todas las esferas de la vida humana a una regulación consciente por "productores asociados", o bien, más radicalmente, como una visión de la perfecta unificación de la humanidad. En el primer caso, tendríamos una clase de totalitarismo democrático que podría funcionar sólo en las improbables condiciones de unanimidad universal o, al menos, disposición universal para

[63]Las citas pertenecen a G. Simmel. Véase G. Simmel, *On Individuality and Social Forms,* ed. D.N. Levine (Chicago y Londres, 1971), p. 169.

[64]Kolakowski, 'The Myth of Human Self-Identity", p. 35.

conformarse a las presiones colectivas. La segunda interpretación, evoca asociaciones con sueños místicos-metafísicos de superación de la individualización pecaminosa y un retorno a la Unidad original. En ambas interpretaciones, sin embargo, la libertad individual —esto es, libertad de seres humanos individualizados, libertad como diversidad y pluralismo, autonomía individual y la posibilidad de "ser diferente"—, está resueltamente excluida. Esto constituye el sentido esencial de la antipatía de Marx a la división del trabajo.

La Función Liberadora y Esclavizadora del Mercado Mundial

En el *Grundrisse* (1857-1858) Marx, el filósofo, comienza a volverse Marx el economista, pero sus preocupaciones generales, y su opinión de la libertad en general, permanecen iguales. Porque ahora surge que la subyugación del individuo a la división del trabajo, es el precio pagado por la "libre" competencia económica, y el resultante desarrollo de la productividad económica.

Así, en opinión de Marx, la libertad económica resulta en la subyugación de las personas al dominio de las cosas, simbolizada por el dinero. Pero lo interesante es que Marx estaba completamente consciente de la relación inversa entre dependencia impersonal cosificada, y dependencia personal de otras personas: "Mientras menor el poder social poseído por los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que ata a los individuos, la relación patriarcal, la comunidad antigua, el feudalismo y el sistema gremial... Despoja al objeto de este poder social y deberás dárselo a personas para ejercerlo sobre personas".[65] Pero, en agudo contraste con los liberales, él rechazaba la opinión de que en comparación con la dependencia personal que era la característica de las relaciones patriarcales, tribales o feudales, la dependencia cosificada impersonal o interdependencia aumentaba la libertad. Por el contrario, continuaba sosteniendo que, como lo decía en *La Ideología Alemana,* los miembros de la sociedad burguesa son de hecho, "menos libres porque están en una mayor medida gobernados por fuerzas materiales".[66] Admitía que su libertad parecía ser mayor que bajo la servidumbre feudal, pero insistía que "examinándolo más detenidamente" esto

[65]K. Marx, *Grundrisse,* trad. Martin Nicolaus (Harmondsworth: Penguin, 1973), pp. 157-58.

[66]Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, pp. 78-79.

resulta ser una mera ilusión.[67] Relaciones objetivas de dependencia, explicaba, permiten mayor libertad sólo a individuos particulares que "pueden por azar quedar por sobre estas relaciones", pero ellas no cambian la relación básica entre el explotador y la clase explotada; por lo tanto, ellas encierran "ciertas relaciones definitivas de dependencia personal, pero despojadas de todas las ilusiones" y además, grandemente fortalecidas por la apariencia de "objetividad" que es naturalidad y permanencia.[68] En el hecho, las relaciones objetivas de dependencia no son "nada más que relaciones sociales que han llegado a ser independientes" o "relaciones recíprocas de producción separadas y autónomas de los individuos"; su "objetividad". Por lo tanto, es meramente una ilusión de la conciencia, una ilusión que ayuda a los oprimidos a reconciliarse con su destino a través de la creencia en su naturalidad y objetiva inevitabilidad. Por eso, comentaba Marx esta creencia "está claramente consolidada, alimentada e inculcada por la clase gobernante por todos los medios disponibles".[69]

Meditemos por un momento sobre este razonamiento. No explica por qué "la dependencia objetiva" debería ser peor, desde el punto de vista de la libertad, que la dependencia personal. Más bien muestra el rechazo de Marx para reconocer el hecho de que la mayoría de las personas sienten que la dependencia personal es peor, como también su conocimiento de que la creencia en el carácter objetivo de las relaciones de dependencia existentes, hace que la tarea del derrumbe revolucionario del sistema sea especialmente difícil, si no imposible. Así, su intento de probar que la "objetividad" es solamente una ilusión de la conciencia, un intento que se asemeja las opiniones de los Hegelianos de Izquierda (que se especializaban en combatir diferentes "ilusiones de la conciencia") y contradice su propia concepción de la alienación como una etapa necesaria del desarrollo, y no meramente como un fenómeno de conciencia.

Por otro lado, es obvio que su visión del capitalismo como la época de la mayor supresión de la libertad individual, era una suposición dogmática que derivaba de su teoría general de la alienación autoenriquecedora, que sostenía que el dominio de la especie humana sobre la naturaleza no humana (la tarea de la industrialización capitalista) podría ser alcanzado solamente a expensas de los seres humanos como individuos. Por esa razón no podía ver el capitalismo como un agregado a la libertad en la relación "hombre-sociedad". Pero él

[67]Marx, *Grundrisse,* p. 164.

[68]*Ibid.,pp.* 164-65.

[69]*Ibid.,* p. 165.

estaba más que dispuesto, sin duda, para verlo como la no-libertad que colocaba los cimientos para una liberación universal en el futuro.

El esquema triádico que sintetiza esta concepción contiene muchas brillantes perspicacias sociológicas. Dice como sigue:

> Las relaciones de dependencia personal (completamente espontáneas al comienzo) son las primeras formas sociales, en las cuales la capacidad productiva humana se desarrolla solamente en una breve extensión y en puntos aislados. La independencia personal fundada en la dependencia objetiva *(sachlicher)* es la segunda gran forma, en la cual un sistema de metabolismo social general de relaciones universales, de necesidades totales y capacidades universales, se forma por primera vez. Individualidad libre, basada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad social, comunal como su riqueza social, es la tercera etapa. La segunda etapa crea las condiciones para la tercera.[70]

En esta segunda etapa, caracterizada por un alto desarrollo de la división del trabajo e intercambio mediatizado por el dinero, la producción ya no es directamente social. Los individuos se subordinan bajo la producción social pero no viceversa, ya que son incapaces para manejarlo como su "riqueza común". La idea de que una economía monetaria pueda estar sujeta a un control racional en el interés de la comunidad le parecía a Marx "erróneo y absurdo".[71] Esta fue otra de sus muchas suposiciones esencialistas y apriorísticas: "La esencia de la sociedad burguesa consiste precisamente en esto, de que *a priori* no existe regulación social consciente de la producción".[72] Concebida de esta manera la sociedad capitalista se oponía a dos formas diferentes de asociación que distribuían internamente el trabajo: a las sociedades precapitalistas (patriarcal, antigua o feudal) en las cuales la distribución se basaba "en una super y subordinación natural o política de unos individuos a otros", por un lado, y, por el otro, a una sociedad futura de individuos libremente asociados sobre la base de una común apropiación y control de los medios de producción.[73] Esta futura sociedad será la antítesis de la de

[70] *Ibid.,* p. 158.

[71] *lbid.,pp.* 158-59.

[72] Carta de Marx a Kugelman, 11 july 1868, en *Selected Writings,* p. 525.

[73] *Grundrisse,* p. 159.

economía de mercado, ya que el intercambio de los productos del trabajo no será más privado y mediatizado por el dinero.

La libertad burguesa, argumentaba Marx, consiste en la independencia recíproca y la indiferencia de individuos aislados y privados. Pero el otro lado de esta independencia privada, el inevitable y no atomístico producto del intercambio privado, es "una completa dependencia del así llamado mercado mundial".[74] Al describir esta dependencia Marx no sólo usa el término "alienación sino también el término *Versachlichung,* literalmente cosificación; escribe, por ejemplo que "la existencia del dinero presupone la objetivación *(Versachlichung)* del nexo social".[75] El aprecia el rol del mercado al proporcionar conocimiento económico pero, en forma característica, reduce este problema a un conocimiento consciente y articulado, mientras desdeña completamente la posibilidad que la cantidad de información inherente a las operaciones del mercado, pueda ser incomparablemente mayor que la cantidad de información accesible a los observadores externos de estas operaciones.[76] Por definición, por así decirlo, la aplicación práctica del conocimiento significa para él regulación consciente, mientras autorregulación es sinónimo de alienación. Así, el mercado como tal es una esfera de alienación, mientras las instituciones "en las cuales cada individuo puede adquirir información acerca de la actividad de todos los otros", esto es, lista de precios actuales, tasas de cambio, diferente información estadística, etc., son tratados como esfuerzos para superar la alienación.[77] Por supuesto, estos esfuerzos no podrían jamás tener éxito: en las condiciones de una economía monetaria, la alienación es inevitable.

Los sentimientos de Marx hacia el mercado mundial no eran de ninguna manera unilateralmente negativos. Para él era alienación universal, pero también una forma de interconexión universal o de relación universal. Tratemos de analizar, frase por frase, lo que dijo en una importante página de su *Grundrisse.*

[74]*Ibid.*

[75]*Grundrisse,* p. 160. La palabra "Versachlichung" significa literariamente "cosificación".

[76]En este sentido, F.A. Hayek señaló que el mercado es una especie de "proceso de descubrimiento" y que el "conocimiento disperso" que contiene su mecanismo autorregulado es infinitamente mayor que la cantidad de información que pueda poseer cualquier persona o agencia. Cf. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty,* vol. 2, p. 71.

[77]*Grundrisse,* p. 161.

"Se ha dicho y puede decirse que ésta es precisamente la belleza y grandeza de él: esta interconexión espontánea, este metabolismo material y mental que es independiente del conocimiento y la voluntad de los individuos, y que presupone su recíproca independencia e indiferencia".[78] Obviamente, Marx no se refiere aquí a sus propias opiniones: para él, espontaneidad significaba falta de libertad consciente y racional, y ser independiente del conocimiento y de la voluntad de los individuos era sinónimo de una alienación humillante. La visión positiva del mercado que él presenta pertenece a los clásicos de la economía política liberal. El contraste entre esta visión y sus propios valores, muestra lo inadecuado de la conocida opinión que atribuye a los liberales clásicos una visión racionalista unilateral de la sociedad. Marx era de hecho un defensor consistente de la racionalización de la vida social; desde su punto de vista el capitalismo no era lo suficientemente racionalista.

"Y, por cierto, esta conexión objetiva es preferible a la carencia de toda conexión, o a meramente una conexión local basada en lazos de sangre, o en relaciones señor-siervo primitivas y naturales".[79] Por cierto, dependencia total creada por el mercado mundial es una victoria del universalismo, aunque en una forma alienada. La dependencia total, objetiva, de las víctimas de la alienación capitalista es la condición necesaria para el desarrollo total de los seres humanos desalienados del futuro.

> Igualmente cierto es que los individuos no pueden adquirir dominio sobre sus propias interconexiones sociales, antes de haberlas creado. Pero es una noción insípida concebir este nexo meramente objetivo como un atributo natural, espontáneo, inherente a los individuos e inseparable de su naturaleza (en antítesis de su conocimiento y voluntad consciente). Este nexo es su producto. Es un producto histórico. Pertenece a una etapa específica de su desarrollo. El carácter ajeno e independiente en el cual existe en el presente *vis-a-vis* los individuos, prueba solamente que los últimos están todavía comprometidos en la creación de las condiciones de su vida social, y que ellos no han comenzado aún, sobre la base de estas condiciones, a vivirla. Es el lazo natural de los individuos dentro de relaciones de producción específicas y limitadas.[80]

[78] *Ibid.*

[79] *Ibid.*

[80] *Grundrisse,* pp. 161-62.

Este pasaje es más difícil y, ciertamente, abierto a interpretaciones divergentes. Parece, sin embargo, que su significado esencial coincide con la famosa sentencia del *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* de Marx: "Ningún orden social perece antes de que todas las fuerzas productivas para las cuales haya cabida en él se hayan desarrollado".[81] La interconexión social universal parece a las personas como objetiva y ajena, porque todavía están comprometidas en la etapa capitalista de autocreación, porque las fuerzas productivas capitalistas, es decir, los poderes exteriorizados y alienados de la humanidad,[82] aún tienen lugar para un mayor desarrollo. Antes de que comience la etapa de autoconciencia y libertad, la etapa de desarrollo a través de la alienación debe ser completada. Pero ésta es una ley de autocreación humana en la historia, no una ley de la naturaleza enteramente objetiva e inmutable.

El resto del citado párrafo confirma esta interpretación aunque, al mismo tiempo, elevándolo, por así decirlo, a un nivel más alto de abstracción historiosófica. Marx escribe:

> Individuos universalmente desarrollados, cuyas relaciones sociales, como sus propias relaciones comunales *(gemeinschaftlich)*, están por tanto también subordinados a su propio control comunal, no son producto de la naturaleza, sino de la historia. El grado y la universalidad del desarrollo de la riqueza donde esta individualidad se hace posible supone producción sobre la base de valores de intercambio como una condición previa, cuya universalidad produce no sólo la alienación del individuo de sí mismo y de los otros, sino también la universalidad y la comprehensión de sus relaciones y capacidades. En etapas de desarrollo más tempranas, el individuo aislado parece desarrollarse en forma más completa, porque no ha alcanzado aún sus relaciones en plenitud, ni las ha establecido como relaciones y poderes sociales independientes, opuestas a él mismo. Es tan ridículo el ansiar un retorno a la totalidad original como lo es el creer que con esta completa variedad la historia ha llegado a detenerse.[83]

[81]Citado de *Selected Writings* de Marx, p. 390.

[82]Marx utiliza en dicho contexto la palabra "Vermögen".

[83]*Grundrisse,* p. 162.

Así, la producción sobre la base de valores de cambio y, por lo tanto, la alienación total, el "completo vacío", ligada a ella, es una condición inevitable para alcanzar la etapa más alta del desarrollo humano, aquélla de los "individuos universalmente desarrollados". El despliegue de la esencia humana en la historia es un movimiento dialéctico que envuelve tres etapas: la etapa de una totalidad primitiva, indiferenciada, que presupone una economía autosuficiente, esto es, la economía natural; la etapa de completa alienación, completa destrucción de la plenitud primitiva del hombre a través del desarrollo de la división del trabajo, intercambio universal y dependencia mutua universal; y, finalmente, la etapa de desalienación en la cual los seres humanos reconquistarán su "plenitud" sin perder la universalidad y la comprehensión de sus relaciones. En esta tercera etapa, las relaciones sociales estarán subordinadas al control comunal. En otras palabras, la producción ya no se basará en valores de intercambio. Las fuerzas que originaron el desarrollo alienado de las relaciones del hombre y sus capacidades —la economía monetaria y el mercado mundial— se abolirán y reemplazarán por una regulación consciente de procesos económicos y sociales.

Las palabras "control comunal" testifican que Marx trató de preservar su compromiso juvenil con la democracia participativa. Obviamente no tenía conciencia o la disposición para reconocer que "una agencia de planificación humana debe organizarse jerárquicamente o mostrará la misma falta de control que constituye su razón de ser".[84] Pero estaba completamente consciente que, para citarlo una vez más, "cuanto menos poder social posean los medios de intercambio... mayor deberá ser el poder de la comunidad que une a los individuos".[85] Por eso debe haber estado consciente que, a pesar de su constante uso del término "individuos libres", su visión de la liberación humana encerraba un tremendo fortalecimiento de la cohesión social y del poder comunal sobre el individuo. Sus "individuos libres" serían libres como especímenes de la especie humana, no como seres individualizados, que persiguen sus propios objetivos, no necesariamente idénticos a los objetivos de la comunidad; serían liberados de la cosificación y la alienación, pero su dependencia del poder de la comunidad debía ser acrecentada, no aflojada. Marx podía creer sinceramente que ésta podía ser la "verdadera libertad" porque él estaba preocupado de la libertad del hombre como un "ser comunal".

[84]Don Lavoie, *National Economic Planning: What is Left?* (Cambridge, Mass: Ballinger Publishing Co., 1985), p. 76.

[85]*Grundisse*, p. 157.

Si libertad significa "vivir de acuerdo con su propia naturaleza",[86] entonces la definición de libertad es dependiente, por supuesto, de la definición de lo que constituye nuestra verdadera naturaleza, nuestra verdadera identidad. No puede haber ninguna duda que para Marx el verdadero yo era idéntico a la "esencia comunal". En verdad, a diferencia de la mayoría de los colectivistas, él escribió acerca de "los individuos libres" en un sentido positivo, creando así la impresión de que suscribía los valores individuales. Pero esto es profundamente erróneo. "Individuo libre" en el sentido de Marx no es un individualista en busca de un máximo de independencia de la comunidad, inmune a sus presiones, autodeterminado en el sentido de estar determinado por su propia y única individualidad más que por su esencia humana general. El uso de Marx de este término vuelve al vocabulario de los *Paris Manuscripts* de 1844 inspirados por Feuerbach, esto es, como expresando el punto de vista del humanismo naturalista (como opuesto a las abstracciones del idealismo especulativo y a todas las otras formas de conciencia alienada). En otras palabras, su uso del término "individuo libre" no tenía connotaciones anticolectivistas; significaba "hombre libre de la alienación", no "hombre libre de la dependencia de otros hombres". Por lo tanto, su visión de la liberación universal de la humanidad no incluye ninguna salvaguardia para la libertad individual. Se concentra en la superación de la dependencia del hombre de "las vastas fuerzas impersonales",[87] tal como el poder social cosificado del capital, mientras descuidaba completamente los problemas clásicos de prevenir la coerción directa, la tiranía personal y otras amenazas no cosificadas a la libertad humana. No se le ocurría que la aspiración a la libertad como autodominio colectivo, como control consciente sobre el destino de la humanidad, podría crear una concentración de poder, en el cual la salvaguardia de la libertad individual se necesitará mucho más que en las condiciones de falta de libertad causada por el proceso de cosificación y de alienación.

Liberación a través de la Planificación

Como podemos ver, la división del trabajo y producción de mercancía eran en la "historicidad" de Marx un mal necesario por el cual debe pasar la

[86]Cf. G. Simmel, *The Philosophy ofMoney*, Trad. T. Bottomore y D. Frisby (Boston: Routledge y Kegan Paul, 1978), p. 313.

[87]La expresión Isaiah Berlin usada en su ensayo "Histórical Inevitability". Ver Berlin, *Four Essays on Liberty* (New York: Oxford University Press, 1979).

humanidad de modo de alcanzar la total y armoniosa realización de su especie-esencia. La división del trabajo fue el blanco principal de sus ataques en *La Ideología Alemana.* Pero es importante notar que con el paso del tiempo su actitud hacia la división del trabajo se volvió más ambivalente,[88] más compleja, mientras la producción de mercancía, producción por dinero, y la libertad "atomizada" ligada a ellas, la llegó a ver como el peor mal, la más completa forma de alienación humana. Comenzó a reconciliarse con la división del trabajo como una forma necesaria de la realización de los procesos de producción, y a insistir que era perfectamente concebible sin el intercambio monetario y la producción de mercancía. En *El Capital* subrayó que la "división del trabajo es una condición necesaria para la producción de mercancías", pero no se desprende, inversamente, que la producción de mercancías sea una condición necesaria para la división del trabajo. En la comunidad India primitiva existe la división del trabajo, sin producción de mercancías. O, para tomar un ejemplo más próximo, en toda fábrica el trabajo está dividido de acuerdo a un sistema, pero esta división no es causada por los operarios intercambiando mutuamente sus productos individuales. Tales productos sólo pueden volverse mercancías con respecto a los otros, como un resultado de diferentes tipos de trabajo, cada cual desarrollado independientemente y para ventaja de los individuos particulares.[89]

El capítulo XIV del primer volumen de *El Capital* contiene una sección titulada "La División del Trabajo en la Manufactura, y División del Trabajo en la Sociedad". Aunque a ambas formas de división del trabajo se les acusa "de cierta mutilación del cuerpo y la mente" de los trabajadores como individuos, la primera es apreciada por introducir principios de organización eficiente y planificación racional, mientras la segunda se concibe como una rendición al control sobre la producción y el intercambio, causando así el dominio de las cosas sobre los hombres. La importancia de esta distinción, justifica, creo, extensas citas. Marx escribió:

> La división del trabajo en el taller implica la concentración de los medios de producción en manos de un capitalista, la división del trabajo en la sociedad implica su dispersión entre muchos productores independientes de mercancías. Mientras dentro del taller, la ley de hierro de la proporcionalidad somete

[88]Esto ya puede verse en sus polémicas contra Proudhon en *The Poverty of Philosophy* (1847).

[89]Marx, *El Capital,* vol. I (New York, 1984), p. 49.

> a un definido número de trabajadores a funciones definidas, en la sociedad fuera del taller, el azar y el capricho tienen todo el derecho para distribuir los productos y sus medios de producción entre las varias ramas de la industria... El sistema *a priori* sobre el cual, la división del trabajo, dentro del taller, es regularmente desarrollada, se vuelve en la división del trabajo dentro de la sociedad, una necesidad impuesta por la naturaleza *a posteriori,* controlando los caprichos desenfrenados de los productores, y perceptible en las fluctuaciones barométricas de los precios del mercado. La división del trabajo dentro del taller implica la autoridad indisputada del capitalista sobre los hombres, que no es sino un instrumento de un mecanismo que le pertenece a él. La división del trabajo dentro de la sociedad pone en contacto a productores independientes de mercancías, que no reconocen ninguna otra autoridad sino la de la competencia, de la coerción ejercida por la presión de sus mutuos intereses, tal como en el reino animal la *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos) más o menos preserva las condiciones de existencia de toda especie. La misma mentalidad burguesa que alaba la división del trabajo en el taller, la anexión de por vida del trabajador a una operación parcial, y su completa sujeción al capital, como una organización de trabajo que incrementa su productividad, denuncia con igual vigor cada intento consciente de controlar socialmente y de regular el proceso de producción, como un ataque a cosas tan sagradas como el derecho de propiedad, la libertad y el juego sin restricciones en beneficio del capitalista individual. Es muy característico que los apologistas entusiastas del sistema de fábrica no tengan nada más perjudicial que propugnar en contra de una organización general del trabajo en la sociedad, que decir que transformarían toda la sociedad en una inmensa fábrica.[90]

Desde una retrospectiva histórica la falsedad de la visión de que la concentración de los medios de producción es equivalente a dar todo el control sobre ellos a un capitalista, o que la división del trabajo dentro de la fábrica implica la autoridad indiscutida de un capitalista individual, es obvia y no

[90] *Ibid.,* pp. 336-37.

necesita ningún comentario. Lo que de alguna manera se esconde en el pasaje anterior y necesita esclarecerse, para el mejor entendimiento de la concepción de la libertad en Marx, es el hecho de que a pesar de su sombrío cuadro de ambas formas de la división capitalista del trabajo, vio el peor mal no en el "despotismo en el taller" sino en la "anarquía del mercado",[91] y no negó que la sociedad socialista de futuro tendrá alguna semejanza con "una inmensa fábrica". De hecho, ya había dicho algo similar en su *Poverty of Philosophy* (1847). Ahí escribió:

> La sociedad como un todo tiene en común con el interior de un taller, que ella también tiene su división del trabajo. Si uno tomara como modelo la división del trabajo en un taller moderno, para aplicarlo a toda la sociedad, la sociedad mejor organizada en la producción de riqueza sería indudablemente aquella que tiene un simple jefe empleador, que distribuye tareas a los diferentes miembros de la comunidad de acuerdo a una norma previamente fijada.[92]

Esta sorprendentemente ingenua idealización de lo que hoy llamamos "la economía impuesta" también la encontramos en las opiniones de Marx sobre la organización interna de las fábricas capitalistas, y este factor no debe ocultarse por concentrarse en los lados obscuros de la industrialización. Lo que no fue explícitamente dicho en *El Capital,* se dijo en los trabajos de Engels, especialmente en su *Socialismo Utópico y Científico.* Ahí encontramos una clara distinción entre la "vieja" (espontánea) y la "nueva" (conscientemente planificada) división del trabajo, es decir, la "división del trabajo de acuerdo a un plan definitivo, como se organiza en la fábrica".[93] Engels enfatizó que la última se ha vuelto más fuerte que la primera. El crecimiento de los consorcios fue a sus ojos un fenómeno que pavimentó el camino al socialismo: "En los consorcios, la libertad de competencia cambia a su opuesto exacto —en monopolio—, y la producción sin ningún plan definido de la sociedad capitalista cede ante la producción de un plan definido de la extendida sociedad socialista".[94]

[91] *Ibid.,p.* 337.

[92] Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 6, p. 184.

[93] Marx y Engels, *Selected Works,* vol. 3 (Moscow: Progress Publishers, 1977), p. 136.

[94] *Ibid., p.* 144.

Marx fue más cauteloso al expresar opiniones positivas sobre las fábricas o corporaciones capitalistas, pero su concepción de la libertad, sin embargo, requería el reconocimiento de la superioridad "del despotismo de la fábrica" sobre la "libertad del mercado". Esto era así porque la libertad, entendida como un dominio consciente sobre el destino humano colectivo, presuponía en su opinión el control total de la economía, esto es, la abolición de sujetos particulares actuando independientemente de la actividad económica, el reemplazo de mecanismos autorreguladores del mercado por producción "directamente social" —en otras palabras, por la "producción acorde a un plan definido—". Por lo tanto, tenía que condenar la libertad "atomizada" y verla como la fuente principal de la cosificación, esto es, la peor forma de alienación humana. La producción de mercancía y el libre mercado significaban para él una sociedad en la cual "el comportamiento del hombre en el proceso social de producción es puramente atómico. Así, sus relaciones con cada uno en la producción, asumen un carácter material independiente de su control y acción individual consciente".[95] En este sentido la libertad individual en la esfera económica, es decir, libertad de actividad económica privada, parece incompatible con la libertad individual concebida como autodeterminación consciente. Todas estas consideraciones lo llevaron a concebir el socialismo o "la sociedad cooperativa", como un orden caracterizado por la ausencia de producción de mercancía e intercambio monetario. En su *Crítica al Programa de Gotha* escribió acerca de él en términos no comprometedores:

> Dentro de la sociedad cooperativa, basada en la propiedad común de los medios de producción, los productores no intercambian sus productos, el trabajo empleado en estos productos aparece aquí tan poco como el valor de estos productos una cualidad material. Poseída por ellos, ya que ahora, en contraste con la sociedad capitalista, el trabajo individual ya no existe en un modo indirecto, sino directamente como parte integrante del trabajo total.[96]

Esto provocó no solamente el fin de la producción no planificada, sino también el fin del consumo no planificado o, para ponerlo en forma diferente, la abolición de la libertad individual en la esfera del consumo, como garantizada por el dinero. Algunos de los contemporáneos de Marx vieron muy

[95]Marx, *El Capital,* vol. i, p. 96.

[96]Marx y Engels, *Selected Works,* vol. 3, p. 17.

claramente los peligros de tal propósito. Franz Mehering, por ejemplo, acusa a Marx de querer establecer el reino de la libertad sobre las ruinas "de la libertad individual al definir nuestras necesidades" y concluía que la enseñanza de Marx podía proporcionar motivos de justificación para las peores tiranías posibles.[97]

La falta de libertad causada por la alienación y la cosificación, que surge del desarrollo de la producción de mercancías y del intercambio monetario, no tenían paralelo en las formaciones sociales precapitalistas, sin importar cuán restrictivo y despótico fuesen en todos los otros respectos. Así, la falta de independencia individual característica de las sociedades primitivas, tal como la antigua comunidad India o el Estado Inca Peruano, fue idealizada en *El Capital* como la falta de extrañamiento mutuo *(Fremdheit)* y, por lo tanto, como una forma de libertad comunal, un estado de cosas en el cual los productos humanos no estaban alienados por sus productores y, por ende, no se les permitía quedar fuera de control.[98] En la Edad Media todos eran dependientes, pero precisamente por ello "no había necesidad de que el trabajo y sus productos asumieran una forma fantástica diferente de la realidad... No importa, entonces, lo que podamos pensar de las partes que juegan las diferentes clases de personas mismas en esta sociedad; las relaciones sociales entre los individuos en el desarrollo de su trabajo aparecen, de todas maneras, como propias relaciones personales mutuas, y no disfrazadas bajo la forma de relaciones sociales entre los productos del trabajo".[99]

Así, "el fetichismo de la mercancía" debido al cual las relaciones sociales entre los hombres asumían en sus ojos "la forma fantástica de una relación entre las cosas"[100] no existía en la Edad Media, esto es, en la etapa temprana de la producción mercantil. Esto significaba para Marx que el fenómeno de la cosificación tampoco existía. La dependencia personal, en un sistema autoritario construido jerárquicamente, no se había reemplazado aún

[97]Ver F. Mehring, *Die Deutsche Sozialdemocratie: Ihre Geschichte Lehre* (Brema, 1879), pp. 296-97. Come es sabido, en años posteriores, Mehring cambió sus opiniones y se transformó en un marxista.

[98]Cf. Marx, *El Capital,* vol. i, p. 91. En la edición citada la palabra "Fremdheit" se tradujo bastante erróneamente por "independene". Terrel Carver, que cita este pasaje de *El Capital* en su prefacio a las "Notes on Adolpg Wagner" de Marx, corrigió este error obvio. Véase Marx, *Texts on Method,* ed. Terrel Carver (New York, 1975), p. 171.

[99]*El Capital,* vol. i, pp. 81-82.

[100]*Ibid.,p.* 77.

por una dependencia cosificada objetiva *(sachlicher)* y esto, en opinión de Marx, significa menos alienación y, por lo tanto, más libertad. En contraste, con los liberales, Marx obviamente sentía que las formas cosificadas de las relaciones sociales, esto es, las relaciones de dependencia vistas como algo "objetivo" y "natural" son más destructivas de la realidad humana que la dependencia personal claramente percibida.[101]

La idealización de Marx de la economía natural del comunismo primitivo iba mucho más lejos. En una carta a Engels del 25 de marzo de 1868, legitimó su idealización subrayando que lo que es viejo a menudo contiene los gérmenes de lo que es más nuevo; consecuentemente, encontraba normal que "mirar más allá de la Edad Media hacia la edad primitiva de cada nación", se volviera cada vez más corriente entre los socialistas.[102] Años más tarde, estuvo encantado de encontrar un fuerte respaldo para tales tendencias en *La Sociedad Antigua* de Morgan. Estaba de acuerdo con Morgan que el orden socialista del futuro restauraría, en un nivel más alto, la igualdad, la libertad y la hermandad de la antigua sociedad de parentesco. Al final de su vida, en el borrador de su famosa carta a Vera Zasulich, citó las palabras de Morgan en repaldo de la opinión de que el Comunismo sería "la restauración en una forma superior" de un tipo arcaico de sociedad.[103]

La diferencia entre los populistas rusos y Marx en sus respectivas idealizaciones de la "sociedad arcaica" puede definirse axiológicamente. Para los populistas las estructuras sociales arcaicas, eran en su mayor parte un parangón de igualdad, mientras Marx las veía como encarnación de un importante aspecto de la libertad, libertad como control humano sobre los productos humanos. Engels, en su *Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado,* no vaciló en concluir que en cuanto a esto la "barbarie" era definitivamente superior a la civilización. En las sociedades antiguas, decía, "la producción se llevaba a cabo dentro de los límites más estrictos, pero, los productores ejercían control sobre su propio producto. Esta era la inmensa ventaja de la

[101]Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, pp. 78-79.

[102]Citado de K. Marx, *Pre-capitalisi economic formations,* ed. E.J. Hobsbawm (London, 1964), p. 140.

[103]Marx y Engels, *Selected Works,* vol. 3, pp. 153-54. Para un análisis de los borradores de las cartas de Marx a Zasulich, véase A. Walicki, *The Controversy over Capitalism* (Oxford: Clarendon Press, 1969), pp. 188-92; y T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road Marx and the Peripheries of Capitalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1983). El último libro contiene tres introducciones (por T. Shanin, por Haruki Wada, y por D. Sayer y P. Corrigan) y una selección de textos relevantes, incluyendo la correspondencia Marx-Zasulich.

producción bárbara que se perdió con la llegada de la civilización; recuperarla sobre la base del enorme control que el hombre ejerce ahora sobre las fuerzas de la naturaleza, y de la asociación libre que ahora es posible, será la tarea de las próximas generaciones".[104]

La "inmensa ventaja" definida en esta cita era la ventaja de la economía natural autosufíciente, sobre todas las formas de intercambio: "Cuando los productores ya consumieron directamente sus productos, pero dejaron que saliera de sus manos en el curso del intercambio, perdieron el control sobre ellos. Ya no supieron más lo que llegó a ser de ellos, y surgió la posibilidad que el producto pudiera volverse algún día contra los productores, usado como una manera de explotarlos y oprimirlos".[105] Estas palabras también pertenecen a Engels, pero el extremo prejuicio que expresan contra el mercado, no fue de su propia invención. En *El Capital* de Marx este prejuicio fue expresado con tal fuerza que muchos teóricos socialistas, incluyendo a estudiosos de primera clase, como Otto Neurtah y Otto Bauer, llegaron a ver la economía socialista como una economía natural en macroescala.[106] Para estar seguros, Marx y Engels, una vez más de acuerdo con la idea de la alienación autoenriquecedora, unieron su antipatía hacia el intercambio con una clara conciencia de que lo que vieron como su aspecto negativo era el precio necesario para desarrollar las capacidades humanas a través del "intercambio universal". Sin embargo, el intercambio "libre" no planificado era en sus ojos no una expresión de libertad sino una negación de ellas. La verdadera libertad en la esfera económica la concibieron como antitética a la "libertad económica" liberal; la definieron, no como "libertad de comprar y vender" sino como control consciente sobre la producción y la distribución. Y desde este punto de vista, la economía natural primitiva, podría sin duda verse como superior a la producción de mercancías e intercambio monetario, como digna de ser restaurada en un nivel superior y, en un sentido, como proveyendo un modelo hecho para el futuro socialista.

Una expresión extrema, casi caricaturesca de esta visión, se puede encontrar en el paralelo de Marx entre la economía socialista del futuro y las

[104] *Ibid*., vol. 3, p. 278.

[105] *Ibid*., p. 279.

[106] Muchos economistas soviéticos tomaron estas opiniones y las continuaron defendiendo aun después de la muerte de Stalin. Ver G. Temkin, *Karola Marksa obraz gospodarki Komunistycznej* (Marx's *Image of the Communist Economy)* (Warsaw, 1962), esp. 266-301.

[107] Marx, *El Capital,* vol. i, p. 81.

actividades económicas de Robinson Crusoe.[107] En ambos casos, existe un sujeto único de actividad económica (aunque en un caso es simplemente un individuo, mientras en el otro es una colectividad dotada con una sola voluntad y que trabaja de acuerdo con un plan establecido)[108], en ninguno de los casos, diferentes clases de trabajo envuelven la existencia de sujetos diferentes e independientes en la actividad económica, intercambiando sus productos "privada" y "libremente", esto es, sin preocupación acerca del bien común y sin ningún plan racional. Debido a esto podemos decir, que bajo el socialismo "todas las características del trabajo de Robinson se repiten".[109]

¿Pero cómo asegurarse que "individuos libremente asociados" actuarán realmente como un solo individuo? La misma idea de tal posibilidad conlleva dos suposiciones más bien riesgosas. Primero, que todos los individuos pueden formarse (o, más bien, reducirse) a su común especie-esencia; segundo, que la esencia humana puede expresarse enteramente en cada individuo. La primera de estas suposiciones fue para Marx un axioma: nunca dejó de creer que todos los hombres, como miembros de la misma especie, tenían básicamente los mismos intereses y que solamente su división en diferentes clases, los prevenía de actuar de acuerdo con un consenso racional. Pero se volvía cada vez más y más escéptico sobre la segunda suposición, que encerraba su temprana visión de la liberación humana, como la desarrolló en el período de los *Manuscritos Económico-Filosóficos y La Ideología Alemana.* Como recordamos, en este primer período creía en la total desalienación de la humanidad a través del proceso de superación de la división del trabajo; incluso postuló "la transformación del trabajo en autoactividad",[110] ya que la misma palabra "trabajo" significaba para él, entonces, actividad alienada, esto es, el reino de la no libertad. Bajo el socialismo, el trabajo debía dejar de ser alienado, esto es, transformado en actividad diversificada, comprehensiva; "actividad forzada", depositada sobre los individuos, "a través de una necesidad exterior", arbitraria, tendría que abrir paso al trabajo que sería "una expresión libre" de la vida humana, y por eso "un goce libre de la vida".[111] El precio a pagar por este resultado final tendría que ser muy alto porque tendría

[108]*Ibid.,* p. 84.

[109]*Ibid.,* p. 83.

[110]Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 88. Raya Dunayeskaya, comenta "Tan hostil era Marx respecto del trabajo bajo el capitalismo que, al comienzo, llamó no por la "Emancipación" del trabajo, sino por su "abolición". R. Dunayevsakaya, *Marxism and Freedom* (Atlantic Highlands. N.J.: Humanities Press, 1982), p. 60.

[111]Marx. *Selected Writings,* p. 122 ("On James Mill").

que ser preparado por la industrialización capitalista, esto es, por el desarrollo alienado de las capacidades humanas, que conducen a una "completa deshumanización".[112] Pero las capacidades de la especie de la humanidad, desarrolladas al costo de los seres humanos como individuos, debían dejar de estar alienadas a través "del desarrollo de una totalidad de capacidades en los individuos mismos".[113] Así, la división del trabajo sería superada, pero sin perder sus logros en el dominio de la naturaleza; esto, por supuesto, presuponía la reapropiación de las capacidades de la especie de la humanidad por seres humanos individuales, en otras palabras, elevando los seres humanos como individuos al nivel alcanzado por la humanidad como especie. Sería difícil imaginar una utopía más optimista. La humanidad continuaría su misión prometeica de subyugar la naturaleza, mientras, al mismo tiempo, haría esto sin la ética puritana del trabajo, sin subyugarse a sí misma a una disciplina rigurosa; la productividad continuaría creciendo mientras, al mismo tiempo, llegaría a transformarse en libre creatividad, en libre gozo de la vida.

En posteriores trabajos de Marx esta visión ultraoptimista dio paso a una concepción más realista, y más de acuerdo con la duras leyes de la producción material como están descritas en *El Capital.* Marx, aparentemente, llegó a la conclusión de que, la libertad como "dominio sobre el destino colectivo", esto es, como control consciente y racional que permita a los hombres evitar la dependencia humillante tanto de la ciega necesidad como del azar, no es compatible con el reemplazo del trabajo por la autoexpresión libre y el autogoce; esta planificación racional no puede ir unida a la abolición de la división del trabajo, esto es, permitiendo a los individuos hacer lo que quieran, y desarrollarse a sí mismos en todas las direcciones posibles. Por lo tanto, fue necesario para él reconciliarse con la división del trabajo, y esto es lo que hizo distinguiendo entre división del trabajo en la sociedad, que presupone una actividad económica incontrolada, descentralizada de diferentes productores independientes, y la división del trabajo en la fábrica, basada en un plan establecido y un estricto control de trabajo de todos. Continuó condenando la primera; la segunda la postuló como un modelo para la sociedad socialista del futuro.

A diferencia de Engels, Marx tenía claro que el control consciente y racional sobre la economía, aun si realmente permitía a los hombres conducir su historia y evitar todas las consecuencias no propuestas de sus acciones, no puede igualarse a la libertad en el completo sentido del término. Continuaba

[112] *Ibid.,* p. 93.

[113] Marx y Engels, *Collected Works,* vol. 5, p. 87.

soñando con la libertad como una autorrealización irrestricta, aunque cesó de creer que podía realizarse en la esfera económica. Así, dividió tajantemente la vida humana en dos esferas, productiva y no productiva, enfatizando que la libertad no podía realizarse en ambas. Esta nueva concepción suponía que "de hecho el reino de la libertad comenzaba realmente sólo donde el trabajo, que es determinado por la necesidad y las consideraciones mundanas, cesa; por lo tanto, en la naturaleza misma de las cosas yace más allá de la esfera de la producción material real". En la esfera de la producción,

> la libertad sólo puede consistir en el hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la Naturaleza, trayéndola ante su común control, en lugar de ser gobernada por ella como las fuerzas ciegas de la Naturaleza; y alcanzando esto con el menor gasto de energía y bajo las condiciones más favorables para, y dignas, de su naturaleza humana. Pero ella todavía, sin embargo, permanece como reino de necesidad. Más allá de ella comienza aquel desarrollo de las capacidades humanas que es un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, puede florecer hacia adelante, sólo con este reino de la necesidad como su base.[114]

En otras palabras, el máximo desarrollo de las fuerzas productivas y su sujeción al control consciente y planificado, es ahora meramente una condición de la auténtica libertad. Es una condición indispensable, ya que solamente ella puede permitir a los hombres los medios materiales y el tiempo libre que se necesita para satisfacer necesidades humanas comprehensivas, "abundantes" y verdaderas. La realización de verdadera libertad —el libre desarrollo de los poderes del hombre— depende, sin embargo, del conocimiento de cómo utilizar esos medios y ese tiempo. En esta materia Marx representaba un exagerado optimismo, que ni siquiera intentaba justificar. Estaba convencido que en una sociedad benefactora —por supuesto en una sociedad benefactora socialista, ya que no vislumbraba la posibilidad de bienestar masivo bajo condiciones capitalistas—, las necesidades artificiales, o esos hombres degradados, no aparecerían. La visión prometeica del hombre como creador, siempre presente en su trabajo, lo inclinaba a la creencia que la realización de una oportunidad objetiva para un desarrollo libre, comprehensivo y creativo de la personalidad sería completamente utilizada por el hombre, y que la

[114]Marx, *El Capital,* vol. 3 (quoted ed), p. 820.

victoria del socialismo sería seguida, usando la lengua de sus primeros escritos, por el cumplimiento de la esencia humana crecientemente perfecta en su existencia, por una disminución crecientemente rápida de la diferencia entre "el hombre verdadero" y el "hombre verdaderamente existente".

Pero éste es solamente un lado o una cara de la utopía de Marx: su cara humanista, sobreoptimista, por cierto, pero no dañina. Si la concepción de libertad de Marx pudiera reducirse a la idea de acortar el día de trabajo para liberar la creatividad del hombre, habría sido muy fácil absolverlo de toda responsabilidad de las interpretaciones totalitarias de su legado. Desafortunadamente, debemos recordar que el otro lado de la concepción de Marx es su firme convicción, una convicción central de su entera filosofía de la historia humana, de que la necesaria condición de "la verdadera libertad humana" es "la libertad en el reino de la necesidad", esto es, total control sobre la economía, completa supresión de la libertad de producir, de intercambiar y de consumir. Marx cambió sus opiniones sobre la división del trabajo, pero el dinero, el libre intercambio y la producción para la venta por agentes económicos autónomos —en otras palabras, los mecanismos autorreguladores del mercado— permanecieron para él como un anatema. Modeló su visión de la división del trabajo bajo el socialismo, sobre lo que él mismo llamó el "despotismo del taller" o "la organización del trabajo en la sociedad de acuerdo a un plan aprobado y autoritario".[115] Lo que esto significaba, de hecho, era nada menos que, abandonar la esperanza de que bajo el socialismo los individuos se volverían "umversalmente desarrollados", y podrían así restaurar en un nivel más alto su "totalidad" original, mientras significaba, al mismo tiempo, el aumento de la necesidad de control autoritario. Engels (como de costumbre) hizo esto aún más explícito. Enfatizó la importancia del principio de autoridad en toda organización social y especialmente en la industria, donde no hay virtualmente lugar para la autonomía individual. [116] La victoria del socialismo no cambiará esto de ninguna manera. Sin tener en cuenta completamente cómo y por quién sería tomada la decisión —por "un delegado ubicado a la cabeza de cada rama del trabajo" o por un voto mayoritario— "la voluntad del solo individuo tendrá siempre que subordinarse, lo que significa que los problemas son resueltos de un modo autoritario... Querer abandonar la autoridad en la industria en gran escala, equivale a querer abolir la industria misma".[117]

[115] *Ibid.*, vol. i, p. 337.

[116] Ver Engels's "On Authority" en Marx and Engels, *Selected Works*, vol. 2, p. 377.

[117] *Ibid.*

Esto dice mucho acerca del socialismo como una "asociación de productores libres" pero, todavía no lo suficiente. Ni Marx ni Engels, fueron capaces de imaginar las terribles consecuencias de los intentos por realizar su visión utópica de una economía totalmente controlada. Si tal economía fuera a desarrollarse de acuerdo con un plan racional y autoritario, habría sido necesario suprimir, no sólo la libertad individual sino también la libertad del grupo, por lo tanto todas las formas de democracia directa, aunque el ideal de la democracia directa —como encarnada, por ejemplo, en la polis griega y otras formas de la "sociedad antigua"— estuvo en otro aspecto tan cercano a los corazones de Marx y Engels. Si resultados no intencionados tuvieran que evitarse, el control desde arriba tendría que ser verdaderamente global y despiadado. Si las fuerzas del mercado, incluyendo el dinero, fueran totalmente eliminadas, la libertad para definir las necesidades individuales de comprar o no comprar, tendrían que dar paso a decisiones autoritarias de las autoridades planificadoras, acerca de lo que las personas realmente necesitan, en qué cantidad, en qué orden y así por el estilo. Y como esas decisiones siempre dependen de una escala de valores común, no sería posible implementarlas sin vigorosos esfuerzos para crear, o imponer, una unanimidad intelectual y moral.

¿Planificación Comprehensiva o Democracia Participativa?

Durante muchas décadas el "socialismo científico" de Marx, fue entendido como una antítesis de proyectos utópicos para el futuro. En otras palabras, se creía que Marx y Engels, en contraste con los socialistas utópicos, no tenían "un ideal del futuro"; sus teorías proporcionaban conocimientos científicos de las inexorables leyes de la historia, no una fantasía utópica. Se repetía interminablemente, que los "socialistas científicos" no se complacen en pensamientos ahistóricos, no comparten la creencia del siglo XVIII de la omnipotencia de la legislación racional y no exigen poseer una visión ya hecha en el futuro.[118] Esto estaba, por cierto, fuertemente respaldado por Engels en su *Socialismo Utópico y Socialismo Científico.* En comparación con este tratado clásico, la crítica del socialismo utópico de Marx era menos sistemática y, tal

[118]De acuerdo a Engels el "juridical world view" esto es, la creencia en la omnipotencia de la legislación racional, era la clásica visión del mundo de la burguesía. Ver. F. Engels and K. Kautsky, "juridicialm socialism" en Piers Beirne (int), *Politics and Society,* vol. 7, 1977, p. 204.

vez, igualmente menos consistente. Sin embargo, no se puede negar que a él también lo disgustaba fuertemente ser visto como un "utópico", esto es, como alguien comprometido con un ideal del futuro, ya hecho y apriorístico. En su opinión, las tendencias "utópicas" eran completamente ajenas a la clase obrera madura. En su análisis de la Comuna de París, escribió: "La clase obrera no esperaba milagros de la Comuna. No tienen utopías ya hechas para introducir *par decret du peuple* (por decreto del pueblo). Saben que para lograr su propia emancipación, y junto a ella esa forma más elevada a la cual la presente sociedad tiende irresistiblemente, a través de sus propios agentes económicos, tendrán que pasar por largas luchas, por una serie de procesos históricos, transformando las circunstancias y los hombres. No tienen que realizar ideales, sino poner en libertad los elementos de la nueva sociedad preñada con las viejas fuerzas erosionantes que la sociedad burguesa lleva dentro de sí".[119]

De hecho, como he tratado de demostrar, el pensamiento de Marx estaba fuertemente permeado por el utopismo. A pesar de sus negativas estaba comprometido con un ideal de futuro definitivo. Ciertamente este ideal no se describía en detalle; sin embargo, estaba lo suficientemente claro y fácilmente reconocible: el socialismo de Marx debía consistir en la abolición de la producción mercantil e intercambio monetario. [120] Hoy día esta verdad esencialísima sobre el marxismo no es conocida ampliamente, incluso entre las personas que se consideran a sí mismas como marxistas. En Occidente esto se debe mayormente a la gran ignorancia de la genuina tradición marxista; en los países de "socialismo realmente existente", donde la producción de mercancía aun existe, los más lúcidos y abiertos marxistas hacen todo lo posible para olvidar este desagradable dogma perteneciente al marxismo clásico, e incluso los de línea dura, a pesar de su temor al mercado autorregulado, ya no se interesan en mantener vivo el espíritu del utopismo económico marxista. Pero los hechos históricos no pueden cambiarse. Tenemos que estar de acuerdo con Ernest Mandel, que ha entregado el siguiente resumen de la visión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista:

> Marx y la tradición marxista no muestran ambigüedad en esta materia: el socialismo, como "la primera etapa del comunismo" se caracteriza por la ausencia de producción de mercan-

[119]K. Marx, *Selected Writings,* p. 545 *(The Civil War in France).*

[120]Esto lo enfatizó de manera contundente G. Temkin (ver Arriba, n. 136). Su libro, a pesar de su declaración verbal de lealtad a la línea del partido, parece haber sido escrito con el deliberado propósito de exponer la presencia y vitalidad de los elementos utópicos en el marxismo.

> cía... Para Marx y los marxistas, hay sólo dos vías básicamente diferentes en las cuales las necesidades y los recursos pueden equilibrarse en cualquier sociedad dada: ya sea *a priori* de una manera consciente (sin considerar si acaso esto se hace democráticamente o en forma despótica, basada en prejuicios, en ritos mágicos, religión, hábitos, tradición, o en la aplicación de la ciencia; o, si acaso, es "irracional" o "racional"); o *a posteriori* a través de la ley del valor, esto es, leyes objetivas a espalda de los "agentes económicos". Esquemáticamente, y en el último análisis, la adaptación *a priori* de recursos sociales a las necesidades sociales, implica la propiedad social de los medios de producción y del trabajo, que se reconoce directamente como trabajo social. La adaptación *a posteriori* de los recursos sociales implica la propiedad privada, implica trabajo que se gasta en la forma de trabajo privado, y que no se reconoce como trabajo social inmediata y directamente.[121]

La cita nos permite obtener un conocimiento firme de dos aspectos adicionales del ideal del socialismo de Marx: su aspecto retrospectivo, evidente en su admiración por las "sociedades primitivas", en las cuales "la regulación consciente", equilibraba las necesidades frente a los recursos de acuerdo con la tradición, la religión y aún ritos mágicos y prejuicios; y segundo, su compatibilidad teórica con la democracia y con el despotismo.

Democracia en este contexto significa, por cierto, no democracia liberal sino una variedad de colectivismo, lo suficientemente fuerte como para subordinar los planes de vida y objetivos de vida de todos los individuos a un plan colectivo, y a un conjunto de objetivos colectivos. En otras palabras, la democracia descrita por Marx, en su temprano ensayo "Sobre la Cuestión Judía": gobierno por el pueblo sin restricción de los derechos individuales, que ofrece libertad como participación, pero no libertad como autonomía individual. En años posteriores Marx describió esta forma de democracia como adecuada a la "dictadura del proletariado".[122] Fue bastante vago para definir la última, pero Engels estaba en lo correcto al ver su primera encarna-

[121]E. Mandel, "Economics" en David Mc Lellan, ed., *Marx: The First Hundres Years* (Oxford: Fontana Paperbacks, 1983), pp. 234-35.

[122]Ver carta de Marx a Weydemeyer de marzo 5, 1852 (en Marx and Engels, *Selected Works,* vol. I, p. 528.

ción histórica en la Comuna de París.[123] Criticó la Comuna por una insuficiente resolución revolucionaria pero, al mismo tiempo, la valoró altamente como forma de participación democrática directa, combinando funciones legislativas y ejecutivas, liberándose del parlamentarismo burgués y de la "falsa independencia" de los funcionarios judiciales, suprimiendo el ejército establecido y sustituyéndolo por el pueblo armado.[124] No dejó de enfatizar que la forma directa de gobierno del pueblo difería profundamente de la democracia representativa y no vaciló en valorar, en este contexto, tan arcaico detalle como la "instrucción formal" de los representantes por sus constituyentes.[125]

Comprensiblemente, Marx se mostró especialmente entusiasmado sobre los esfuerzos de la Comuna en abolir la propiedad privada capitalista y así transformar los medios de producción "en meros instrumentos del trabajo libre y asociado". Vio estos esfuerzos como conducentes al comunismo, porque solamente el comunismo podía dar una base adecuada a un principio de producción cooperativista: "¿Si la producción cooperativa no continúa siendo un engaño y una trampa; si es para sustituir el sistema capitalista; si las sociedades cooperativas unidas van a regular la producción nacional sobre un plan común, tomándola así bajo su propio control, terminando con la constante anarquía y las convulsiones periódicas que constituyen la fatalidad de la producción capitalista, qué más podría ser, señores, sino Comunismo, el posible "Comunismo"?[126]

Pero, ¿cómo era posible combinar la democracia directa participativa, esto es, la más centralizada y en efecto, anárquica forma de toma de decisión con una planificación racional comprehensiva y un control eficiente sobre la producción y la distribución? No cabe duda de que el ideal de Marx fue la planificación democrática, esto es, la planificación como toma de decisión basada en el consenso. Sin embargo, como he tratado de demostrar, es igual de indudable que la lógica interna de su idea de una economía planificada lo llevó a aceptar el principio autoritario en la esfera de la producción material, para visualizar la sociedad del futuro como "una inmensa fábrica", y así proponer que el "reino de la libertad" comienza donde el trabajo determinado por la necesidad termina. De esta manera, en contraste con algunos

[123]En su prefacio a la *Civil War in France* de Marx, Engels escribió: "Look at the Paris Commune. That was the Dictatorship of the Proletariat" *(Ibid.,* vol, 2, p. 189).

[124]Marx, *Selected Writings, p.* 542.

[125]*lbid.*

[126]*Ibid., p.* 545.

"Marxistas Occidentales" de nuestro siglo, abandonó la visión optimista de que a un cierto nivel de afluencia general, en trabajo puede transformarse en una libre autoactividad. Enfatizó el hecho de que los deseos humanos aumentan constantemente y, por eso, ejercen una constante presión sobre la actividad productiva del hombre, prescindiendo del nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. "Así como el primitivo debe luchar con la Naturaleza para satisfacer sus necesidades con el fin de mantener y reproducir la vida, así también debe hacerlo el hombre civilizado, y lo debe hacer en todas las formaciones sociales, y bajo todos los posibles modos de producción. Este reino de necesidad física se expande con su desarrollo como resultado de sus deseos; pero, al mismo tiempo, las fuerzas de la producción que satisfacen estos anhelos también aumentan".[127] De esta manera, las personas nunca se liberarán a sí mismas de la severa disciplina del trabajo colectivo. Por el contrario, en esta esfera la libertad puede consistir solamente en la racionalidad instrumental, permitiendo a las personas maximizar la eficiencia de sus esfuerzos productivos, y traerlos bajo un control consciente. Como sabemos, Marx prontamente reconoció que esto significa sólo "libertad dentro del reino de la necesidad", y no "el verdadero reino de la libertad", esto es, "ese desarrollo de la energía humana que es un fin en sí mismo".[128] Pero es obvio que la libertad como control consciente sobre la economía, era para él no sólo un medio necesario para acortar el día de trabajo y así el espacio para el "verdadero reino de la libertad". Lo vio también como liberación de personas del dominio de "las fuerzas ciegas" y. por ende, como un valor en sí mismo y basamento de todo el edificio de la libertad.

Si es así, podemos ver claramente que la opinión de Marx sobre la naturaleza de la economía socialista, no era fácilmente compatible con su ideal de democracia. La productividad, la eficiencia y el control racional apenas pueden lograrse a través de la participación universal directa. Aun si asumimos, como lo hizo Marx, que en una sociedad sin clases los intereses de las personas son básicamente los mismos, no se desprende que su capacidad para entender racionalmente estos intereses sea también la misma. De aquí la inevitable tensión entre libertad como "control racional consciente" y libertad como participación universal en la toma de decisión. Y no puede haber ninguna duda que la lógica interna de la concepción marxista de la libertad, exigía que, en caso de conflicto, el control sobre la economía, como la esencia misma del socialismo, no podía ser sacrificado por el bien de las demandas

[127]Marx, *El Capital,* vol. 3, p. 820.

[128]Ibid.

populares, ya que la última, después de todo, podía ser caótica, autocontradictoria e incompatible con la racionalidad económica.

Para estar seguros, la experiencia histórica ha demostrado que el control autoritario sobre la economía no proporciona realmente remedios efectivos frente a las obvias carencias de la planificación democrática descentralizada. Y no existen razones como para creer que una economía autoritariamente controlada pueda ser superior a economías de mercado desarrolladas al incrementar la productividad del trabajo, permitiendo así a las personas acortar su día laboral. Es cierto, esto podría ser visto como un problema meramente empírico o técnico. Es discutible (aunque más bien cuestionable) que un mejor modelo de economía centralizada pueda tal vez idearse, y un modelo así, si es aplicado consistentemente, pueda proporcionar una solución más racional a ciertos problemas (por ej., el del desperdicio), que de otra manera no puede resolverse adecuadamente. Diciéndolo de otro modo, un modelo de planificación central autoritario perfecto, es inimaginable, esto para decir, lógicamente concebible (en contraste con la concepción autocontradictoria de aplicar el principio de planificación racional a una compleja sociedad industrial en el contexto de la democracia participativa directa). Pero esta posibilidad puramente teórica no remueve la incompatibilidad intrínseca entre el principio de la planificación comprehensiva, como medio de lograr "dominio sobre el destino colectivo" y la libertad individual. Por el contrario: mientras más perfecto sea el modelo de tal planificación, menos espacio se deja para los planes de vida individual y la persecución individual de la felicidad.

El problema principal es que Marx veía esto de una manera completamente diferente. En su opinión la peor forma de falta de libertad era la dependencia de las cosas, no de la voluntad de otras personas; por esto, como vimos, es que no vaciló en declarar que las relaciones humanas cosificadas, características del capitalismo, eran más destructoras de la libertad que las diferentes formas de dependencia personal en las formaciones sociales precapitalistas. Tomando en cuenta todas las crueles restricciones sobre la libertad humana bajo el feudalismo o "en las sociedades antiguas", ésta era realmente una pretensión muy audaz y provocativa. Tal pretensión podría haber sido hecha solamente por un hombre para el cual era sumamente importante, descalificar la concepción liberal de la libertad como forma de embellecer el capitalismo y sirviendo, a través de ello, los intereses de los explotadores burgueses; un hombre que quería a toda costa, incluso al costo del simple sentido común, definir la libertad en forma diferente —no solamente en oposición a las prohibiciones y órdenes coercitivas, sino, preferentemente y sobre todo, en oposición a la fuerza ciega de las cosas, y a las relaciones humanas cosificadas *(sachlicher),* como encarnadas en el cuasimecanismo del mercado capitalista. Este era precisamente el caso de Marx, su escala de

valores y sus fines políticos. No es de extrañar entonces, que la subordinación a las decisiones conscientes y racionales de las autoridades planificadas, actuando en nombre de todos los hombres como "seres de la especie" fuera para él una forma de promover la causa de la libertad humana, mientras la subordinación a las fuerzas del mercado autorregulado, simbolizado por el dinero, representaba nada menos que la completa degradación humana como agentes libres y conscientes. Desde este punto de vista, el capitalismo, la más desarrollada forma de la economía de intercambio monetario, aparecía como un sistema especialmente destructivo de la libertad humana. Era sí, porque el mundo de la dependencia universal objetiva creada por el capitalismo reducía a los seres humanos, incluyendo a los miembros de la clase dominante, a meras muñecas, dominadas por sus propios productos y aceptando como su destino este humillante estado de cosas.[129]

Marx versus Simmel

Había una cierta lógica y una cierta verdad en esta opinión. Pero había también una cierta ceguera y una completa incapacidad para ver el otro lado de la medalla. Para hacer justicia a este "otro lado" sería útil comparar la opinión de Marx de la relación entre capitalismo y libertad, con las opiniones relevantes del sociólogo postmarxista Georg Simmel, el autor de *The Philosophy of Money*.

Como Marx, Simmel se concentró en la conexión entre libertad y la economía de intercambio monetario, que culmina en el capitalismo moderno. Sus opiniones, sin embargo, son simétricamente opuestas a las de Marx: su análisis es paralelo a la presentación de Marx de la transición de la dependencia personal a la dependencia objetiva, pero sus juicios de valor y, consecuentemente, sus conclusiones respecto de la libertad son completamente diferentes.

Mientras Marx veía el dinero como el símbolo detestable de la alienación universal, y la esclavización por las cosas como un poder que externaliza las capacidades de la humanidad, desarrollándolas así a costa de la completa degradación de los individuos, Simmel se concentró en mostrar el inmenso rol del intercambio monetario para ganar y asegurar la libertad individual. La subordinación a personalidades individuales, decía, es siempre mucho peor que la subordinación a una organización estrictamente objetiva.[130] El creci-

[129]Marx, *Grundrisse*, p. 158.

[130]Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 285.

miento de la libertad individual en la historia puede medirse por el aumento de la despersonalización de las obligaciones humanas. La esclavitud directa es la forma de dependencia más personal y más completa. El siervo que debe a su señor servicios específicos dentro de un tiempo limitado, es más libre que un esclavo, pero menos libre que un siervo del señor que debe a su propietario un pago en especie, y el último es menos libre que un campesino que puede reemplazar el pago en especie por pago en dinero. Esto es así, porque el pago en especie es aún una forma de servidumbre personal, mientras el pago en dinero es "la forma más congruente con la libertad personal".[131] "El señor del feudo que puede exigir una cantidad de cerveza, o de ave, o de miel de un siervo, determina así la actividad del último en una cierta dirección. Pero al momento que impone meramente una recaudación en dinero, el campesino es libre, en tanto pueda decidir mantener abejas o ganado o cualquier otra cosa".[132] El reemplazo de servicios naturales por pagos monetarios constituye un aumento de libertad para ambas partes, ya que una persona que recibe capital tiene mucho más libertad para escoger que una persona acreditada para servicios personales específicos.[133] Por eso, es precisamente la cualidad abstracta e impersonal del dinero, tanto como su capacidad "mágica" para cambiar todo en todo, lo que hace de la economía del dinero un factor poderoso para la liberación personal.

Como el intercambio en general, continúa Simmel, el intercambio monetario no significa necesariamente llevarse algo; existen casos similares al intercambio intelectual, donde "cada uno es mutua e igualmente enriquecido por los otros".[134] Esto más bien reduce la tragedia humana de la competencia. En contraste con el simple quitar o donar, el intercambio "supone una valoración objetiva, consideración y reconocimiento mutuo"[135] El intercambio constituye un excelente medio para combinar la justicia con cambios de propiedad, y el dinero es el que mejor sirve su propósito, un medio de intercambio que se caracteriza por la divisibilidad e ilimitada convertibilidad.[136] Debido a esto, "una economía monetaria es capaz de aumentar la libertad individual en su

[131] *Ibid.*, *pp.* 285-86.

[132] *Ibid.*, p. 286.

[133] *Ibid.*, *pp.* 288-89.

[134] *lbid.*, pp. 289-90.

[135] *Ibid.*, p. 291.

[136] *Ibid.*, *p.* 292.

sentido máximo, esto es, liberarla de esa primaria forma de valores sociales en la cual una persona tiene que ser desprovista de lo que la otra recibe".[137]

Simmel estaba, por supuesto, completamente consciente de que la economía monetaria evolucionada, desarrolla nuestras necesidades y, por esto, incrementa grande y constantemente nuestra dependencia mutua. "Comparado con el hombre moderno", escribió, "el miembro de una economía primitiva o tradicional solamente depende en un mínimo de otras personas".[138] Subrayó, sin embargo, que la dependencia de muchos deja espacios para la independencia. En la economía de mercado la dependencia humana, o, más bien, interdependencia, es mayor en alcance pero más relajada y, sobre todo, despersonalizada. "Mientras en una etapa más temprana, el hombre pagaba por un menor número de sus dependencias con la estrechez de sus relaciones personales, a menudo con objetos personales insustituibles, nosotros compensamos la gran cantidad de nuestras posesiones, con la indiferencia hacia las respectivas personas, y por nuestra libertad para cambiar estas posesiones a nuestra voluntad. Y aunque somos mucho más dependientes de la totalidad de la sociedad a través de la complejidad de nuestras necesidades, por una parte, y la especialización de nuestras habilidades, por la otra, que los primitivos que podían abrirse camino en la vida con su grupo muy estrechamente aislado, somos notablemente independientes de cada miembro específico de esta sociedad... Esta es la situación más favorable para originar independencia interior, el sentir la autosuficiencia individual".[139] Esta independencia no debe confundirse con indiferencia y aislamiento; implica distancia pero no alienación completa de cada otro: "Si cada relación humana consiste de elementos de aproximación y distancia, entonces independencia significa que la distancia ha alcanzado un máximo, pero los elementos de atracción pueden desaparecer por completo, lo mismo que puede suceder con el concepto de "izquierda" sin el de "derecha".[140]

Como podemos ver, en todos estos aspectos, el punto de vista de Simmel era diametralmente opuesto al de Marx. Mientras Simmel compartía el concepto liberal clásico de que la peor forma de falta de libertad es la dependencia personal, características de *la* formaciones precapitalistas, Marx creía que la peor esclavitud de la especie humana, como sujeto colectivo,

[137] *Ibid.,p.* 294.

[138] *Ibid.,* p. 297.

[139] *Ibid.,* p. 298.

[140] *Ibid.,*p. 299.

ocurre con la objetivación y cosificación de las relaciones humanas causadas por el capitalismo. Así, para Simmel despersonalización significaba libertad, mientras para Marx significaba su supresión. En consecuencia Simmel da la bienvenida a la economía monetaria como promotora de la liberación personal, que aumenta la libertad tanto del deudor como del acreedor, mientras para Marx el dinero simbolizaba alienación mutua y esclavitud, la destrucción de los lazos comunales y su reemplazo por la dependencia universal mutua. Marx, realmente no apreció la mayor movilidad individual y la elección que resultaba de la expansión del mercado en la economía; más bien, las vio como que hacían a los individuos más dependientes del mero azar y subrayó que el mercado mundial capitalista se desarrolla al costo de fragmentar y subyugar a los individuos. En verdad, trató esto como un proceso necesario y definitivamente benéfico, pero el razonamiento dialéctico que apoyaba esta conclusión, no afectó su pertinaz hostilidad hacia el libre intercambio de mercancías: por esto es que la economía de intercambio monetario definitivamente debía ser reemplazada por "la producción directa social". Para Simmel, las transacciones monetarias implicaban el reconocimiento mutuo de sujetos independientes; para Marx simbolizaban la subyugación a fuerzas ciegas, cuasinaturales. Lo que Simmel apreciaba como distancia interpersonal, disminuyendo la presión colectiva y, por lo tanto, creando espacios para la libertad individual, Marx lo vio como mutuo extrañamiento, transformando a los seres humanos en aislados egoístas y alienándolos así de su naturaleza humana. Y si "libertad significa vivir de acuerdo con nuestra propia naturaleza"[141] (definición que tanto Simmel como Marx podían aceptar), la alienación de la naturaleza humana significa, por cierto, hasta la pérdida de la libertad. La principal diferencia entre Marx y Simmel, en lo que se refiere al problema de la libertad, queda reducida a su diferencia de apreciación del rol y significado de la cosificación y de la dependencia del hombre de las cosas en general. Como Marx, Simmel prestó mucha atención a los procesos de objetivación y cosificación pero, en contraste con Marx, los trató como incrementadores de la causa de la libertad. Escribió:

> Así podemos observar el movimiento paralelo distintivo durante los últimos trescientos años, a saber, por un lado, las leyes de la naturaleza, el orden material de las cosas, la necesidad objetiva de los acontecimientos que emerge más clara y distintamente, mientras, por el otro, vemos el énfasis en la individualidad independiente, en la libertad personal, en

[141]Cf. *Ibid., p.* 313.

> la independencia *(Fürsichsein)* en relación con todas las fuerzas externas y naturales que se vuelven más y más agudas y cada vez más poderosas... La libertad individual crece hasta el extremo que la naturaleza se vuelve más objetiva y más real para nosotros y despliega las peculiaridades de su propio orden, de manera que esta libertad aumenta con la objetivación y despersonalización del universo económico.[142]

Igualmente importante es la diferencia entre las concepciones de Simmel y de Marx respecto del rol del dinero para cambiar las relaciones entre el hombre y su propiedad, Marx distiguió entre propiedad privada capitalista y la propiedad de los productores inmediatos, basada esta última sobre el trabajo personal y, por eso, constituyendo, por así decirlo, una extensión de los seres humanos. Desde este punto de vista era natural ver el desarrollo de la economía monetaria como causante de la deshumanización de la propiedad, la expropiación de los productores directos y la alienación de los trabajadores de sus productos. Simmel lo vio bajo una luz diferente: pensó que el dinero tenía el mérito de hacer del dueño alguien independiente de su propiedad. Poseer un jardín o un campo hace al dueño dependiente de su propiedad, mientras que poseer dinero lo hace libre para hacer lo que quiera. Similarmente, la posesión "humanizada" y "personalizada" de un objeto específico determina la conciencia del propietario en un grado mucho mayor que la posesión de algo abstracto, impersonal y fácilmente convertible. En este contexto, Simmel se refiere directamente al principio de Marx "de si la consciencia del hombre determina su ser, o su ser determina su consciencia".[143] su respuesta a este problema fue: "Mientras más fundamental e intensamente se posee realmente la posesión, se hace útil y se goza, entonces más precisos y determinados serán los efectos sobre la naturaleza externa e interna de los sujetos. Así, hay una cadena desde el ser al tener, y del tener al ser".[144] El dinero disuelve esta dependencia de las cosas, creando la posibilidad de "la independencia del ser del poseer y del poseer del ser", aumentando así la libertad humana en relación al mundo de las cosas.[145]

La filosofía del dinero de Simmel también desarrolla la idea de una

[142] *Ibid.,* pp. 302-3.

[143] *Ibid.,* p. 307.

[144] *Ibid.*

[145] *Ibid.*

relación causal entre el desarrollo de la economía del dinero, y el ascenso del racionalismo moderno. El dinero, observaba, "se preocupa solamente de lo que es común a todos, esto es, con el valor de cambio que reduce toda la cualidad y la individualidad a un nivel puramente cuantitativo". Lo mismo vale para el racionalismo, y debido a esto la "economía del dinero y la dominación del intelecto se encuentran en la más estrecha relación la una con la otra".[146] Como un representante de la *Lebensphilosophie*, profundamente interesada en el destino de los elementos irracionales, cualitativos de la vida humana, Simmel deploraba este desarrollo; como intelectual, sin embargo, le dio la bienvenida y lo describió como un aumento de la libertad. Como es sabido, problemas similares son tratados en la teoría del desarrollo del racionalismo occidental de Max Weber, una teoría que coloca el acento, no en el intercambio monetario, sino en la progresiva burocratización, y viendo el futuro en términos de una "jaula de acero" que deja poco espacio para la libertad individual. Este pesimismo respecto al destino de la libertad en la sociedad industrial "racionalizada", influyó profundamente a los Marxistas Occidentales que, siguiendo a George Lukács, trataron de identificar la "racionalización" de Weber con la "cosificación" de Marx.[147] Pero la teoría de la cosificación de Marx estaba dirigida, antes que nada, en contra de la producción de mercancías, esto es, en contra de la economía de mercado y de ninguna manera en contra de la idea de la regulación racional de todas las esferas de la vida (esto es, no en contra de la racionalización en el sentido de Max Weber). A diferencia de los pensadores de la escuela de Frankfurt, Marx se opuso a la cosificación, permaneciendo fiel a la tradición del racionalismo occidental. Acusó al capitalismo de racionalizar insuficientemente la vida social y asignó al socialismo la misión de traer el proceso de racionalización a su lógico fin, a través de la eliminación de la economía monetaria y la transformación de la sociedad en un sujeto económico. La idea de un control

[146]G. Simmel, "The Metrópolis and Mental Life" en Simmel, *On lndividuality and Social Forms*, p. 326.

Una visión similar fue desarrollada por Karl Mannheim, aunque él no puso un énfasis especial en el papel del dinero. De acuerdo con él, la génesis del "enfoque cuantitativo formal", característico del racionalismo moderno, estaba ligado a la búsqueda de formas de conocimiento que "apelaban a lo que es común en todos los seres humanos" y así podían ser "conocidos por todos y comunicables a todos" (K. Mannheim, *Ideology and Utopia* [Londres: Routledge and Kegan Paul, 1952], p. 149). La conexión entre esta capacidad de pensamiento cuantitativo, formal y abstracto, y el desarrollo de una economía del dinero puede ser fácilmente captado.

[147]Para un análisis comparativo de las visiones de Weber y de Marx sobre "capitalismo y libertad", véase K. Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, T. Bottomore y W. Outhwaite, ed. (Londres: George Alien and Unwin, 1982).

consciente y racional fue a sus ojos un remedio en contra de la cosificación. Dejó, sin embargo, de explicar cómo tal control podía ejercerse "por los productores libremente asociados", y cómo era posible salvar el "control racional" de degenerar en "control burocrático".

El contraste entre las opiniones de Marx y Simmel, muy agudizadas en sus respectivas teorías de la relación entre libertad e intercambio monetario, surgieron finalmente de sus diferentes juicios de valor acerca de lo que constituye la más grande violación de la libertad: la dependencia personal o la dependencia objetiva, la imposición de una voluntad arbitraria, ajena, o la dominación por las cosas que impedía a las personas el control de su destino colectivo. La experiencia histórica, así como el estudio empírico de la sicología social, proporciona suficientes argumentos en favor del planteado por Simmel. No es ni siquiera necesario implicar en esta conexión la tentación totalitaria inherente a la concepción marxista de la libertad, o el testimonio de aquellas personas que han experimentado la tiranía totalitaria. Odio de dependencia personal, de ser dirigido por otros, una mayor disposición para aceptar la necesidad objetiva o cuasi objetiva, que de obedecer las prohibiciones y órdenes arbitrarias es, en un cierto nivel de desarrollo, un fenómeno humano universal. En condiciones patriarcales de una sociedad premoderna la dependencia personal puede ser aceptable y aun querida, pero el movimiento hacia la individualización y racionalización de la conciencia lo hace irrevocable, y crecientemente incompatible con el sentimiento de la libertad. Negar esta verdad universal es igual a desafiar en forma deliberada la acumulada experiencia de la humanidad.

¿Significa que la concepción de libertad de Marx debe descalificarse como enteramente falsa e irrelevante? No lo creo. Es falsa y peligrosa si se absolutiza y utiliza como un arma contra los valores democrático-liberales, pero sería difícil negar que también contiene muchas agudezas críticas en la naturaleza de aquellas sociedades industriales modernas, que gozan los beneficios de la libertad política y desarrollan las economías de mercado. En tales sociedades, la ignorancia del marxismo, incluida la teoría de la libertad de Marx, equivaldría a una peligrosa complacencia, aunque una aceptación sin crítica de ella llevaría ciertamente a unos resultados aún más peligrosos. Por lo tanto, es comprensible que muchos intelectuales occidentales no conformistas vean en el marxismo, más que nada, un ideal humanista del hombre como un verdadero "amo de su destino", y una poderosa fuente de inspiración para la crítica de las condiciones sociales cosificadas. Pero, aún más comprensible es el hecho que los intelectuales inconformistas de Europa del Este se inclinan a ver en el marxismo, principalmente, un instrumento de represión ideológica, que legitima el poder que se ejerce contra la voluntad popular y proporciona argumentos para la supresión de la libertad política y económica.

Se ha dicho a menudo que el liberalismo es una doctrina "eurocentrista", que absolutiza algunas ideas occidentales, pero que este es totalmente irrelevante para el resto del mundo. Puede haber alguna verdad en esto, se entiende al liberalismo como una ideología que justifica una cierta estrategia de desarrollo económico, una estrategia que ha probado tener éxito en Occidente, pero ha fracasado en producir en otras partes resultados semejantes. Pero aún así, no implica, en mi opinión, que la concepción liberal de la libertad sea apropiada sólo para Occidente. Por el contrario, se necesita especialmente en aquellos países que han comenzado la modernización de sus economías bajo los auspicios de gobiernos autoritarios o totalitarios. Sería verdaderamente arrogante exigir que el liberalismo sea bueno solamente para occidentales acaudalados. Se puede argumentar que lo contrario es verdadero: como concepción de la libertad el liberalismo es de una significación universal, mientras la relevancia de la concepción marxista se limita a los países democráticos y ricos de Occidente.[148] En otras palabras, la crítica de Marx de la democracia liberal y producción de mercancía puede servir como una fuerza de libertad creciente, principalmente, sino en forma exclusiva, en los países liberales democráticos, esto es, países en los cuales la concepción liberal de la libertad está firmemente institucionalizada y la cual, por dicha razón, puede afrontar la crítica de sus carencias. Estas carencias son muy reales y, por ende, la legitimidad del marxismo occidental como un pensamiento común, está más allá de toda discusión. Pero los marxistas occidentales deben estar conscientes que el uso no crítico de las ideas de Marx, bajo el escudo confortable de la democracia liberal, puede equivaler a una indulgencia miope y egoísta de irresponsabilidad política e intelectual. □

[148]Entiendo, por supuesto, la concepción de libertad de Marx, centrada alrededor de problemas de alienación y materialización, no la teoría leninista de liberación nacional y social.

ROUSSEAU Y LA FUNDAMENTACION MORAL DEL CONTRATO SOCIAL

María Elton*

El *Contrat Social* es un tratado de filosofía política, en cuyo contexto la voluntad general se constituye como un principio político fundamental, origen del funcionamiento recto y eficaz del Estado. Para entender la consistencia de la voluntad general, es necesario referirse a la teoría de la conciencia moral que surge de la *Profession de loi du Vicaire savoyard* en el *Émile,* que tiene relación con la teoría de la bondad original del hombre que plantea Rousseau en el *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Desde esta perspectiva, la voluntad general es expresión de la conciencia moral del hombre, y es anterior, por lo tanto, a cualquier tipo de consenso nacional. El consenso —la voluntad de todos— no concuerda, en muchas ocasiones con la voluntad general. Esta última, aunque surge de la consulta popular, el ejercicio de la soberanía no llega a ser tal por cuantificación de votos, sino en la medida en que es expresión de la ley natural, que proviene, como una anticipación moral universal, del corazón purificado del hombre. No es posible, por tanto, extraer la voluntad general por medio de una técnica política, porque ella es consecuencia de una conversión psicológica profunda, de una ascesis moral. La manifestación de la voluntad general es la ley, que en tanto es expresión, en último término, de la conciencia moral, libera, eleva moralmente al hombre. En este sentido, esencialmente moral, el *Contrat Social* es un tratado acerca de la libertad política.

*Doctora en Filosofía y Letras, Universidad de Navarra, 1988. Profesora Adjunta de Filosofía de la Educación, Universidad Católica de Chile, 1985.

Si la tradición democrática contemporánea hace del consenso el fundamento de la legitimación del gobierno y de las normas sociales, suenan extrañas las afirmaciones de Jean-Jacques Rousseau —que ha sido reconocido tantas veces como padre de esa tradición— de que la voluntad general es siempre recta aunque las deliberaciones del pueblo no tengan siempre esa rectitud; y de que hay una gran diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos,[1] siendo la primera, por cierto, la que posee validez como origen de la ley.

La voluntad general como fundamento de un desarrollo político recto, es establecida por Rousseau en el *Contrat Social,* obra que, a pesar de contener referencias continuas a la historia, no constituye esencialmente una investigación histórica, sino un tratado de filosofía política, como lo indica su subtítulo: *Principes du droit politique.* El mismo Rousseau se declara fundador de la filosofía política moderna, comparándose con Montesquieu, quien, aunque es el único moderno —dice— que ha sido capaz de crear una ciencia política, se ha contentado con tratar el derecho positivo de los gobiernos establecidos, mientras que él —Rousseau— trata de los principios del derecho político.[2]

Pues bien, me parece que entre esos principios, tiene un lugar fundamental el de la voluntad general, a la cual se refiere frecuentemente Rousseau en el *Contrat Social,* a raíz del pacto social, del soberano,[3] del estado civil —que es contrapuesto al estado de naturaleza—, de la soberanía del legislador, del gobernador y de las distintas formas de gobierno, de los representantes del pueblo, de los sufragios, etc. La rectitud de la voluntad general, es decir su incapacidad de errar, y su indestructibilidad, constituyen capítulos importantes del *Contrat Social.*

Sin embargo, en contraposición a un sentir actual más o menos generalizado acerca de la importancia del consenso para el buen funcionamiento de la democracia, la voluntad general rousseauniana no se identifica siempre, como afirmaba anteriormente con las deliberaciones del pueblo, ni con la voluntad de todos. Más todavía, apagando el entusiasmo de aquellos partidarios de Rousseau, que a lo largo de nuestra historia contemporánea han querido aplicar apresuradamente la teoría del *Contrat Social* a un sistema de gobierno

[1] *Contrat Social Oeuvres Completes.* Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, ed., (Editions Gallimard, 1964), vol. III, p. 371.

[2] *Émile, Oeuvres,* vol. IV, p. 836.

[3] En el contexto del *Contrat Social,* el término soberano no se refiere a la persona del rey, como se hace frecuentemente, sino al cuerpo social en el cual cada individuo encuentra una garantía de su propia libertad.

creyendo que es una teoría de derecho político, se debe distinguir claramente en dicha teoría el ideal democrático de las instituciones de la democracia. Estas últimas no son siempre el mejor medio de realizar aquél, según el mismo pensamiento rousseauniano.

La consulta popular, que se ha establecido como la institución democrática por excelencia en nuestro tiempo, es considerada en el *Contrat Social* como un medio muy imperfecto para conocer la voluntad general. Se recomienda porque no hay otro. En Estados debilitados y relajados, dice Rousseau, se hacen sentir los intereses particulares y de las sociedades pequeñas, no hay unanimidad en torno al interés común, se discute acerca de la mejor opinión, y hay contradicciones y debates. Entonces, la voluntad de todos no se identifica con la voluntad general.[4] En esos casos la voluntad general permanece muda.[5]

La voluntad general no se identifica con una suma de voluntades particulares.[6] Dice Rousseau que cuando se propone una ley en la asamblea del pueblo, lo que se les pide no es precisamente si ellos aprueban o rechazan dicha proposición, sino si ella es conforme a la voluntad general, que es la de ellos.[7] Esta afirmación parece contradictoria, si no sabemos cuál es la consistencia metafísica y psicológica de la voluntad general, que es lo que interesa ahora averiguar para entender el *Contrat Social* en toda su profundidad.

1. La Voluntad General y la Conciencia

La cuestión principal que se plantea a lo largo del *Contrat Social* es la del fundamento de las leyes establecidas, del principio que las justifica y que nos obliga. Ese principio no puede ser la fuerza,[8] ya que esta es un poder físico, de necesidad, y no un poder moral, de voluntad.[9] Ese fundamento debe ser una convención entre los hombres que salvaguarde la libertad de cada uno.

[4] *Contrat Social,* p. 438.

[5] *Ibid.,* p. 439.

[6] *Ibid.,* p. 441.

[7] *Ibid.,* p. 441.

[8] Rousseau critica a Grotius, Hobbes y Pufendorf que justifican el derecho de esclavitud por la guerra. Según ellos, el vencedor tiene derecho a matar al vencido, por lo que éste puede comprarle su vida a costa de su libertad, lo cual constituye una convención legítima que se vuelve en provecho de los dos p. 356. *Contrat Social.*

[9] *Contrat Social,* p. 354.

Se trata de un pacto social, que consiste en esencia en que "cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la dirección suprema de la voluntad general, y nosotros recibimos en cuerpo cada miembro como parte indivisible de todo".[10]

Ahora bien, ¿cómo puede ser posible dicha asociación? En cierto modo, el funcionamiento del pacto social y la sumisión de todos a la voluntad general, se nos presenta a lo largo de las páginas del *Contrat Social* como un problema, como un ajuste social que no siempre se produce, que es difícil de conseguir. Aunque Rousseau invoca continuamente la voluntad general como el soporte de esa asociación, por mantenerse solamente en un ámbito de justificación de lo político, sin remontarse a los principios metafísicos que nos garantizarían definitivamente ese ordenamiento social, nos deja perplejos. El lector profundo debe desentrañar por su cuenta esa cuestión. Pues bien, es a esa profundización a la que me parece vale la pena dedicar estas páginas, afirmando, primero, con Joseph Moreau, que la solución al problema del pacto social se encuentra en el racionalismo moral profesado por el Vicario, en el *Émile.*[11] El esclarecimiento de ciertas reservas filosóficas que se permite Rousseau en el *Contrat Social,* puede ayudar a entende su ideal democrático, y a rebatir desde el mismo pensamiento rousseauniano, importantes errores prácticos que se han derivado de su teoría política.

El término voluntad general puede sugerir —al que trata el tema del *Contrat Social,* con una cierta superficialidad— la constitución de una opinión que cuenta con una proporción importante —mayoritaria— de votos entre los ciudadanos. Sin embargo ese no es el pensamiento de Rousseau, quien afirma que "cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria, o diferente, a la voluntad general que él tiene como ciudadano".[12] Es decir que la oposición entre la voluntad particular y la voluntad general rio se establece como una diferencia entre un individuo y un grupo de individuos, sino como una división que se produce dentro de un mismo individuo, como dos planos psicológicos de los cuales uno, aquel en el que radica la voluntad general, es el que hace del individuo un ciudadano. Esos planos psicológicos tienen distintos grados de intensidad individual, según las circunstancias, y cuando predomina el de la voluntad general sobre el de la voluntad particular, el individuo se ha convertido en un perfecto ciudadano.

[10]*Ibid.,* p. 361.

[11]Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia,* traducción del francés por Juan del Agua (Madrid: Espasa-Calpe, S.A., 1977), p. 199.

[12]*Ibid.,* p. 363.

En el *Contrat Social,* la expresión de la voluntad general es la ley, y el gobierno —sea compuesto de pocos o de muchos— ejecuta la ley. Pues bien, según Rousseau, "en una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula, la voluntad de cuerpo propia del gobierno completamente subordinada, en consecuencia, la voluntad general o soberana debe ser siempre dominante, y regla única de las otras dos". "Según el orden natural, al contrario, esas voluntades diferentes son más activas, la más débil, la voluntad de cuerpo, tiene el segundo rango, y la voluntad particular es la primera de todas".[13]

En esta contraposición entre voluntad general fuerte y voluntad particular débil en una legislación perfecta, y voluntad particular fuerte y voluntad general débil en un orden natural, encontramos aquel principio antropológico fundamental de Rousseau, según el cual la naturaleza, al pasar de su estado puro al estado social, se pervierte o se perfecciona definitivamente. Se puede decir que los vicios que se producen en esa transición aparecen escritos en el *Discours sur l'origine de l'inégalité,* y las virtudes que son consecuencia de ese desarrollo histórico, se manifiestan en el *Contrat Social.* Ahora bien, estas virtudes, que se resumen en la libertad y en la igualdad, no se producen sin una cierta dificultad, precisamente porque deben vencer sobre aquellos vicios de los que nos habla el *Discours,* por lo cual, para entender la hondura del *Contrat Social,* es necesaria la referencia o ese *Discours.*

Es bastante conocida la especial valoración que hace Rousseau del estado de naturaleza primitivo del hombre, que, más que un principio histórico, constituye en su obra un principio antropológico. Dice Robert Derathé que en el *Discours sur l'inégalité,* Rousseau parece especialmente preocupado en oponerse a la opinión de Pufendorf y de los jurisconsultos del siglo XVIII, según la cual el estado de naturaleza es considerado como inseparable de la recta razón, opinión que mantenían contra Hobbes, quien hace del estado de naturaleza una guerra de todos contra todos. Rousseau se empeña en demostrar en el *Discours,* contra Pufendorf, que en el estado de naturaleza el hombre no hace ningún uso de su razón, porque en ese estado la razón es para él una "facultad superflua". Afirmando esta idea, Rousseau hace del estado de naturaleza, en el *Discours,* una verdadera apología, de una manera opuesta, aunque, veremos, no contradictoria, a lo que afirma de ese estudio en el *Contrat Social.*[14]

[13] *Ibid.,* p. 401.

[14] Cfr. R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau* (París, 1948), pp. 11-12.

1.1 Bondad Natural y Contradicción Social

Según el *Discours,* el hombre salvaje rousseauniano se ama a sí mismo según lo que la Naturaleza "le inspira", que es el instinto de la propia conservación, que se manifiesta a través de impulsos simples, naturales, qué es bueno seguir y dañino resistir.[15] El amor de sí es descrito por Rousseau en el *Émile,* como la única pasión que nace con el hombre y que no le deja mientras él vive. Es una pasión primitiva, de la cual las otras no son más que modificaciones, y que como tales, deberían ser naturales. Pero la mayoría de esas modificaciones tienen causas extrañas a la naturaleza, sin las cuales no habrían tenido lugar, que nos son dañinas, ya que cambian el objeto del amor de sí y van contra su mismo principio, poniendo al hombre fuera de la Naturaleza y en contradicción consigo mismo.[16]

El hombre salvaje, privado de toda suerte de "luces", no experimenta más que pasiones provenientes de la Naturaleza, y sólo desea, por tanto, satisfacer sus necesidades físicas.[17] Sin embargo, está expuesta al desequilibrio psicológico y moral: porque esas mismas necesidades son origen de pasiones que, a su vez, son alimentadas con el progreso de nuestros conocimientos,[18] y que salen del orden de la naturaleza.

Rousseau ha denunciado en el *Discours* una caída moral histórica del hombre, coincidente con el origen de la sociedad civil, que tuvo lugar la primera vez que un hombre cercó un terreno, y dijo "esta tierra es mía", encontrando gente suficientemente simple como para creerle.[19] Este hecho fue el origen de muchos vicios, y Rousseau considera que se habrían evitado muchos crímenes, guerras y asesinatos, que se habrían ahorrado muchas miserias y horrores al género humano, si alguien hubiera arrancado esas estacas, o llenando la zanja que constituía el cerco, gritando a sus semejantes que no escucharon al impostor, porque la tierra no es de nadie, y los frutos son de todos.[20]

[15] Sur l'*origine de l'inégalité. Oeuvres,* vol. III, p. 152. La interpretación que haga en estas páginas de esta obra de Rousseau está tomada de mi tesis doctoral actualmente en prensa, en Eunsa, con el título: *Amor y Reflexión. La Teoría del Amor Puro de Fénelon en el Contexto del Pensamiento Moderno.*

[16] *Émile, Oeuvres,* vol. III. p. 491.

[17] *Sur l'origine de l'inégalité,* p. 143.

[18] *Ibid.*

[19] *Ibid.,* p. 164.

[20] *Ibid.*

Ese hecho histórico constituyó el origen de una historia esencialmente contraria a la Naturaleza. Las actuaciones del hombre ya no surgirán del instinto de conservación, sino del amor propio —*propriété*—, que es una pasión que deriva del amor de sí, y que se fundamenta en ideas,[21] haciendo de las "luces" intelectuales, impulsadas por el amor propio, el principio de toda acción.

Aunque Rousseau habla de la *propriété* a partir de reparticiones materiales, en el *Discours,* este vicio tiene en el mismo *Discours,* y en la antropología del *Émile,* implicaciones psicológicas y morales importantes, ya que es el origen de una cultura inútil, producto de un hombre centrado en sí mismo. El preceptor de *Émile* afirma que "el demonio de la *propriété* infecta todo lo que toca".[22]

El amor propio contrasta con el amor de sí que se identifica con el instinto de conservación de la Naturaleza. Hace que el individuo se compare, y que, por tanto, no esté nunca contento consigo mismo, porque al compararse, surge en él un sentimiento de preferencia sobre los otros, que exige que los otros lo prefieran, lo cual es imposible.[23] El hombre que sufre del amor propio no es simplemente egoísta, con un amor de sí inocente, que tiende a la conservación de la Naturaleza, sino que es egocéntrico, tendencia de la cual surge una actividad petulante de las facultades.[24] Las pasiones dulces y afectuosas surgen del amor de sí, mientras que las odiosas e irascibles nacen del amor propio.[25]

La bondad original del hombre se encuentra en la inocencia del niño,[26] cuyas facultades aún no se han desarrollado, y cuya vista limitada no puede extenderse más allá del presente.[27] El niño es originalmente bueno porque es ignorante, y vive a merced de simples movimientos de la Naturaleza en orden a su conservación. Pero cuando entra en sociedad, ese amor de sí deja de ser un sentimiento absoluto, y se convierte en orgullo de las almas grandes, y vanidad

[21] *Ibid*., p. 164.

[22] *Émile,* p. 690.

[23] *Ibid*., p. 493.

[24] *Sur l'origine de l'inégalité,* p. 171.

[25] *Émile, p.* 493.

[26] *Ibid.*, p.327.

[27] *Ibid.,* p. 336.

en las almas pequeñas, nutriéndose intensamente de la comparación con los demás.[28] Entonces, en el corazón del hombre se mezclan los primeros movimientos de la Naturaleza con intereses personales, confusión que se constituye en detrimento de los impulsos naturales.[29] Tan pronto como se desarrolla el amor propio, el yo relativo se pone en juego sin cesar, y se observa a los otros volviendo siempre sobre sí mismo, para compararse.[30]

De este modo se expresa en el pensamiento rousseauniano la perversión antropológica que implica el paso del estado de naturaleza al estado de sociedad. Sin embargo, el pensamiento de Rousseau no es drástico, ni definitivo, en este aspecto fundamental de su filosofía del hombre y de la historia. Después de las afirmaciones del pensador ginebrino a las que he hecho referencia en este epígrafe, podría pensarse que Rousseau condena definitivamente a la sociedad civil, como un estado que no puede trascenderse en algo mejor que una lucha por los intereses personales de unos y otros, en cuyo entramado el arma principal es la sofisticación racional. Sin embargo, no es así en absoluto, porque si bien Rousseau acusa una depravación social del hombre en el *Discours,* apunta, en la *Profession de Foi* —que es parte del *Émile*— hacia una recuperación de la bondad primitiva del hombre en el estado social, y hacia una posible integración social armónica en el *Contrat Social.*

1.2 El Principio de la Conciencia

Si la voluntad general es establecida en el *Contrat Social* como el principio de un desarrollo político recto, se entiende que la depravación moral del hombre cuando entra en sociedad no es una situación irremediable. La aparente contradicción que existe entre el *Discours sur I'origine de l'inégalité* y el *Contrat Social* se encuentra dentro del mismo *Discours* donde, a la vez que se hace una apología de la bondad natural del hombre primitivo, se hace referencia como algo positivo, a las posibilidades de trascender ese estado primitivo, posibilidad que tiene el hombre gracias a *la faculté de se perfectionner.*[31] Eso significa que la bondad natural, la simplicidad de los impulsos naturales de los comienzos, debe conservarse, aunque de distinto modo, en las

[28] *Ibid.,* p. 494.

[29] *Ibid.,p.* 510.

[30] *Ibid.,p.* 534.

[31] Sur l'*origine de l'inégalité,* p. 142.

diferentes etapas de maduración del hombre, y en el estado de sociedad que sigue a la autarquía primitiva.

Haciendo una interpretación global del pensamiento rousseauniano, se puede decir que el hombre está facultado para pasar desde el estado de naturaleza al estado de conciencia moral, en el que se conservarían, de modo racional, los rasgos fundamentales de la Naturaleza: la simplicidad y la bondad.

En el estado de naturaleza original, el hombre no es ni bueno ni malo en el sentido moral de las palabras. Es inocente porque es ignorante, por lo que está más acá de la bondad y de la maldad. La inocencia del hombre autárquico no es lo contrario de la culpabilidad, sino otro nombre de la ignorancia[32] Cuando el hombre entra en sociedad, la simple impulsión natural se transforma en conciencia, la cual choca contra las tendencias sensibles del amor propio. En cierto modo la conciencia es perfección, porque es racional, aunque ella misma debe fundamentar a la razón, y no viceversa. La conciencia es un instinto divino, inmortal, una voz celestial que guía al hombre, que es un ser limitado e ignorante, pero inteligente y libre. Se trata de un juicio infalible acerca del bien y del mal, que vuelve al hombre semejante a Dios, y que hace la excelencia de su naturaleza y la moralidad de sus acciones. Si la razón —o el entendimiento— del hombre no tiene su principio en la conciencia, se extravía de error en error.[33]

Pues bien, la perfección del hombre por su conciencia moral es explicada en el *Émile,* a propósito de la *Profession de Foi du Vicaire Savoyard, y* se encuentra ampliamente desarrollada en el *Contrat Social,* a propósito de las leyes políticas.

Según Pierre-Maurice Masson, el estado de naturaleza original que Rousseau describe en el *Discours sur l'origine de l'inégalité,* es una quimera en que su autor buscaba, sobre todo, definir la "naturaleza" por fuera, y sin querer describir un estado realmente histórico, pidió a la historia, tanto a la historia natural como a la historia de las naciones, ayuda para concebirlo. Pero la verdadera naturaleza, más real que la de los naturalistas e historiadores, la que emerge de las almas privilegiadas, del fondo intacto, ingenuo, de su ser, es descrita en la *Profession de Foi.* Se trata de la "naturaleza" que Jean-Jacques experimenta dentro de sí: algo primitivo, verdadero, fuerte, ingenuo, que él sentía, bajo los artificios de la civilización, ser esencial a la humanidad. La "naturaleza" así concebida no se debe buscar en el pasado; la obligación que

[32] *Ibid.,* p. 152.

[33] *Émile,* pp. 600-601.

ella nos impone no viene de fuera, sino que es una conveniencia profunda, de la cual se siente un llamado imperioso en el silencio del alma. En la *Profession de Foi*, la "naturaleza" aparece espiritualizada, y la moral que surge de ella no se puede inscribir ya en la "naturaleza" del *Discours*, en el que se pone el acento en la diferencia entre el estado salvaje y el estado civilizado del hombre, recalcando la artificialidad de la moral que surge de este último.[34]

Es propio de la "naturaleza" espiritualizada, el sentimiento interior, que es un testimonio de la verdad y la bondad,[35] y que no constituye en absoluto una inclinación o prevención sentimental, o un prejuicio, sino una ley universal, aunque no sea explicitada primeramente en el discurso racional, sino que tenga el carácter de la espontaneidad. El alma tiene una intencionalidad, un poder de querer el bien, una voluntad, que se encuentra en el fondo de su psicología, y que es capaz de dirigirla enteramente. "Cuando yo me libro a las tentaciones —dice Rousseau—, obro impulsado por los objetos externos. Cuando me reprocho esa debilidad, no escucho más que a mi voluntad".[36] En otro lugar de la misma *Profession de Foi* dice: "Sólo la tibieza de nuestra voluntad es la que hace nuestra debilidad, porque uno es siempre fuerte para hacer lo que se quiere 'fuertemente' ".[37]

Según la interpretación que hace Cassirer de la teoría rousseauniana de la voluntad a la que me refiero, la buena voluntad comprende el conocimiento de los valores y, a la vez, obra como una tendencia a cumplirlos, que es innata, violenta, universalmente compartida. Se trata —dice— de una buena voluntad que es intencionalidad, concepto homólogo al de conciencia en Rousseau, para quien la buena voluntad no puede querer contra ella misma —es ininteligible la noción de falta al nivel de la intencionalidad—, saber querer es saber el motivo de la voluntad.[38]

El saber de la voluntad rousseauniana es, según la interpretación de Moreau, el saber del sentimiento, del corazón, lo cual no significa una evasión hacia lo irracional, un replegarse en lo más subjetivo, sino, al contrario, se

[34]Cfr. P.M. Masson, *La Religión de Jean Jacques Rousseau* (Paris, 1916), II Partie, pp. 287-292.

[35]*Émile*, p. 579.

[36]*Ibid.*, p. 586.

[37]*Ibid.*, *p.* 651.

[38]E. Cassirer. Le Probleme Jean-Jacques Rousseau (I), *Revue de Methaphysique et de Morale*, 91° année, 3, Juillet-Septembre, 1986, pp. 163-164, notas 7 y 10, respectivamente.

trata de un saber que se encuentra en el recogimiento en una interioridad purificada de afecciones sensibles, en la que se descubren evidencias que se imponen a todos los espíritus, y que son anteriores al discurso racional.[39] "Yo no quiero —dice Rousseau por boca del Vicario— discutir con usted, ni siquiera intentar convencerle; me basta exponerle lo que pienso en la simplicidad de mi corazón. Consulte el suyo mientras yo hable, es todo lo que le pido. Si me equivoco será de buena fe… Si pienso correctamente, la razón nos es común y tenemos el mismo interés en escucharla. ¿Por qué no va a llegar usted a pensar como yo?".[40]

Se trata de un saber que no consiste en meros sentimientos, sino en concepciones y anticipaciones de orden moral. En términos kantianos, Cassirer explica que las concepciones morales procedentes de la voluntad rousseauniana, no se deducen del "entendimiento" —*Verstani*—, no resultan de una demostración sutil, ni de un cálculo, porque escapan a una deducción puramente lógica. Ellas tienen un género propio de inmediatez, que no es la del sentimiento, sino la de la razón —*Vernunft*—.[41]

La voluntad, que es conciencia, se constituye como un principio de juicio moral innato, que impulsa al alma a su bien como el instinto impulsa al cuerpo. Cuando Rousseau dice que "nuestra sensibilidad es indudablemente anterior a nuestra inteligencia", y que "nosotros hemos tenido sentimientos antes que ideas",[42] se está refiriendo al sentimiento interno como una anticipación moral —conciencia o voluntad—, que es muy distinto del sentimiento físico. Rousseau descubre entre tantos cultos inhumanos y raros que se han desarrollado a través de la historia, en todas las naciones del mundo, en medio de una prodigiosa diversidad de costumbres y caracteres, las mismas nociones de bien y de mal.[43]

Pues bien, la consistencia del principio de la voluntad general en el orden político, sólo se explica a partir de la identificación de esa voluntad con la conciencia, que es, como hemos visto, ley universal.

[39]Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia,* p. 66.

[40]*Émile,* pp. 565-566.

[41]Cfr. E. Cassirer, Le Problème Jean-Jacques Rousseau (I), p. 526.

[42]*Émile, p.* 600.

[43]*Ibid.,* pp. 597-598.

1.3 La Ley Natural y la Conciencia

Decía anteriormente que desde cierta interpretación superficial del *Contrat Social,* se puede identificar la voluntad general con una opinión mayoritaria, como si las decisiones de gobierno debieran surgir de cálculos —o proyecciones— racionales sujetas al consenso. No, según el *Contrat Social,* la voluntad general no se constituye como consenso, sino que, al contrario, como veremos más adelante, permanece aunque no cuente con el consenso. Como señalaba antes, es necesario desentrañar su consistencia psicológica, ética y metafísica, desde la filosofía, y me parece que esa consistencia se muestra en el dinamismo antirracionalista de la conciencia rousseauniana.

La interrogante acerca de la voluntad general rousseauniana no puede ser respondida sino a través de una comprensión amplia de la filosofía de Rousseau, que es aquel pensamiento que se enfrenta al racionalismo moderno en su misma época. El principio de la voluntad general no puede ser interpretado desde nuestros moldes racionalistas, heredados precisamente del pensamiento ilustrado que Rousseau criticó profundamente.

Por eso hagamos discutir a Rousseau con el racionalismo de los jurisconsultos contemporáneos suyos. La noción de ley natural es una idea muy antigua, que llegó a ser, en los siglos XVII y XVIII, un lugar común, un artículo de fe de la filosofía política, con unas connotaciones muy características de la época, que la hacen constituirse como una apología de la razón. Efectivamente, los diversos tratados de Derecho Natural de aquellos siglos dan fórmulas diferentes de la ley natural, pero todos coinciden en afirmar que las obligaciones de la ley natural se confunden con los consejos, o las máximas de la razón. "Hay una cosa en la que la mayoría de los moralistas están de acuerdo —dice Pufendorf—, y es que las reglas del Derecho Natural proceden de las máximas de una razón luminosa".[44] "La ley natural puede ser conocida por las luces naturales de la razón, y por la contemplación de la Naturaleza Humana en general".[45]

Los jurisconsultos más célebres de la época de Rousseau admiten que la ley, en general, es la voluntad de un ser superior, que impone a los que dependen de él, la obligación de obrar de cierta manera, prescrita por él mismo, y que esa amplia definición se aplica a la ley natural, que expresa en la

[44]S. Pufendorf, *Le Droit de la Nature et des Gens,* trad. franc. de Jean Barbeyrac (6ªed., Bâle, 1750), vol. I, p. 127. Citado por R. Derathé, *LeRationalisme de Jean-Jacques Rousseau,* p. 85.

[45]*Ibid.,* vol. I, p. 127.

especie humana la voluntad de un superior. Pero la característica fundamental de la ley natural es que nos hace conocer la voluntad de Dios "sólo según las luces de la razón", independientemente de toda revelación. Estaban persuadidos de que al hombre le basta su razón para conducirse al conocimiento, y a la práctica, de todos sus deberes.[46]

Contrariamente a ese modo de pensar, según lo que dice Rousseau en el *Contrat Social,* las leyes no son normas morales descubiertas principalmente por la razón, aunque la razón tome parte en su constitución, sino que "son actos de la voluntad general".[47] La profundidad filosófica de esta afirmación se encuentra en el libro IV del *Émite,* donde Rousseau afirma que "la justicia y la bondad no son sólo palabras abstractas, seres morales formados por el entendimiento, sino verdaderas afecciones del alma esclarecidas por la razón, que se constituyen como un progreso ordenado de nuestras afecciones primitivas, ya que sólo por la razón, independientemente de la conciencia, no se puede establecer ninguna ley natural. Todo el derecho de la Naturaleza sería sólo una quimera, si no estuviera fundado en una necesidad natural del corazón humano".[48]

Sin embargo, el mismo Rousseau, dice, en la primera versión del *Contrat Social,* que a la ley natural se la debería llamar "ley de la razón".[49] En el libro primero de esa versión, hace una historia del origen de la sociedad, en términos más o menos semejantes a los del *Discours sur l'origine de l'inégalité.* Dice que en el estado primitivo, la fuerza del hombre es proporcionada a sus necesidades naturales, pero tan pronto como esa proporción cambia, y sus necesidades aumentan, le es necesaria la sociedad. Si las necesidades acercan entonces a los hombres, surgen al mismo tiempo pasiones que los dividen. La naturaleza se debilita, y el hombre se hace miserable. La dulce voz de la naturaleza no es más una guía infalible del ser humano; ni la independencia que el hombre había recibido de ella es ahora un estado deseable. Porque si la independencia perfecta y la libertad sin regla —aún unidas a la antigua inocencia— permanecieran, sería un vicio esencial, dañino para el progreso de nuestras facultades más excelentes, ya que no habría bondad en nuestros corazones, ni moralidad en nuestras acciones, y no degustaríamos el sentimiento del alma más delicioso, que es el amor a la virtud. Este surge precisa-

[46]R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau,* pp. 86 y 88.

[47]*Contrat Social, p.* 379.

[48]*Émile,* pp. 522-523.

[49]*Contrat Social* (Premiére Versión), *Oeuvres,* vol. III, p. 284.

mente cuando el progreso de la sociedad ahoga la humanidad en los corazones, despertando el interés personal. Entonces la ley natural, que debería llamarse, más bien, "ley de la razón", comienza a desarrollarse, porque el desenvolvimiento de las pasiones ha vuelto impotentes todos sus preceptos.[50]

Recordemos que, por una parte, Rousseau hace una apología de la inocencia del estado de independencia primitivo del hombre, en el cual no ha surgido el vicio de la *proprieté* —propio del estado social—, en el *Discours sur I'origine de l'inégalité;*[51] pero, por otra parte, resuelve la aparente contradicción que surge dentro de su misma filosofía, al hacer también una apología del estado de virtud moral propio del estado de sociedad, explicando, en algunas partes de su obra, cómo las afecciones primitivas se transforman en conciencia moral.[52] Pues bien, la conciencia moral se despierta junto con el desarrollo de la razón, para fundamentar precisamente a esta facultad, y en ese sentido la llama Rousseau "ley de la razón".

En el libro IV del *Émile* dice que "de los primeros movimientos del corazón se elevan las primeras voces de la conciencia; y que de los sentimientos de amor y de odio nacen las primeras nociones acerca del bien y del mal".[53] El primer paso del hombre es la aparición de los "primeros movimientos del corazón"; el segundo paso es "la entrada en el orden moral".[54] Según la doctrina del Vicario, la conciencia, que como hemos visto es un instinto divino, es innata, pero está muda hasta que surgen en nosotros las luces de la razón, que explican esos primeros movimientos del corazón.[55] El filósofo sabe que la búsqueda del placer en el niño, es ya amor del bien, de su naturaleza, pero el niño lo ignora. La bondad y la justicia no son palabras vacías, fabricadas por el hombre, sino experiencias muy primitivas a las que el progreso de la razón, y de la abstracción, han permitido darles nombre.

Los jurisconsultos a que me he referido estaban convencidos de que la razón tenía fuerza, por sí misma, para triunfar sobre nuestras pasiones y sobre nuestro amor propio. Rousseau consideraba ilusorio el poder que esos jurisconsultos conferían a la razón, y toda su filosofía se empeña en mostrar que ese

[50] *Ibid.*, pp. 281 ss.

[51] Cfr. epígrafe 1.1.

[52] Cfr. epígrafe 1.2.

[53] *Émile*, p. 522.

[54] *Ibid.*

[55] *Ibid.*, pp. 596-597.

optimismo no es conforme a la verdad psicológica. Sabe por experiencia cuál es la fuerza de las pasiones, y cuán vano es oponerle solamente argumentos. Las luces de la razón son inútiles a un hombre apasionado.[56].

"El precepto de obrar con otro como nosotros quisiéramos que se obrara con nosotros", base de todo orden político recto, "sólo puede tener como verdadero fundamento a la conciencia y el sentimiento",[57] dice Rousseau. ¿Cuál es, pues, aquel sentimiento, o impulso de la conciencia, desde el cual se tiende a establecer un orden social justo? Sigue diciendo Rousseau que "cuando la fuerza de un alma expansiva se identifica con mi semejante, y yo me siento en él, por decirlo de algún modo; por no sufrir, yo no quiero que él sufra. Yo me intereso por él, por amor de mí, y la razón del precepto está en la Naturaleza misma, que me inspira el deseo de mi bienestar en cualquier lugar en que yo me sienta existir. De donde yo concluyo, continúa Rousseau, que no es verdad que los preceptos de la ley natural estén fundados solamente en la razón; ellos tienen una base más sólida y más segura. El amor por los demás hombres derivado del amor de sí, es el principio de la justicia humana".[58]

Es decir que del progreso ordenado de esa afección primitiva que es el amor de sí[59] que se identifica con el instinto de conservación, y de la cual provienen impulsos que es bueno seguir, surge la conciencia reflexiva y las nociones morales respecto a nuestra relación con los otros. Según el *Discours sur l'origine de l'inégalité,* la Naturaleza ha provisto al hombre, además de ese sentimiento relativo a su bienestar individual, que es el amor de sí, de un sentimiento innato relativo a los demás que es la piedad,[60] según el cual se siente esa compasión por los otros a la que me refería en el párrafo anterior.

¿Qué relación existe entre el amor de sí y la piedad con la ley natural? Vimos anteriormente que la cuestión que se plantea en el *Contrat Social,* es la

[56]R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau,* pp. 90-91.

[57]*Émile, p.* 523.

[58]*Ibid.* El término bienestar es traducción en este texto —y todas las veces que lo cite en adelante— de *bien-étre,* noción que es empleada frecuentemente por Rousseau para manifestar el deseo de ser de acuerdo a la Naturaleza que existe en el hombre. Por tanto, no significa "bien estar" en el sentido más difundido del término hoy en día, como un conjunto de comodidades materiales, sino en el sentido de "bien-ser", palabra que sería raro usar en castellano, y que significa precisamente ser de acuerdo a la Naturaleza.

[59]Cfr. epígrafe 1.1.

[60]*Discours sur l'origine de l'inégalité, p.* 154; y *Émile, p.* 505.

del fundamento de las leyes establecidas;[61] y que ese principio no puede ser la fuerza, el poder físico, sino la voluntad, que es un poder moral. Pues bien, respecto a ese fundamento, Rousseau discute con Grotius, reprochándole que quiera establecer el derecho por los hechos, porque "el hecho" —la esclavitud— no es nada en sí mismo, sino que, al contrario, es un desorden y, por tanto, no es natural y no crea derecho.[62] La fuerza es un hecho irreductible, lo cual no significa, de ninguna manera, que cree un derecho natural del más fuerte sobre el más débil. Pero la razón sola es incapaz, también, de fundar el derecho, porque ella es en el hombre y en la humanidad una realidad tardía, cuya función es solamente formalizar lo que la conciencia, nacida "de los primeros movimientos del corazón", reconoce y ama desde siempre.

El derecho natural surge, pues, de ese sistema moral formado por esa doble relación del amor del hombre a sí mismo y a sus semejantes, de la cual nace el impulso de la conciencia.[63] "Conocer el bien no implica amarlo, ya que el hombre no tiene el conocimiento innato; sin embargo, tan pronto como su razón le lleva a conocerlo, su conciencia le empuja a amarlo: este último sentimiento es innato".[64]

1.4 Conciencia y Trascendencia

Si los jurisconsultos del siglo XVII y XVIII eliminan, en la práctica, el origen trascendente de la ley natural, reduciendo esta última a una concepción enteramente racional, inmanente por completo a la razón del hombre; Rousseau al establecer que la rectitud de la razón tiene su principio en la conciencia y, en último término, en la Naturaleza, apunta hacia un fundamento que está más allá del dinamismo inmanente a la razón. ¿Deja, sin embargo, de ser inmanentista su concepción del derecho natural? ¿Cómo puede el hombre mantener la conciencia viva en él, y conservarla en toda su pureza a pesar de todos los prejuicios racionales que pueden obscurecerla?

Con Derathé, afirmó que "la respuesta que Rousseau da a esta cuestión capital para su doctrina, está penetrada de misticismo, y muestra hasta qué punto la teoría de la conciencia rousseauniana es de inspiración religiosa".[65]

[61] Cfr. principio del cap. 1.

[62] *Contrat Social*, pp. 352-353.

[63] *Émile*, p. 600.

[64] *Ibid*.

[65] R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, p. 182.

No es éste el lugar para explicar en profundidad la influencia que la espiritualidad francesa del siglo XVII, concretamente Fénelon, tuvo sobre Rousseau. A ello me he referido extensamente en un libro de pronta aparición.[66] Derathé, por otra parte, señala una influencia de Malebranche en el pensador ginebrino.[67]

Sin embargo, es posible afirmar desde esas perspectivas, que Rousseau, como Fénelon y como Malebranche, tenía preocupación por elevar al hombre al bien universal, que fue, por otra parte, la pretensión que tuvo más tarde Kant en su ética, precisamente por influencia de Rousseau. Me parece que es justamente en esa elevación donde se encuentra la voluntad general que, como hemos visto ya ampliamente, tiene mucha relación con la conciencia, o prácticamente se identifica con ella.

Tanto Fénelon, como Malebranche y Rousseau piensan que la actividad de la razón no tiene eficacia sobre la voluntad, ya que el hombre es conducido al bien principalmente por la voluntad ayudada por la gracia según Fénelon; por la "delectación preveniente", que es un sentimiento, según Malebranche; o por el sentimiento que es conciencia, o intencionalidad, o voluntad, según Rousseau. Es decir que la idea que está en el fondo de toda esta perspectiva filosófica, es que en la orientación al bien del hombre tiene primacía —en cuanto al impulso—, lo tendencial sobre lo racional. Esto no significa, en absoluto, que la razón no tenga parte en esta búsqueda de la bondad del hombre y de la armonía social, pero su acción no constituye el resorte de toda la psicología humana, y, por otra parte, su actividad está expuesta, como veremos, a los vaivenes del amor propio.

En otras palabras, según la filosofía rousseauniana, para que el hombre se aficione al orden universal, es necesario que sea conmovido —o tocado— por la belleza de ese orden, y que el sentimiento —que se entiende también como conciencia o voluntad— le haga amarlo. Ese sentimiento aparece maravillosamente descrito en la *Nouvelle Héloise*, donde es descrito por Rousseau como "un instinto feliz que me lleva al bien":[68] como el amor de la belleza que está impreso por la naturaleza en el fondo del alma, pero que puede ser desfigurado porque las afecciones desordenadas corrompen el juicio tanto como la voluntad, y la conciencia se altera y se modifica insensiblemente en cada siglo, en cada pueblo, en cada individuo según la inconstancia y la

[66]María Elton, *Amor y Reflexión. La Teoría del Amor Puro de Fénelon en el Contexto del Pensamiento Moderno* (Pamplona: Eunsa, 1989).

[67]R. Derathé, *Le Rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, pp. 132 ss.

[68]La *Nouvelle Héloise*, Oeuvres, vol. II, p. 357.

variedad de los prejuicios.[69] Es la voz dulce de la naturaleza, que reclama en el fondo de todos los corazones contra la orgullosa filosofía de los razonadores materialistas.[70] Es una voz que se manifiesta en el secreto de la conciencia, y que cuando se le consulta sinceramente no engaña jamás.[71]

Ahora bien, está claro que el amor a la belleza se identifica con el amor de sí, que se prolonga en conciencia, y que, como hemos visto, se desdobla, en el hombre, en amor del bienestar y piedad —que por referirse a los demás es amor del orden universal—. Estos últimos se constituyen como sentimientos naturales, que hablan por el interés común,[72] por lo que son, claramente, el fundamento de la voluntad general.

La voluntad general, sería, pues, la manifestación, a nivel de pacto social, de la bondad íntima y original del hombre. Es decir que las dificultades que se encuentran, con una cierta frecuencia, en el *Contrat Social* para que aflore realmente la voluntad general serían problemas de índole moral, más que de técnica social, que es lo que intentaré analizar en el próximo capítulo de este escrito.

Sin embargo, antes de acabar con este tema, cabe preguntarse acerca de la real eficacia de la moral rousseauniana. Sabemos que Rousseau rechaza el pecado original y afirma la bondad primitiva del hombre. Lo que Fénelon, y Malebranche —en otros términos—, atribuyen a la gracia de Jesucristo, es en Rousseau el efecto de la bondad de nuestra naturaleza. No es necesario, según la filosofía rousseauniana, que, para hacer el bien, "se mezcle el amor de Dios". Basta que Dios nos haya dado, de una vez por todas, el instinto divino. En cierto modo Rousseau no es inmanentista, porque refiere la actividad de la razón a una instancia que está más allá de ella, que es la Naturaleza. Pero, por otra parte, es inmanentista, porque no se sale de la Naturaleza, a la cual refiere, a la vez, la decadencia y la salvación moral, de una manera que resulta filosóficamente absurda y prácticamente ineficaz.

Efectivamente, como dice Cassirer, Rousseau, con todos los enciclopedistas, rechaza todo fundamento trascendente para la moral, y la teoría del Estado y de la sociedad. Piensan que no se puede quitar de las manos del hombre el orden de su propio mundo; el hombre no puede y no debe contar con una ayuda venida de lo alto, con una asistencia sobrenatural para organizarse

[69] *Ibid.,* p. 358.

[70] *Ibid.,p.* 360.

[71] *Ibid.,* p. 364.

[72] *Émile, p.* 602.

aquí abajo.[73] Desde esta perspectiva, Rousseau descubre dentro de la misma voluntad, insuficiencia, debilidad o tibieza, al mismo tiempo que una gran fuerza que le lleva al cumplimiento de los valores. "Es sólo la tibieza de nuestra voluntad —dice— la que produce toda nuestra debilidad, y uno es siempre fuerte para hacer lo que quiere fuertemente: *Volenti nihil difficile*"[74] Es decir que el mismo individuo denuncia la insuficiencia de su propia voluntad, y la remedia, cambiando la debilidad de la voluntad en fuerza, por su misma voluntad, en lo cual encontramos una especie de círculo vicioso o tautología, cuya salida no puede ser otra cosa que la intervención de la gracia.

2. La Voluntad General como Principio Político

Las precisiones que hemos visto en el capítulo anterior acerca de la teoría de la conciencia de Rousseau, implican una protesta contra la corrupción de su tiempo, y un intento de rehabilitar la naturaleza humana, elevándola hacia su más alto destino. Esta aportación original de Rousseau a la filosofía de la Ilustración, es abordable en primera instancia precisamente a través de las obras a las que he hecho referencia antes: el *Discours sur l'origine de /' inégalité parmi les hommes,* la *Profession de Foi du Vicaire savoyard,* los libros IV y V del *Émile,* y el *Controt Social,* al que dedicaré este capítulo. Existe, pues, una coherencia en el conjunto de ideas acerca del hombre, la sociedad, la moral, el Estado y el derecho, que se exponen en esas obras.[75]

Efectivamente, la bondad de la naturaleza se encuentra tanto en el hombre primitivo, como en el ciudadano. Si el hombre salvaje del *Discours* limita su actividad a lo que le indica la Naturaleza según el instinto de conservación;[76] los hombres asociados del *Contrat Social,* cuando se consideran como un solo cuerpo, tienen una sola voluntad, que se refiere precisamente a la conservación común, y al bienestar—*bien être*— general,[77] que no es otra cosa que dejar ser a la Naturaleza. Esa voluntad única es lo que Rousseau llama también, en su obra, interés común, que es el objeto de la asociación,

[73]Cfr. E. Cassirer, Le Probléme de Jean-Jacques Rousseau (III), *Revue de Metaphysique et de Moral,* 91 année, 4, octobre-decembre 1986, p. 530.

[74]*Émile,p.* 651.

[75]Cfr. J. Moreau, *Rousseau y la Fundamentación de la Democracia,* pp. 9-21.

[76]Cfr. nota 15.

[77]*Contrat Social,* p. 437.

que tiene como regla de sus acciones, en tanto cuerpo social, a la voluntad general".[78]

La manifestación del interés común no se ve como algo fácil a lo largo de las páginas del *Contrat Social,* precisamente porque es la expresión de un dinamismo psicológico moral, que no es mecánico, ni es el producto de una técnica política. Ahora bien, la moral tiene tal eficacia en lo político, según Rousseau, que cuando no hay más que una sola voluntad en el cuerpo social, "todos los resortes del Estado son vigorosos y simples, sus máximas son claras y luminosas, no hay intereses embrollados, contradictorios, el bien común se muestra en toda su evidencia, y es percibido sólo desde el buen sentido". La filosofía rousseauniana implica que "la paz, la unión, la igualdad, son enemigos de sutilezas políticas. Los hombres rectos y simples son difíciles de engañar por su simplicidad, ya que los cebos, los pretextos refinados, no le imponen; y ellos no son suficientemente finos como para ser ciegos".[79]

Rousseau intenta, pues, rescatar la bondad natural del hombre en lo político, considerando las posibilidades de aunar las voluntades en torno al interés común, que es, como veremos, el bien de la naturaleza de cada uno, la voluntad general. No tenemos garantía de que se produzca, efectivamente, esa rectificación de las voluntades, y los enemigos de esa simplificación moral son aquellos a los que Rousseau hace referencia en los textos citados anteriormente, que se constituyen como una agudización de la sutileza y el refinamiento político. Me parece que en este juicio se manifiesta la critica rousseauniana al racionalismo ilustrado que encontramos en el *Discours,* en el *Émile y* en el *Contrat Social* a raíz de las dificultades que se señalan allí respecto al establecimiento de la voluntad general. Intentaré precisarlo en el próximo epígrafe.

2.1 Voluntad General y Voluntad Particular: Trasfondo Filosófico

En el capítulo anterior me referí a aquella afirmación de Rousseau, según la cual "cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria o distinta a la voluntad general que él tiene como ciudadano".[80] Esta aseveración se complementa con aquella otra, también citada anterior-

[78] *Contrat Social* (Premiére Versión), p. 305.

[79] *Ibid.,* p. 437.

[80] *Contrat Social,* p. 363.

mente, según la cual "en una legislación perfecta, la voluntad particular o individual debe ser nula".[81] Cabe preguntarse en qué sentido Rousseau considera que la voluntad particular vicia lo político.

"La voluntad particular —dice Rousseau— tiende, por naturaleza, a las preferencias, y la voluntad general a la igualdad".[82] Recordemos que —según el *Émile*— del amor propio que se deriva del amor de sí al entrar el hombre en sociedad, surgen comparaciones por parte del individuo, quien se prefiere a los otros.[83] El hombre se hace, entonces, egocéntrico.[84]

El egocentrismo, vicio radical ligado al estado de sociedad, rompe la igualdad del hombre primitivo con sus semejantes. La igualdad es, en el *Contrat Social*, junto con la libertad, uno de los valores fundamentales a conseguir por medio del pacto social. La base de todo el sistema social —dice Rousseau— es que el pacto fundamental, en vez de destruir la igualdad natural, la sustituye por una igualdad moral y legítima. Si la naturaleza pudo haber puesto una cierta desigualdad física entre los hombres, en cuanto a la fuerza, o en cuanto al genio, ellos llegan a ser, por medio del pacto, iguales por convención y derecho.[85]

Es necesario subrayar el carácter de moral que tiene la igualdad inherente al pacto social rousseauniano, porque se la puede interpretar mal, confundiéndola con un "igualitarismo" de índole puramente material, como si Rousseau sólo hubiera pretendido una repartición de todos los bienes materiales, por partes exactamente iguales. No; creo que Rousseau va más allá en su proposición de la igualdad como un valor social fundamental, a pesar de que el *Discours* comienza a criticar la *Propriété* —vicio que se opone a la igualdad— a partir de reparticiones materiales.

Efectivamente, en el *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Rousseau dice que desde el momento en que un hombre tiene necesidad de la ayuda de otro, desde que se percibe la utilidad de que uno tenga provisiones para dos, la igualdad ha desaparecido, y l*a propriété* se ha introducido.[86] El trabajo de la tierra hace del que cultiva el dueño de la tierra, y así el trabajador se transforma

[81] *Ibid.*, p. 401.

[82] *Ibid.*, p. 368.

[83] Cfr. nota 23.

[84] Cfr. nota 24.

[85] *Contrat Social,* p. 367.

[86] *Discours sur l'origine de l'inéealité,* p. 171.

en propietario.[87] Surge un derecho de propiedad diferente del que resulta de la ley natural.[88] La desigualdad natural se despliega insensiblemente.[89] Ahora bien, dentro de ese nuevo orden de cosas se desarrollan todas nuestras facultades, se ponen en juego la memoria y la imaginación, el amor propio interesado, la razón se vuelve activa y el espíritu llega al término de la perfección de que es susceptible.[90]

Es decir, que la *propriété* se manifiesta, en el pensamiento de Rousseau, como un vicio que, aunque surja a raíz de reparticiones materiales, tiene repercusiones profundas en la psicología del hombre, relacionándose directamente con la activación de la razón, la memoria y la imaginación, y con la degradación moral.

Respecto a la malogración de la bondad natural del hombre, denunciada en el *Discours,* dice Rousseau en el *Émile,* que en el corazón humano se pueden mezclar los primeros movimientos de la Naturaleza —que tienen una extensión sobre los semejantes— con intereses personales, en detrimento de los primeros.[91] Así se explica la afirmación rousseauniana citada anteriormente, en este epígrafe, de que la voluntad particular se opone a la voluntad general porque rompe la igualdad moral; y la que le sigue, en el mismo capítulo del *Contrat Social,* de que hay mucha diferencia entre la voluntad de todos y la voluntad general, porque esta última tiene como fin el interés común, mientras que la otra tiene por objetivo el interés privado, y es solamente una suma de voluntades particulares.[92]

Se entiende, pues, la paradoja —que puede traer muchas complicaciones a quien quiera hacer una concreción inmediata en lo político del *Contrat Social*— consistente en que se opongan fuertemente la voluntad de todos con la voluntad general. Efectivamente, la voluntad de todos, al ser sólo una suma de intereses particulares degrada moralmente a los individuos y a la sociedad, y le resta eficacia a lo político. La voluntad general, en cambio, por constituirse como anticipaciones morales, que surgen de la conciencia de los individuos

[87] *Ibid.,* p. 173.

[88] *Ibid.,* pp. 173-174.

[89] *Ibid.,p.* 174.

[90] *Ibid.,* p. 174.

[91] *Émile,* p. 510.

[92] *Control Social,* p. 371.

en torno al interés común, perfecciona moralmente al hombre y lleva consigo una gran eficacia política.

La voluntad general, que como hemos visto, es expresión de la bondad profunda de la naturaleza humana, es también simple y universal, y no necesita de técnicas políticas muy refinadas para manifestarse.[93] Un Estado bien gobernado —dice Rousseau— tiene necesidad de pocas leyes, y la necesidad de promulgar algunas nuevas, se plantea universalmente. El primero que las propone, dice lo que todos ya han sentido —sin necesidad de cabalas, ni de elocuencia, para establecer como ley lo que cada uno ha resuelto ya hacer—, tan pronto como se asegura que los demás harán lo mismo que él.[94]

Es decir, que la voluntad general —simple y universal— es sentida por todos, es anticipación moral, conciencia, naturaleza, en el sentido en el que lo he afirmado en el capítulo anterior; y se manifiesta sin necesidad de argumentaciones racionales persuasivas, cuando hay rectitud moral en los individuos, lo cual tiene una eficacia política extraordinaria.[95]

La eficacia política de la voluntad general consiste en que sólo ella puede dirigir las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común, dice Rousseau en la primera versión del *Contrat Social*.[96]

Esto es así porque la voluntad general, por su misma índole moral, es mucho más constante que la voluntad particular, cuya permanencia no puede ser garantizada por nadie.[97] La voluntad particular es un instrumento superfluo cuando está de acuerdo con la voluntad general, y dañino cuando se le opone.[98] En otras palabras, no basta votar por la voluntad general, sino que, para que el Estado sea fuerte, es necesario desprenderse de todo interés particular y querer realmente la voluntad general. La afirmación de la voluntad general por parte del individuo, lleva consigo una verdadera ascesis moral que, el mismo Rousseau, puede ser que por ser deísta, considera que es muy difícil de alcanzar: "la voluntad general —dice— es raramente la de todos".[99]

[93] "Quand on voit chez le plus heureux peuple du monde des troupes de paysans regler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s'empêcher de mépriser les rafinemens des autres nations, qui se rendent illustres et miserables avec tant d'art et de misteres?" *(Ibid.,* p. 437).

[94] *Ibid.*

[95] Cfr. nota 79.

[96] *Contrat Social* (Première Versión), p. 295.

[97] *Ibid.*, pp. 295-296.

[98] *Ibid.,p.* 295.

[99] *Ibid., p.* 297.

No se plantea en el *Contrat Social* ninguna ciencia —ni técnica— política por medio de la cual pueda obtenerse la voluntad general. Al contrario, se afirma directamente allí que el acuerdo de una voluntad particular con la voluntad general no es efecto del arte, sino del azar.[100] Sin embargo en muchas de sus páginas encontramos referencias a esa ascesis personal, que es el único principio del surgimiento de la voluntad general, voluntad que —dice Rousseau— está presente en cada ciudadano, pero éste puede eludirla, aunque no extinguirla.[101] Explica, también, que cuando el vínculo social se ha roto en todos los corazones y el interés vil se adorna descaradamente del nombre sagrado de interés público, la voluntad general enmudece. Los ciudadanos, entonces, guiados por motivos secretos, no opinan ya como tales, como si el Estado no hubiera existido jamás, y se aprueban falsamente bajo el nombre de Ley, decretos inicuos, que sólo tienen por principio el interés particular.[102] La voluntad general es, como hemos visto, conciencia moral, corazón recto en último término, y se calla cuando su voz es ahogada por las pasiones y los prejuicios.[103]

Es, pues, el interés común, con toda la carga moral que lleva consigo para el individuo que lo acoge, el que generaliza la voluntad, y no el número de votos.[104] Es decir que, según el *Contrat Social,* el voto debe ser expresión de algo más profundo, de la conciencia moral misma, donde se manifiesta el interés común. Cuando no hay rectitud moral en los corazones, no sirven de nada para reconstituir un Estado debilitado, la astucia política, los discursos elocuentes y persuasivos,[105] las disputas acerca de las mejores opiniones, los debates.[106] Pocos pensadores —como Rousseau, reconocido como el padre de

[100] *Contrat Social,* p. 368.

[101] Même en vendant son suffrage à prix d'argent il n'éteint pas en lui la volonté genérale, il l'elude" *(Ibid.,* 438).

[102] *lbid., p.* 438.

[103] *Ibid.,* p. 438, nota 3.

[104] *lbid.,* p. 374.

[105] "Ce qui trompe les raisonneurs c'est que ne voyant que des Etats mal constitués des leurs origine, ils sont frappés de l'imposibilité d'y maintenir une semblable pólice. Ils rient d'imaginer toutes les sotises qu'un fourbe adroit, un parleur insinuant purroit persuaden au peuple de Paris ou de Londres". *(Ibid.,* pp. 437-438).

[106] "Mais quand le noeud social commence a se relâcher et l'Etat á s'affoiblir; quand les interests particuliers commencent á se faire sentir et les petites sociétés á

la democracia— han condenado más drásticamente las técnicas políticas propias de lo que se considera hoy el sistema democrático.

El rechazo que Rousseau hace de esas técnicas es parte de su crítica al nacionalismo ilustrado. La voluntad general es algo que surge de corazones rectos, purificados, de una manera simple y espontánea; y no es conclusión de largos razonamientos. Recordemos que la razón —o el entendimiento—, en la filosofía rousseauniana, cuando no tiene su principio en la conciencia —cuya voz se oye en un corazón purificado—, se extravía de error en error.[107] De ese descamino surgen, precisamente, los largos debates, las discusiones, el tumulto, que anuncian el influjo de los intereses particulares, y la decadencia del Estado.[108] Como ha dicho Maritain la razón rousseauniana tiene, en uno de sus dos roles —que es el que aparece en el *Contrat Social*— el papel de ponerse al servicio de las pasiones, desplegando entonces una virtuosidad prodigiosa en la argumentación sofística.[109]

El Ciudadano tiene, en el *Contrat Social,* una categoría moral. No es aquel que, sabiendo leer y escribir, puede, oyendo los discursos de los políticos, hacerse una opinión razonada acerca del mejor gobierno, y votar. No; el Ciudadano es aquel que haciendo caso omiso de sus preferencias individuales, es decir, dejando de ser meramente un individuo, consciente con la voluntad general.[110] Esa ascesis moral tiene tal categoría en el hombre, que Rousseau se refiere al Ciudadano, en este escrito suyo, siempre con mayúscula.

El Ciudadano es aquel que tiene la capacidad moral de consentir a todas las leyes —que son expresión de la voluntad general—, aún a aquellas que han pasado a ser tales a pesar de él, y aún a aquellas según las cuales es castigado cuando se las viola. Es por ese asentimiento ascético a la voluntad general, que los ciudadanos son libres.[111]

influer sur le grande, l'intérêt commun s'altere et trouve des opposans, l'unanimité ne regne plus dans les voix, la volonté générale n'est plus la volonté de tous, il s'élêve des contradictions, des débats, et le meilleur avis ne passe point sans disputes". *(Ibid.,* p. 438).

[107]Cfr., nota 33.

[109]J. Maritain, *Trois Reformateurs* (Paris: 1925), p. 136.

[110]"En effet chaque individu peut comme homme avoir una volonté particuliere contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme Citoyen". *(Ibid.,* p. 363).

[108]*Contrat Social, p.* 439.

[111]Ibid., p. 440.

Desde esa perspectiva se comprende esa afirmación de Rousseau, según la cual "cuando se propone una ley en la Asamblea del Pueblo, lo que se les pide no es, precisamente, que ellos manifiesten si aprueban o rechazan dicha proposición, sino si ella es conforme o no con la voluntad general, que es la de ellos".[112] La voluntad general resulta ser, así una instancia extema, trascendente a la dinámica raciocinante del individuo humano: algo que desde una metafísica realista se podría identificar con el Bien, o desde la mística moderna —que lleva consigo una fuerte carga metafísica— se podría identificar con la voluntad de Dios.

Es ante esa instancia trascendente que debe rectificarse la voluntad particular, porque sería absurdo pensar que una simple mayoría de votos, que llegara a ser tal por mera coincidencia de opiniones, sin mayor fundamento, tuviera el ascendiente necesario para rectificar voluntades. Sólo desde esa perspectiva trascendente se comprende que Rousseau diga que "cuando la opinión contraria a la mía logra la voluntad general, eso prueba que yo me habría equivocado, y que lo que yo estimaba ser la voluntad general, no lo era. Si mi opinión particular lo hubiera logrado, yo habría hecho otra cosa que lo que quería, y no habría sido libre".[113]

Este párrafo oscuro sólo puede entenderse desde lo que vengo señalando: la voluntad general rousseauniana tiene una cierta bondad moral, y encontramos en nosotros dos quereres: uno más profundo, que asiste a esa voluntad "buena", haciendo libre al que lo sustenta; y otro que desconoce ese querer profundo, y se adhiere al interés particular. Es, por lo demás la interpretación que ha hecho Maritain de ese párrafo,[114] interpretación que es bastante aceptable. Efectivamente, Rousseau manifiesta una especie de religiosidad en su filosofía, sumamente incompleta, inmanentista y naturalista. Lo rescatable de esa filosofía es la crítica —en plena Ilustración— de la sofisticación política —que en términos actuales es cientificismo y tecnicismo—, que implica una degradación moral y una confianza ciega en la Razón.

[112]Ibid., p. 441.

[114]Cfr. J. Maritain, *Trois Reformateurs*, pp. 193-194. "Que nous offre-t-il ici, sinon une transposition absurde du cas du croyant qui, en demandant dans la prière ce qu'il estime convenable, demande et veut cependant avant tout que la volonté de Dien soit faite(a)? Le vote est conçu par lui comme une espèce de rite déprécatoire et évocatoire adressé à la volonté générale", (a) "Il s'écriait dans la *Nouvelle Héloïse* (partie III, lettre 18), parlant à Dieu: "Rends toutes mes actions conformes à ma volonté constante, qui est la tienne". L'analogie des formules est curieuse à noter".

2.2 La Ley y la Libertad

La ley es la declaración de la voluntad general. Rousseau expone los prodigios de la ley en la primera versión del *Contrat Social,* pasaje que no fue conservado en la versión definitiva, posiblemente porque había sido impreso en la *Economic Politique.*[115] Efectivamente, allí Rousseau afirma que la ley es la institución humana más sublime, de inspiración celeste, que enseña al pueblo a imitar, aquí abajo, los decretos inmutables de la divinidad.[116] La ley es la voz celeste que dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública, y le enseña a conducirse según las máximas de su propio juicio, y a no estar en contradicción con él mismo.[117]

De ahí que Rousseau afirme que para descubrir las mejores reglas de la sociedad que convienen a las naciones, sería necesaria una inteligencia superior, que vea todas las pasiones de los hombres, pero que no experimente ninguna. Harían falta dioses para dar leyes a los hombres.[118]

En el *Contrat Social,* la ley no es establecida por quienes detentan un poder que les ha sido conferido por la consulta popular, porque ésta hemos visto, no siempre manifiesta la voluntad general, y porque esa voluntad no confiere poder, sino que se manifiesta en una ley. No; la ley surge de la instancia moral suprema, de la sabiduría más auténtica, y sirve para la elevación moral del pueblo, y no para una mera organización de éste en vista a un progreso material —o espiritual en orden al bienestar material—. Esa instancia moral suprema es, ciertamente, la voluntad general cuya consistencia metafísica y moral ya he analizado.

"El que emprenda la institución de un pueblo —dice Rousseau— debe sentirse en estado de cambiar la naturaleza humana, por decirlo de algún modo; de transformar cada individuo, que por sí mismo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo más grande del cual ese individuo recibe, de alguna manera, su vida y su ser; de alterar, la constitución del hombre para reforzarla; de sustituir una existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza; en una existencia parcial y moral".[119]

[115] *Contrat Social,* p. 378, nota 1.

[116] *Contrat Social* (Premiére Versión), p. 310.

[117] *Ibid.*

[118] *Contrat Social,* p. 381.

[119] *Ibid.*

Es precisamente para la elevación moral de la naturaleza del hombre que se instituye la ley. Pues bien, sólo desde ese mejoramiento del *ethos* de los individuos, puede surgir la democracia, en el sentido roussoniano más pleno del término. No estoy de acuerdo con Maritain, en que Rousseau sea un individualista puro, que desconoce la realidad de los lazos sociales propios de la naturaleza de los individuos, por lo que su filosofía política conduciría al más puro estatismo. Según Maritain, la existencia parcial y moral del hombre en sociedad, a la que me refiero en el párrafo anterior, implicaría que los hombres viven, en el estado de sociedad, no como personas, sino simplemente como partes del todo social.[120] Habría una relación estrecha entre ese individualismo y el estatismo.

Maritain hace una distinción entre individuo y persona. En el contexto de su filosofía, la persona es aquella sustancia que posee espíritu, por el cual participa de un mundo moral superior al orden corporal, del cual no es "una parte", ya que la persona se introduce en ese universo por su propia libertad. El hombre individuo, al contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio, y al átomo. Mientras la personalidad reposa sobre la subsistencia del alma humana, independientemente del cuerpo, la individualidad, en cambio, está fundada sobre las exigencias propias de la materia.[121]

Ahora bien, no me parece que desde esa perspectiva se pueda tachar a Rousseau de individualista puro, individualismo que conduciría al despotismo democrático según Maritain.[122] La distinción entre individuo y persona es una deducción que Maritain ha pretendido a partir de la filosofía tomista, aunque es rechazada por la opinión común de los tomistas. Rousseau no discutió nunca con la filosofía de Tomás de Aquino, la cual posiblemente no conocía —aunque es legítimo afirmar los fuertes contrastes, que existen entre ambos pensamientos—. Sin embargo, discutió con el racionalismo ilustrado, y se sabe de la influencia que recibió de un pensamiento cercano a la mística, filosofía que asumió, aunque recortadamente como he dicho anteriormente.[123]

Pienso, sí, con Maritain, que el individualismo lleva a un despotismo democrático, y me parece que hoy en día padecemos, en cierta medida, de ese despotismo, especialmente por una supervaloración del consenso —para el establecimiento de la ley y del gobierno—; y de las instituciones que organizan

[120]J. Maritain, *Trois Reformateurs*, p. 192.

[121]*Ibid.*, pp. 27-29.

[122]*Ibid., p.* 30.

[123]Cfr., epígrafe 1.4 del capítulo anterior.

su práctica. Pero no creo que ese individualismo se encuentre en la filosofía política de Rousseau, aunque una interpretación práctica poco profunda de ella pueda culminar en dicho fenómeno histórico. He demostrado repetidas veces, en este escrito, que Rousseau no considera que el origen de la democracia esté en el consenso: la voluntad de todos no siempre coincide con la voluntad general.

Por otra parte, me parece que la diferencia fundamental entre el tomismo y el rousseaunianismo es que el primero se constituye como una metafísica acerca de la realidad de las cosas, dentro de la cual cabe una psicología; mientras que el segundo se establece como una filosofía de la conciencia, característica de la modernidad, a partir de la cual se descubren algunos elementos metafísicos principales. Rousseau, como filósofo de la conciencia, tiene una intención principal psicológico-moral en sus escritos. Me he referido anteriormente a la influencia que recibió de Fénelon,[124] quien, al tematizar la experiencia de los mejores místicos, se sitúa en el ámbito de una psicología profunda. Por tanto, Rousseau no desconoce en absoluto el mundo espiritual de la persona, aunque no lo interprete acabadamente porque su deísmo —que se identifica con su naturalismo— lo reduce en gran medida.

Cuando Rousseau habla de la existencia parcial del hombre en sociedad, lo hace contraponiéndola a la existencia física e independiente de *l'homme sauvage,* recibida de la naturaleza.[125] La independencia del hombre primitivo tiene ya una cierta índole moral, porque se une a ella una especie de contento del hombre con las condiciones que ha recibido de la naturaleza, sin querer ser más. Dice Rousseau en el *Émile* que el ángel rebelde, que desconoció su naturaleza, es más débil que un feliz mortal que vive en paz con la suya. Extendiendo el radio de acción de nuestras facultades, no extendemos nuestras fuerzas, sino que, al contrario, las disminuimos, por lo que es precisamente nuestro orgullo el que nos hace débiles.[126]

Esa especie de unión mística del hombre con su naturaleza debe conservarse, de distinto modo, en el estado de sociedad, donde el hombre, teniendo una "existencia parcial", tiene que contentarse con un orden natural, providencial, que no puede cambiar.[127] La coincidencia de nuestras acciones

[124]Cfr., nota 66 del primer capítulo.

[125]Cfr., nota 119 de este capítulo.

[126]*Émilé,* p. 305.

[127]*Ibid.,* p. 587.

con ese orden debe ser alcanzada, entonces, por nuestra voluntad libre.[128] Es decir que, en ese estado, el hombre merece el contento de sí mismo por medio de la libertad, cuando es tentado por las pasiones y retenido por la conciencia.[129] Entonces esa existencia parcial es, también, moral.

L'homme sauvage es un individuo que, por sí mismo, es un todo perfecto y solitario, dice Rousseau.[130] Paradójicamente, esa soledad individual es, en el contexto de la filosofía rousseauniana, buena, en un sentido casi moral del término, porque se constituye como un equilibrio entre facultades y deseos.[131] La providencia, que es muy sabia, estableció que en los comienzos de la humanidad, las facultades que el hombre tenía en potencia no se desarrollan hasta tener ocasión de ejercitarlas a fin de que no le fueran superfluas, ni inútiles para sus necesidades.[132] El hombre primitivo no se había desarrollado moralmente, como hemos visto antes, pero dentro de su soledad vivía en un perfecto equilibrio entre necesidades y deseos, que es como una prefigura de la armonía psicológica y moral que debería tener el hombre que es "parte" de la sociedad. En este sentido la individualidad —en el pensamiento rousseauniano— es buena moralmente, porque implica que el hombre no desea algo que no sea requerido por la naturaleza, es decir que no esté dentro de un plan providencial.

Ahora bien, la contradicción propia del hombre es que está llamado, por su facultad de perfeccionarse, a salir de esa simplicidad original, pero conservando sus rasgos fundamentales: ese equilibrio al que me refiero en el párrafo anterior. Con la ayuda de las circunstancias, la facultad de perfeccionarse desarrolla las otras facultades que están en potencia.[133] Pero esa facultad distintiva, y casi ilimitada, es la fuente de todas sus desgracias,[134] porque a fuerza de trabajarse para aumentar su felicidad, cambia la felicidad que tiene en miseria.[135] El hombre se hace previsor, y se pone, con la imaginación y el

[128] *Ibid*.,p.586.

[129] *Ibid.,* p. 587.

[130] Cfr., nota 129 de este capítulo.

[131] *Émile,* p. 304.

[132] Sur *l'origine de l'inégalité,* p. 152.

[133] *Ibid., p.* 142.

[134] *Ibid.*

[135] *Émile,* p. 305.

deseo, más allá de donde es capaz de llegar, y de todo orden providencial. La previsión es la fuente de sus miserias.[136]

Pues bien, en el estado de sociedad —dice el *Contrat Social*— se hace acopio de las fuerzas naturales de cada individuo, y se ponen en común de modo que cada Ciudadano en particular no es nada, y no puede nada, pero tiene capacidad para hacer lo necesario a su naturaleza por la fuerza común, que es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos. Cuando las cosas llegan a ese punto, la legislación ha alcanzado el más alto grado de perfección.[137]

El establecimiento de esa situación es tarea del legislador que, de ese modo, aúna las voluntades, y evita el desarrollo de los intereses particulares. Por eso el legislador es un hombre extraordinario en el Estado,[138] porque al promulgar la ley cambia la naturaleza humana, elevándola moralmente, despojando al individuo de su fuerza natural, y proporcionándole una fuerza extraña de la que puede hacer uso con la ayuda de otro.[139]

Así el legislador mantiene el equilibrio original entre fuerzas y necesidades, y da al individuo, como "parte" del todo social, una existencia moral, consistente en que se mantiene ahora libremente dentro del orden providencial inserto en la naturaleza, sin intentar distorsionarlo según sus intereses particulares. De este modo se manifiesta la voluntad general.

La tarea del legislador se realiza, pues, según las reglas fundamentales de la razón de Estado,[140] pero no se constituye, en absoluto, como estatismo. Se trata de una función enteramente diferente al imperio humano.[141] El que legisla no es alguien que tenga poder, tampoco un poder recibido a través de una consulta popular, sino que es alguien que tiene una autoridad de otro orden, porque no actúa ni por la fuerza, ni por el razonamiento, sino que arrastra sin violencia, y persuade sin convencer.[142]

Si del *Contrat Social* se desprende una filosofía acerca del origen de la

[136] *Ibid.*, p. 307.

[137] *Contrat Social*, pp. 381-382

[138] *Ibid.*, p. 382.

[139] *Ibid.*

[140] *Ibid.*, p. 383.

[141] *Ibid.*, p. 382.

[142] *Ibid.*, p. 383.

ley, está claro que ese principio es trascendente a los razonamientos humanos, y de una categoría moral absoluta, divina. Se trata de una razón sublime, cuyas decisiones el legislador pone en boca de los inmortales, para arrastrar por la autoridad divina a aquellos que no conmueve la prudencia humana.[143]

La ley no surge del poder de la fuerza, según vimos al comienzo de este escrito,[144] ni tampoco de la fuerza electoral o consenso —que se constituye hoy, en las instituciones de la democracia, como un poder casi despótico—. Cuando los caracteres de la voluntad general no se encuentran en la pluralidad, no hay libertad —dice Rousseau—, cualquiera sea el partido que se tome.[145] La ley es la palabra de los dioses, y el Legislador, como el intérprete de ellos, se constituye como un verdadero milagro, porque debe probar su misión con un entusiasmo que vaya junto a una profunda sabiduría y a la constancia en la virtud.[146]

2.3 Simplicidad de la Voluntad General y Democracia

El ejercicio de la voluntad general que, como vimos en el epígrafe anterior, lleva consigo una elevación de cada hombre hacia su libertad plena; es llamado por Rousseau soberanía.[147] Ahora bien, la soberanía es inalienable e indivisible.[148] Porque si ella es el ejercicio de la voluntad general, surge del recuento de todos los votos, sin ninguna exclusión formal, aunque en ese recuento no haya unanimidad. Si vota sólo una parte del pueblo, se trata de una voluntad particular, de un acto de magistratura, de un mero decreto, que no puede constituirse como ley.[149]

¿Cómo se explica que Rousseau afirme que la voluntad sólo es general cuando se toman en cuenta todos los votos, si ha hecho hincapié en el mismo *Contrat Social* en que la voluntad general no es siempre la voluntad de

[143] *Ibid*., p.384.

[144] Cfr., notas 8 y 9.

[145] *Contrat Social,* p. 441.

[146] *Contrat Social,* p. 384: *Contrat Social* (Premiére Versión), pp. 313-314.

[147] *Ibid.,* 368.

[148] *Ibid.,* 369.

[149] *Ibid.*

todos,[150] y más todavía, en que la voluntad general es raramente la de todos.[151] Esa oscuridad —o aparente contradicción— que encontramos en el *Contrat Social,* sólo puede resolverse si tomamos en cuenta todo el trasfondo filosófico de la voluntad general que he explicado a lo largo de este escrito. La ley sólo puede ser manifestación de lo mejor que hay en nuestras conciencias, y la conciencia la tiene cada hombre, y no sólo algunos representantes del pueblo, a quienes se les otorgue poder. Ese principio ideal tiene difícil traducción en técnicas políticas, que es lo que desde nuestra mentalidad quisiéramos extraer de la filosofía rousseauniana. De ahí la oscuridad de esos pasajes. La preocupación por la puesta en práctica de ese principio sólo puede llegar a tener éxito si se manifiesta en una mejora de la educación de los individuos, relación que se encuentra ampliamente explicada en la filosofía de Rousseau, pero cuya explicación constituiría otro escrito completo.

En ese sentido la soberanía es simple, y no un complicado entramado de poderes. Al manifestarse en actos de la voluntad general, establece leyes que, por provenir de ese principio innato que es la conciencia, son siempre universales. Lo que cada hombre, en cambio, ordena por sí mismo, no es un acto de soberanía, sino de magistratura, y no es, por tanto, una ley.[152]

Rousseau se opone a la división de la soberanía, según su objeto, que hacen los políticos de su tiempo.[153] Según los filósofos políticos del siglo XVII, la soberanía se divide en varias partes o derechos.[154] Están todos de acuerdo en que la soberanía es un compuesto de varios poderes, pero algunos —como Hobbes y Pufendorf— sostienen que todos ellos deben estar en las mismas manos, mientras que otros —como Grotius, Barbeyrac y Burlama-

[150]Cfr., nota 1 de este escrito.

[151]Cfr., nota 99 de este escrito.

[152]*Contrat Social,* p. 379.

[153]Ibid., p. 369.

[154]Cfr. *Ibid.,* p. 369, nota 5. Dice Rousseau: "ils la divisent en forcé et en volonté, en puissance législative et en puissances exécutive, en droits d'impôts, de justice, et de guerre, en administraron intérieure et en povoir de traitter avec l'étranger: tantôt ils confondent tontes ces parties et tantôt ils les séparent; ils font du Souverain un être fantastique et formé de pieces rapportées; c'est comme s'ils compossoient l'homme de plusieurs corps dontl'un aurort des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds. et rien de plus. Les charlatans du Japón depécent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jettant en l'air tous ses membres l'un aprés l'autree ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont á peu prés les tours de gobelets de nos politiques; aprés avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire. ils rasemblent les pieces on ne sait comment". *(Ibid.,* pp. 369-370).

qui— declaran que esos poderes deben estar repartidos entre varias personas o cuerpos del Estado, y se hacen así partidarios de un "equilibrio de poderes".[155]

Para Rousseau, en cambio, la soberanía es indivisible, porque ella trae consigo solamente lo principal, el ejercicio del "derecho legislativo", que es manifestación de la ley moral universal del hombre, de la ley del corazón, de aquellas anticipaciones morales que lo ponen por encima del egoísmo y de los intereses particulares, que lo elevan, lo hacen libre y capaz de establecer una armonía social. La soberanía es esencialmente voluntad, conciencia moral, y no puede, por tanto, transmitirse como el poder.[156]

El pueblo puede, por cierto, confiar a algunas personas la ejecución de sus voluntades, de la ley moral que llevan en el corazón. El soberano, que es el pueblo, puede hacerse representar en el ejercicio del Poder Ejecutivo, pero no puede hacerlo en el del Poder Legislativo. La voluntad general, que se manifiesta en la ley, no puede representarse, porque ella, o es ella misma, o es otra, no hay término medio. Toda ley que no ha ratificado el pueblo en persona es nula, y no es ley.[157] Esto significa, en otras palabras, que si un supuesto Poder Legislativo, formado por representantes del pueblo, que han llegado a constituirse como tales por mayoría de votos, por fuerza electoral, dicta leyes que no están de acuerdo con la voluntad general, con la conciencia moral de los individuos; son unos grandes déspotas, es decir detentadores de un poder que no se fundamenta en ninguna autoridad moral.

Rousseau, como filósofo importante de la democracia, se espantaría ante los sistemas democráticos actuales, que se constituyen como una lucha sin tregua entre ideologías muy diferentes entre sí, por alcanzar el poder en todas sus dimensiones: Ejecutivo, Legislativo, Judicial. No concuerda con la filosofía política del *Contrat Social*, que el sistema democrático haya llegado a constituirse como un enfrentamiento ideológico, dentro del cual se prescinde, en gran medida, de una ley moral fundamental, y se vierte lo mejor de las facultades humanas en una lucha por el poder.

Para entender en qué sentido el *Contrat Social* se constituye, según contemporáneos nuestros, como la teoría de la democracia, es necesario dejar bien establecida, primero, la diferencia que hace Rousseau entre el Poder Legislativo y el Poder Ejecutivo. Toda acción libre —dice— tiene dos causas que concurren a producirla: una moral, que es la voluntad que determina el

[155] Cfr., *Ibid*., p.369. nota 5.

[156] *Ibid.,* p. 368.

[157] *Ibid*.. pp. 429-430.

acto, y otra física, que es el poder que lo ejecuta. El cuerpo político tiene los mismos móviles: la voluntad se constituye como Poder Legislativo, y el poder físico que ejecuta como Poder Ejecutivo.[158]

Al Poder Ejecutivo se le llama gobierno en el *Contrat Social*, y Rousseau trata, en esta obra, de las diferentes formas de gobierno. El término democracia surge en este escrito suyo, como una forma de gobierno en que participan muchos. Sin embargo, no la recomienda especialmente: mientras más numerosos son los magistrados —dice—, más débil es el gobierno.[159] Más todavía, afirma que si hubiera un pueblo de dioses, se gobernarían democráticamente, porque un gobierno tan perfecto no conviene a los hombres,[160] lo cual no significa que Rousseau se haya pronunciado contra el gobierno directo del pueblo. Sendos capítulos del libro III del *Contrat Social* —capítulos XII y XV— se refieren, en tono de admiración, al gobierno del pueblo romano y a los griegos. Sin embargo, según el pensamiento rousseauniano, la voluntad de cuerpo del gobierno debe estar muy subordinada a la legislación perfecta, que es expresión de la voluntad general.[161]

Me parece, más bien, que el *Contrat Social* puede ser considerado como una teoría de la democracia, porque establece la soberanía del pueblo, cualquiera sea el cuerpo o magistrado encargado de la administración del Estado. Y la soberanía del pueblo está relacionada con todas las consideraciones que se han hecho en este escrito, acerca de las implicaciones morales de la política.

Conclusión

La excesiva importancia que se le da hoy al consenso, como factor que legitima la legislación y el gobierno, no encuentra su fundamento en el *Contrat Social* de Rousseau. Este autor distingue entre voluntad general y voluntad particular, diciendo que la primera no es la simple suma de las voluntades particulares —las cuales son necesariamente egoístas—, sino que corresponde a una voluntad superior, pretendidamente moral, que dirige las fuerzas del Estado hacia el bien común. En definitiva, no basta con que los

[158] *Ibid.,* p. 395.

[159] *Ibid.*, p. 400.

[160] *Ibid.,* p. 406

[161] *Ibid.*, p. 401.

hombres se pongan de acuerdo en algo, para que eso sea realmente bueno y eficaz para el orden del Estado, sino que la ley debe ser manifestación de la voluntad general para ser perfecta.

La voluntad general es, en último término, conciencia moral en pugna con los intereses particulares y egoístas que, muchas veces, se agrupan políticamente, sin perder su carácter esencialmente degradante del hombre, justificándose a través de un racionalismo excesivo. La voluntad general es una especie de ley natural, enteramente inmanente al hombre, que carece, en gran medida, de la realidad espiritual que tiene la naturaleza en la filosofía clásica, y en la misma mística que inspiró a Rousseau, precisamente por desconocerse, desde la filosofía rousseauniana, las relaciones enriquecedoras de la naturaleza que ha establecido el Creador con su criatura, y por no profundizarse suficientemente en la gran riqueza psicológica y moral de nuestra naturaleza. De ahí que, a pesar de que Rousseau establece un fundamento moral para el recto desarrollo de la vida social, en su pensamiento político, y hace depender toda la eficacia política de actuaciones morales; sus teorías han producido una gran decadencia moral. □

LAS OPORTUNIDADES DE EUROPA

Jean Mane Benoist*

En este ensayo, Jean Marie Benoist, indaga en el futuro de Europa, tema de indudable actualidad, teniendo en consideración la cercanía del año 1992. Sostiene Benoist, que es el momento para que Europa pueda retomar su impulso y preservar su independencia y libertad, características amenazadas por los imperios soviético y asiático, éste de tipo tecnológico, liderado por Japón. Para hacer frente al primero, el autor aboga por un reforzamiento de la Alianza Atlántida, mientras que para enfrentar al pretendido modelo de desarrollo japonés los europeos deben mostrarse conquistadores, señalando que los valores judeo-cristianos sobre los cuales descansa su ética pueden sustituirse con fortuna por el modelo asiático. En este breve artículo, este destacado intelectual francés, deja entrever su escepticismo respecto de la apertura soviética y manifiesta su certeza de que el porvenir de Europa se sitúa en la apertura de los mercados, en el libre intercambio y en la responsabilidad institucional.

Con una población de más de trescientos millones de habitantes, un PNB comparable al de los Estados Unidos, un ingreso por habitante superior al de nuestros amigos del otro lado del Atlántico, y una calidad de vida única en el mundo, Europa es hoy un gigante económico. Pero, como todos saben y afirman, tanto Europa como el resto del mundo no han sabido aún asegurarse

*Profesor Extraordinario de Filosofía; fue Agregado Cultural de Francia en Londres, antes de ser nominado en el *College de France*. Es autor de más de diez libros, entre los que destacan *Marx est Mort* (Col. Idées, Gallimard, 1970); *La Révolution Structurale* (Col. Figures, Grasset, 1975); *Les Nouveaux Primaires* (Libres-Hallier-Albin Michel, 1978); y *Les Outils de la Liberté* (Paris: Robert Laffont, 1985), traducción *Los instrumentos de la Libertad* (Buenos Aires: Editorial Atlántida, 1987). Fundador del Centro Europeo de Relaciones Internacionales y Estratégicas.

una existencia política e institucional que les dé una voz coherente e identificable en el concierto internacional.

¿Por qué? Porque precisamente Europa habla a varias voces, sobre todo en materia de defensa y también en las grandes instancias del comercio internacional. No hay una estrategia europea definida, no existe —pese al extraordinario impulso del derecho comunitario, que va a la par, por desgracia, con una inflación burocrática y reglamentaria de la Comisión— una concertación europea suficiente para que Europa sea percibida como un conjunto por los americanos, los asiáticos y los africanos.

Europa es un enano político o, incluso, un simple embrión, el negativo fotográfico del sueño de Jean Monnet, que se retardaría indefinidamente en la cámara oscura de la buena voluntad repetitiva, mientras otra Europa proliferaría como un cáncer o una pesadilla: la Europa de la burocracia abstracta y de la tecnocracia gris, a la vez fastidiosa e impotente, empeñada en paralizar las fuerzas vivas de la sociedad civil.

En los albores del vencimiento y cambio de 1992-1993, que es más una fecha artificial que un comienzo brusco real, conviene preguntarse hacia dónde se dirige Europa y si no es el momento de que ella realice un cierto número de virajes institucionales, económicos y también estratégicos, a fin de consolidar sus oportunidades en la competencia internacional que se revela ya muy dura, porque no tendrá lugar sólo entre naciones, sino entre bloques.

De este modo, comprobaremos que las soluciones ofrecidas a Europa sobrevendrán bajo la forma de paradojas, y que lo que produce sus insuficiencias, véanse sus debilidades actuales, le otorgan probablemente nuevas oportunidades de ganar sus apuestas. En particular, su riqueza y diversidad cultural que dan cuenta de esa permanente resistencia a la unificación, vista bajo un ángulo distinto de aquel del eurojacobinismo, es una ocasión para reafirmar un tipo de sociedad, una forma de fecunda polifonía, una diversidad y una memoria que ofrecen a Europa, desde ya, nuevas cartas para ganar la batalla de la época posmoderna; la diversidad de culturas y tradiciones de diversas urbes de Italia, polifonía armónica que no desvanece la coherencia del conjunto, la reafirmación por la señora Thatcher, en la estela europea de las patrias del general De Gaulle, del carácter incontorneable de las culturas y tradiciones nacionales, todos esos modelos y factores puestos en conjunto, pese a que parecen proveer de tantos obstáculos a la unificación, son probablemente iguales oportunidades de anticipar sobre las exigencias de la sociedad del tercer milenio que será, sin duda, una de las sociedades menos centralizadas, más abiertas, hecha del entrecruzamiento de todas las organizaciones y de todas las comunidades descritas por Hayek en *Derecho, Legislación* y *Libertad, y* que son las mismas obligaciones de persistencia de la sociedad civil y de la riqueza de los intercambios frente a la tentación estatista omnipresente. En

otros términos, puede que, incluso después de 1992, en el momento en que se abrirán de sobra las fronteras internas de este gran mercado único, Europa descubra que es en su resistencia a la unificación estatista donde residirá su fuerza económica, cultural y espiritual, y aun su capacidad de inventar con imaginación nuevas instituciones políticas inéditas. Conviene posiblemente, y de hecho, abandonar la economía del Estado jacobino, centralizador y estatista, a fin de agilizar Europa y de entregarle las oportunidades de multiplicar y de enriquecer la carta de sus intercambios internos, pero también aquella de sus intercambios con el mundo exterior.

No nos dejemos llevar sin embargo por las facilidades del optimismo. Por el error de instituciones políticas y del "teatro" reconocible, Europa es mal percibida como una entidad con la cual el mundo exterior pudiese dialogar. *Who's in charge here?,* puede legítimamente preguntar el inversionista tejano o coreano, o el abogado brasileño. Y sería una lástima, quizás trágica, que la única respuesta aproximadamente coherente proviniera de esos sedimentos social-demócratas, de esos *laissés pour compte* de los años 30 y 60 cuya visión social-estatista y redistribuidora sirviera de contraseña arcaica a una Europa que gira en balde en su tecnocracia bruselense, mientras la sociedad civil de los europeos, rica y fecunda a modo de las grandes ferias medievales que se mofaban de las fronteras nacionales —la causa: no había entonces naciones...—, se entrega a la demanda de sus prósperos intercambios sin inquietarse por los imperios.

Pues los imperios están cada vez más presentes, e insisten en las puertas de Europa cada uno en su estilo, y persiguen frente a nuestro destino un proyecto específico. El imperio soviético, en primer lugar, más que destruir nuestro potencial económico busca explotar su fruto para compensar el jaque total en el que se encuentra el sistema económico marxista-leninista. El plan perseguido por Gorbachov no es solamente atraer los capitales y la tecnología de Europa occidental, sino separar esta última de los EE.UU. para hacer de ella una zona de control, una "reserva", un hilván sobre la fachada atlántica, una buhardilla sometida. Los hombres de negocio y los banqueros, al igual que los industriales de Europa occidental, ya están cediendo y, parafraseando la palabra de Lenin, no se contentan con vender la cuerda que la URSS les pondrá al cuello: entregan los medios financieros y económicos gracias a los cuales será fabricada la cadena que les servirá de collar.

El segundo bloque que se constituye en imperio, ciertamente no en el sentido político-militar del término, pero sí en el de una tecnología conquistadora duplicada de un proteccionismo impenetrable, es aquel que desde Asia controla Japón. Exito de despegue y de expansión económica y financiera, este conjunto del Pacífico pesa en demasía hoy en día sobre nuestras economías, y más aún sobre la geopolítica de los Estados Unidos de Norteamérica. Atrayen-

do a los EE.UU. hacia su órbita por medio de la fascinación ejercida sobre los Estados de la costa Oeste y sobre el *Middle West* a través de la ribera del Pacífico, los nuevos dragones asiáticos contribuyen a desamarrar los Estados Unidos de Europa y a reforzar el aislamiento de Europa del Oeste, lo que es de antemano deseado por el imperio soviético. Frente a esas dos formas de imperio, tan diferentes la una de la otra, Europa sólo podrá retomar su impulso y preservar su independencia y libertad al precio de un cierto número de condiciones:

— El refuerzo de la Alianza Atlántica y, sobre todo, de la mentalidad y de la cultura atlántica de los habitantes de América del Norte, Canadá y los EE.UU. Un sentimiento aislacionista se hizo presente en los Estados Unidos, abarcando tanto la derecha como la izquierda. Para combatirlo, los europeos deben saber abrir al interior de los EE.UU. un "mercado de las ideas y del conocimiento", que los haga necesarios por la honestidad de sus relaciones económicas, la especificidad cualitativa de sus civilizaciones y la lealtad de sus comportamientos estratégicos: repartición de la defensa común; estrechamiento de lazos por una demostración, que debe hacerse ininterrumpidamente, pues si Europa Occidental cayera bajo la órbita soviética, Estados Unidos constituiría la etapa siguiente.
— El refuerzo de medidas estrictas obligando los traspasos de tecnología. La adhesión de los europeos al COCOM debe hacerse perentoriamente, y corresponde a instancias europeas transnacionales recordarlo. Es en una concertación entre las democracias americanas y europeas, donde ese esfuerzo será decisivo; aquello es una de las tareas más urgentes, en un momento en que la URSS está próxima a hacer *shopping* de las tecnologías occidentales sensibles, gracias a la penetración de su Eureka en particular.

Frente al pretendido modelo de desarrollo japonés, los europeos, a través de un marketing relativo y a una alianza entre la cultura y el comercio, deben mostrarse conquistadores: la economía no es *valuefree,* y es importante luchar en los dominios de la economía que conciernen la defensa contra los traspasos indiscretos de tecnología; pero la economía tampoco es *culturefree,* y los modelos de desarrollo son llevados por unos sedimentos culturales muy importantes. A nosotros corresponde reconquistar nuestro conquistador, y mostrar que los valores judeo-cristianos sobre los cuales descansa nuestra ética pueden —comunicándose con la ingeniería comercial y la gestión industrial— substituirse con fortuna por el pretendido modelo "asiático", que es sólo una forma arcaica de taylorismo superlativo que reposa sobre una cultura feudal

ricamente traspuesta. A nosotros corresponde ofrecer, gracias a un pensamiento del Renacimiento, el modelo cualitativo europeo de respeto y realización de la persona, y de volverlo contagioso a esas sociedades que han ahorrado demasiado, invertido en exceso y consumido insuficientemente. Aquello supone la mantención de la apertura de las fronteras y una lucha generalizada contra el proteccionismo y contra la constitución de fortificaciones.

Aquí no es la solución centralista de Europa, sino la puesta en común de las riquezas surgidas de nuestra descentralización natural o innata, la que aportará la base de esta "uni-diversidad" que constituye el modelo original de Europa. Despegarse del pragmatismo cotidiano, pero sin lanzarse en construcciones supranacionales abstractas. Ricos culturalmente en polifonías y humanismo, capaces de proclamar apoyándose en su alianza estratégica, democrática y ética con los EE.UU., una nueva ética de la ingeniería comercial, de la producción y del consumo, una nueva frontera del mercado y de la ciudadanía: los europeos deben ir mucho más lejos del *beyond containment.* Deben retomar la iniciativa y mostrarse inventivos y conquistadores.

Inventivos en frente de las instituciones necesarias para la puesta en común de los recursos, a sabiendas de que todo traspaso de competencia hacia mecanismos comunes no es necesariamente una abdicación de soberanía. Pero también creativos en la explotación de su diversidad como fuente de una exigencia cualitativa que ellos deben dedicarse a tornar un imperativo universal, al igual que la Declaración de los Derechos y el respeto de la persona humana, de la cual son, frente a la historia, los inventores, junto a esa otra rama de Europa, los EE.UU.

No es en el miedo, en el repliegue friolento y tosco sobre un mercado opulento e hidrocefalia), sino en la apertura, en el libre intercambio y la responsabilidad institucional donde se sitúa, en los inicios del siglo XXI, el porvenir de nuestro continente, ese cuadrilátero contingente por donde un día pasó la gracia. □

PATRICIO DOONER
*CRÓNICA DE UNA DEMOCRACIA CANSADA**

Jaime Reyes**

La reconstrucción fiel de la historia reciente del país es una tarea que aún está por hacerse. Quizás si la todavía insuficiente distancia temporal a que nos encontramos respecto de algunos períodos de nuestro devenir político, decisivos para entender el presente, sea el obstáculo más insalvable en esta labor que los historiadores deben abordar.

Pero, a despecho de objeciones, existe voluntad de asumir el desafío historiográfico. Más aún, cuando la distancia de años que existe comienza ya a servir para distorsionar —no pocas veces interesadamente— lo que de verdad entonces sucedió.

Patricio Dooner es uno de los que ha aceptado este reto intelectual y ha abordado recientemente el período de gobierno de la Unidad Popular, que va desde los años 1970 a 1973. Su obra *Crónica de una Democracia Cansada* (199 p.), editada originalmente en 1985 y reimpresa en 1988, intenta con acierto una relación cronológica de los acontecimientos más importantes del gobierno marxista de Salvador Allende, teniendo como eje central el papel cumplido por la Democracia Cristiana durante esos tres años.

Dooner, pensador allegado a las filas de la DC no ha escatimado esfuerzos para hacer una reconstrucción fiel de la época, recurriendo con

*Comentario al libro de Patricio Dooner, *Crónica de una Democracia Cansada* (Santiago: Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1988).

**Abogado, Universidad de Chile. Ayudante Cátedra Historia del Derecho, Facultad de Derecho, Universidad de Chile. Ayudante Cátedra Historia de las Instituciones Políticas, Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile.

preferencia a los testimonios contenidos en la abundante prensa antaño operante, así como a la consulta directa de una serie de dirigentes democratacristianos, quienes, sin comprometerse explícitamente con la obra, sin duda han contribuido a pulir el enfoque que en definitiva ella ofrece.

Si bien el autor parece querer mantenerse siempre dentro del contrapunto que plantea la relación entre el PDC y el Presidente Allende, en muchos pasajes de su trabajo este marco conceptual es desbordado por la numerosa sucesión de hechos de todo origen, cuya significación marcó los rumbos de la historia nacional y que no pueden ser omitidos si se hace un análisis exhaustivo. De este modo, por ejemplo, el autor dedica importante espacio a la exposición de sucesos de origen gremial, mostrando un aspecto del régimen de gobierno que adquirió protagónica preponderancia en esta etapa de crisis. El movimiento asociativo, que desde comienzos de siglo fue cobrando una definida fisonomía en muchos campos de la actividad del país, irrumpe a comienzos de los años setenta como una verdadera red de contención y rechazo frente al proyecto de revolución socialista que Allende trató de impulsar verticalmente durante su gestión.

Por esta razón, no es de reprochar al autor este aparente abandono de un marco teórico que en sí es válido, en aras de la realidad y la fidelidad históricas. La relación Presidente-partidos es el quicio del régimen de gobierno que quiso consagrar la Constitución de 1925 —desde 1933 y hasta 1973—. Su contenido es la negociación que el Presidente es capaz de acordar con los dirigentes de los partidos políticos, quienes en su mayoría pertenecen a agrupaciones de cuño parlamentario, especialmente hábiles en el campo de la transacción y de los compromisos. Cuando este equilibrio negociador se rompe, y es lo que ocurre durante la Unidad Popular según demuestra el autor, todo el sistema institucional se desploma.

Pero tal vez la inadvertencia de Dooner se deba a la circunstancia de atribuirle a la Democracia Cristiana un rol tan decisivo en el esquema de fuerzas vigentes en la etapa en estudio, que todos los demás actores —no obstante ser mostrados con adecuado realce y a veces con detalle— terminan cediéndole un lugar de privilegio excluyeme que en el propio libro la DC en definitiva no tiene.

En esta crónica de la muerte del régimen constitucional chileno queda claro que la resistencia contra el programa de la UP se dio en todos los frentes y por todos los sectores políticos y sociales, creándose en el país una situación de grave conmoción y enfrentamiento que inexorablemente nos arrastraba a una guerra civil.

Resulta muy acertado y esclarecedor, sobre todo para las generaciones jóvenes, la relación de acontecimientos que dibuja Dooner para mostrar las diversas etapas por las que discurrió el régimen de Allende, hasta su colapso.

Desde "un tranquilo comienzo" hasta "el desplome final", pasando por la institucionalización de la violencia, "peor —según Frei— que la inflación, peor que la escasez, peor que la crisis económica", y que fue la que motivó la reacción de todos.

También resulta de gran valor, sobre todo sabiendo que durante su elaboración este trabajo fue conocido por altos dirigentes democratacristianos, incluido el actual candidato a la presidencia Patricio Aylwin, el reconocimiento de ciertos errores que —de ser corregidos ahora— pueden contribuir grandemente a una efectiva consolidación de una plenitud democrática en el país. Algunos de ellos son, por ejemplo, el hegemonismo, que hizo que "cuando Frei llegó a la presidencia de Chile en 1964, el PDC ya tenía definido su candidato para las elecciones de 1970" (p. 9). Era el momento en que se hablaba de "treinta años de gobiernos democratacristianos".

Otro, el de haberse dado cuenta tardíamente de que el gobierno de Allende no obedecía a otro plan que el de instaurar en el país el comunismo al modo de Rusia en 1917, tal como lo señaló el primer mandatario en su mensaje al Congreso de 21 de mayo de 1971. Dooner omite este importante antecedente, que demuestra, junto a muchos otros, que más allá de un grave caos en la gestión de gobierno, el país asistía a la aplicación en su integridad de la ideología de Marx y de sus epígonos.

La destrucción e intervención paralizante del sistema productivo, la difusión del odio y el enfrentamiento, la creación de aparatos paramilitares con pertrechos importados desde Cuba por el propio Allende, la denigración de la dignidad de las personas por la prensa adicta al régimen, el desborde creciente y sistemático de la legalidad y la constitucionalidad, hasta llegar a la ilegitimidad de ejercicio y, en suma, el alineamiento de Chile bajo la égida soviética con riesgo secular de su soberanía, son demasiados antecedentes —y muchos los exhibe Dooner— para no dejar de hacer presente las falencias de variados tipos que exhibió la DC, y otras entidades políticas también, frente al desafío de sobrevivencia que implicaba la Unidad Popular. Ello se ha visto probado posteriormente en la permanente actitud asumida por la Democracia Cristiana hacia el proceso de reconstrucción y normalización institucional que Chile empezó a vivir a partir de 1973.

Ella es la que ahora la hace alinearse con quienes antes se enfrentó, y que esta obra de Patricio Dooner demuestra quiénes han sido los responsables directos del derrumbe integral de hace quince años. □

SELECCIÓN DE ESCRITOS DE HERBERT SPENCER

Esteban Thomsen*

Herbert Spencer nació en Derby, Inglaterra, el 27 de abril de 1820. De los trece a los diecisiete años fue educado por su tío, principalmente, en ciencias naturales y matemáticas. No recibió enseñanza universitaria alguna y sólo tuvo como título, de hecho y no de derecho, el de ingeniero civil. Desde 1837 hasta 1846 fue empleado en una compañía de ferrocarriles y durante este período, con 22 años de edad, publicó su primera serie de estudios *The Proper Sphere of Government.* Desde 1846 se dedicó al periodismo y a escribir sus reflexiones filosóficas. En 1848 fue incorporado como secretario a la redacción de *The Economist,* donde permaneció cinco años. De esa época es *Social Statics* (1850).

En 1855 escribió su obra en dos volúmenes, *Principies ofPsychology.* En 1858 concibió la idea de reconsiderar los campos de la biología, la psicología, la sociología y la ética desde un punto de vista evolucionista. Hacia 1860 anunció la futura publicación de su monumental *Filosofía Sintética,* compuesta por los siguientes volúmenes los que fue redactando a lo largo de su vida: *First Principles* (1862), dos volúmenes de *Principles of Biology* (1864-1867), tres volúmenes de *Principles of Sociology* (1876-1896) y dos volúmenes de *The Principles of Ethics* (1892-1893). Entre sus numerosos otros escritos cabe mencionar, para finalizar, su colección de ensayos titulada *The Man Versus the State* (1884).

Desde mucho antes de la aparición del último volumen de *Principles of Sociology,* Spencer ya era un filósofo y científico distinguido y aplaudido.

*Ph.D. en Economía, Universidad de Nueva York. Profesor e Investigador de ESEADE, Buenos Aires. Argentina.

Principies of Biology fue adoptado como libro de texto en Oxford y *First Principies y Principies of Psychology* fueron usados por Williams James en sus cursos en Harvard. Siempre evitó los honores académicos; así fue que cuando en 1867 le pidieron que presentase su candidatura a la cátedra de filosofía y lógica del University College de Londres, Spencer se negó. Entre 1871 y 1903 le fueron ofrecidos no menos de 32 honores académicos, pero, con una o dos excepciones, los rechazó todos.

Spencer murió en Brighton el 8 de diciembre de 1903 a la edad de 83 años.

Se ha dicho, con justicia, que "por razones que no resultan enteramente claras, Spencer ha sido la víctima de muchas décadas de olvido injusto" y que "sus verdaderos logros en teoría social y política han pasado inadvertidos".[1] En sus escritos encontramos lo que es probablemente la más completa y sistemática aplicación del principio liberal de igual libertad a los más variados dominios de la legislación. Por esta razón, el texto *Social Statics y Principies of Ethics* es de gran interés aún en la actualidad.

Spencer se cuenta entre los primeros que estudiaron la sociedad desde un punto de vista evolucionista. Fue repetidamente atacado por establecer una analogía demasiado estrecha entre los organismos biológicos y las sociedades humanas. De hecho, hablaba de la sociedad como de una especie de organismo. A pesar de sus repetidas negaciones, muchos de los escritos de Spencer muestran fuertes inclinaciones hacia las interpretaciones materialistas y mecanicistas. Para él, el universo estaba fundamentalmente constituido por materia y energía y lo explicaba en esos términos. Como se notará en pasajes de la selección que sigue, hay en algunos de sus escritos un fuerte elemento determinista, el cual parecería contradictorio con otros aspectos de su pensamiento.

La principal debilidad de la filosofía política y social de Spencer no consistió, como creía Schumpeter,[2] en la intransigencia con que defendió una versión estricta del *laissez faire*[3] *y* aplicó sus principios a los problemas del

[1]John Gray, *Liberalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986), p. 31. En otra oportunidad, Gray ha atribuido este olvido a "La Desafortunada Influencia de G.E. Moore sobre la Historia de las Ideas". John Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), p. 103.

[2]Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), p. 773.

[3]Gray incluye a Spencer, junto a Humboldt y Nozick, en un grupo minoritario dentro de la tradición literal que sostiene que las funciones del Estado deben estar restringidas exclusivamente a la protección de los derechos y al mantenimiento de la justicia. John Gray, *Liberalism,* p. 73.

momento (dado que la historia posterior muestra que muchas de sus advertencias eran correctas), sino en la filosofía evolucionista científica y "sintética" que construyó para dar un fundamento a su visión liberal. Según John Gray, resultó inevitable que, al ser sometida a críticas devastadoras por parte de personalidades como T.H. Huxley y Henry Sidgwick, la ética política evolucionista de Spencer perdiese su influencia sobre las principales mentes de la época. Y donde la influencia del evolucionismo de Spencer persistió (en los Webb y los G. B. Shaw, por ejemplo), se lo utilizó como arma para combatir el liberalismo que él propugnaba. Según Mises, "en la hipótesis de Darwin, por mucho tiempo considerada un hecho científico irrefutable, el marxismo, el misticismo racial y el nacionalismo encontraron [...] una fundación inconmovible para sus enseñanzas".[4]

Es también el ya citado Gray quien señala, correctamente a mi juicio, la afinidad que se da entre varios aspectos del pensamiento de Spencer y la filosofía política del pensador austriaco F.A. Hayek,[5] afinidad interesante dado que este último no reconoce explícitamente la influencia de Spencer. Entre otras similitudes, ambos tratan de incluir una defensa de la libertad dentro de un marco evolucionista (aunque Hayek evita cometer los errores en la teoría evolucionista que dañan la filosofía sintética de Spencer); ambos sostienen una especie de utilitarismo indirecto que rechaza el utilitarismo simple y que justifica las reglas generales de la justicia liberal como medios eficaces para promover la utilidad dada a la endémica ignorancia humana; y ambos aprecian la existencia de un "orden espontáneo", es decir, de instituciones sociales que son resultado de la acción humana pero no del designio humano.

La obra de Spencer es demasiado vasta, compleja, y a veces contradictoria en puntos importantes como para ser analizada críticamente en estas breves líneas. Aun en los pasajes siguientes se pueden encontrar contradicciones en su pensamiento. Pero, a pesar de ellas, muchas de sus reflexiones continúan siendo de gran interés. La selección de textos de un autor tan prolífico como Spencer ha debido necesariamente excluir pasajes importantes, aun cuando, como en este caso, la selección se limite a sus escritos sobre temas políticos y sociales. Sin embargo, se ha intentado que los textos seleccionados constituyan una muestra razonablemente representativa del pensamiento de este autor, tanto en sus aspectos brillantes como en los más polémicos.

[4]Ludwig von Mises, *Socialism, An Economic and Sociological Analysis* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981), p. 282.

[5]John Gray, *op. cit.*, pp. 103-104.

Los textos que siguen han sido seleccionados de *Social Statics, Principies of Ethics, The Man Versus the State* y de algunos ensayos cortos.[6]

El "Determinismo" de Spencer

"El progreso […] no es un accidente, sino una necesidad. En lugar de ser artificial, la civilización es parte de la naturaleza; toda de una pieza con el desarrollo del embrión o el despliegue de una flor. Las modificaciones que ha sufrido la humanidad y que aún continúa sufriendo, resultan de una ley subyacente en toda la creación orgánica; y mientras la raza humana continúe y la constitución de las cosas permanezca igual, esas modificaciones deben terminar en un estado completo. Tan indudablemente como un árbol se vuelve abultado cuando está solo, y esbelto cuando es parte de un grupo; tan indudablemente como la misma criatura asume las distintas formas de caballo de tiro o caballo de carrera, de acuerdo a si sus hábitos requieren fuerza o velocidad; tan indudablemente como crece el brazo del herrero y se hace gruesa la piel de la mano del obrero; tan indudablemente como el ojo tiende a volverse de largo alcance en el marinero y miope en el estudiante; tan indudablemente como los ciegos adquieren un más delicado sentido del tacto; tan indudablemente como un empleado de oficina adquiere rapidez en la escritura y el cálculo; tan indudablemente como el músico aprende a detectar un error de un semitono entre lo que a otros parece una verdadera babel de sonidos; tan indudablemente como una pasión crece con la indulgencia y se reduce cuando es reprimida; tan indudablemente como se vuelve inerte una conciencia desatendida y activa una que es obedecida; tan indudablemente como hay alguna eficacia en la cultura educativa, o algún significado en términos tales como hábito, costumbre, práctica; así indudablemente serán moldeadas las facultades humanas hacia una completa adecuación al estado social; así indudablemente, deberán desaparecer las cosas que llamamos mal e inmoralidad; así, indudablemente se volverá perfecto el hombre". *(Social Statics,* p. 65).

"El crecimiento es incesante y, aunque lento, todopoderoso: mostrándose aquí en un contorno que se desarrolla rápidamente y allí, donde la necesidad es menor, exhibiendo sólo las fibrilas de la organización incipiente.

[6] *Social Statics, or The Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed* (Reimpresión, New York: Augustus M. Kelley, 1969); *The Principies of Ethics Vol. II* (Indianapolis: Liberty Classics, 1978); *The Man Versus the State* (Indianapolis: Liberty Classics, 1981). Los ensayos nombrados en la selección han sido incluidos en la edición citada de *The Man Versus the State.*

Tan irresistible como es sutil, [el 'sirviente e intérprete de la naturaleza'] ve en el causante de estos cambios un poder que lleva hacia adelante a pueblos y gobiernos sin importar sus teorías y esquemas y prejuicios, un poder que succiona la vida de sus alabadas instituciones, arruga sus documentos de Estado con un aliento, paraliza a autoridades largamente veneradas, borra las leyes más profundamente grabadas, hace retractarse a los hombres de Estado y expone al bochorno a profetas, entierra apreciadas costumbres, archiva precedentes y que, antes todavía de que los hombres estén conscientes del hecho, ha forjado una revolución en todas las cosas y llenado al mundo con una vida más alta. Siempre hacia la perfección es el poderoso movimiento, hacia un completo desarrollo y un bien más puro; subordinando en su universalidad todas las insignificantes irregularidades y retrocesos, como la curvatura de la Tierra subordina a montañas y valles. Aun en los males, el estudiante aprende a reconocer solamente a una beneficencia en pugna". *(Social Statics*, pp. 293-294).

"[...] si el mantenimiento de la vida social bajo un conjunto de condiciones necesita una subordinación extrema a un gobernante y una completa fe en él, se verá establecida una teoría de que la subordinación y la fe son apropiadas, más aun, imperativas. Inversamente, si bajo otras condiciones un gran sometimiento de los ciudadanos al gobierno ya no es necesario para la preservación de la vida nacional; si, por el contrario, la vida nacional se vuelve mayor en cantidad y más alta en calidad tan rápidamente como ganan libertad de acción los ciudadanos, sobreviene una modificación progresiva de su teoría política, con el resultado de disminuir su fe en la acción gubernamental, aumentar su tendencia a cuestionar la autoridad gubernamental y llevándolos en casos más numerosos a resistir el poder gubernamental: entrañando, eventualmente, una doctrina establecida de limitación". *(The Man Versus the State*, p. 168).

La Ley Moral

"Por el incremento de la población el estado de existencia que denominamos social se ha vuelto necesario. Los hombres, viviendo en este estado, sufren bajo numerosos males. Por hipótesis se sigue que sus caracteres no están completamente adaptados a tal estado.

¿En qué sentido no están adaptados? ¿Cuál es la calificación especial que el estado social requiere?

Requiere que cada individuo tenga sólo deseos tales que puedan ser completamente satisfechos sin afectar la capacidad de otros individuos de obtener igual satisfacción. Si los deseos de cada uno no están así limitados;

entonces, o todos deben tener ciertos deseos insatisfechos, o algunos deben obtener gratificación para los mismos a expensas de otros. Ambas alternativas, necesitando dolor, implican no adaptación.

¿Pero, por qué no está hecho el hombre adaptado al estado social?

Simplemente porque aún retiene parcialmente las características que lo adaptaban a un estado antecedente. Los sentidos en los cuales no está adecuado a la sociedad son los sentidos en los que está adecuado para su vida depredadora original. Sus circunstancias primitivas requerían que sacrificase el bienestar de otros seres al suyo; sus circunstancias presentes requieren que no lo haga y en la medida que aún se le adhiere su viejo atributo, en esa medida está inadecuado para el estado social. […]

En lo concerniente a la posición presente de la raza humana, debemos por lo tanto decir que el hombre necesitaba una constitución moral para adecuarlo a su estado original; que necesita otra para adecuarlo a su presente estado; y que ha estado, está y continuará estando por largo tiempo, en un proceso de adaptación. Por el término civilización queremos significar la adaptación que ya ha tenido lugar. Los cambios que constituyen el progreso son los pasos sucesivos de la transición. Y la creencia en la perfectibilidad humana meramente consiste en la percepción de que, en virtud de este proceso, el hombre eventualmente se adecuará por completo a su modo de vida". *(Social Statics,* pp. 62-63).

"Ya sea que razonemos a partir de aquellas condiciones fijas sólo bajo las cuales la Divina Idea —la mayor felicidad—, puede ser realizada, ya sea que obtengamos nuestras inferencias a partir de la constitución del hombre, considerándolo como un cúmulo de facultades, o ya sea que escuchemos los consejos de una cierta agencia mental que parece tener la función de guiarnos en esta materia, se nos enseña igualmente como la ley de las correctas relaciones sociales que: Todo hombre tiene libertad para hacer todo lo que desee, siempre que no viole la igual libertad de cualquier otro hombre. Aunque algunas limitaciones adicionales de la libertad de acción así afirmada puedan ser necesarias, […] en la justa regulación de una comunidad no puede ser reconocida ninguna limitación adicional de la misma. Tales limitaciones adicionales deben siempre permanecer para la aplicación privada e individual. Debemos por ello adoptar enteramente esta ley de la igual libertad como la ley sobre la cual deberá estar basado un correcto sistema de equidad". *(Social Statics,* p. 103).

La Filosofía de la Utilidad

"No seremos culpables de ese ateísmo práctico que, no viendo otra guía para los asuntos humanos que su propia previsión limitada, se esfuerza por actuar como un dios y decidir qué será bueno para la humanidad y qué malo. Pero, por el contrario, deberemos buscar con una genuina humildad las reglas decretadas para nosotros, deberemos hacer sin vacilaciones, sin especular respecto de las consecuencias, cuanto éstas requieran y deberemos hacer esto en la creencia de que entonces, cuando hay perfecta sinceridad, cuando cada hombre es leal a sí mismo, cuando cada uno se esfuerza en realizar lo que piensa es la más alta rectitud, entonces deberán prosperar todas las cosas". *(Social Statics,* pp. 475-476).

"La filosofía de la utilidad [...] ignora este mundo lleno de datos. Aunque los hombres han sido tan constantemente contrariados en sus intentos de alcanzar, mediante la legislación, cualquier componente de ese complejo todo, 'la mayor felicidad', esta filosofía continúa, no obstante, depositando confianza en el juicio del estadista. No pide guía alguna, no posee ningún principio ecléctico, no busca pista alguna mediante la cual el enredado tejido de la existencia pueda ser desenmarañado y sus leyes descubiertas. Por el contrario, levantando a la vista el gran *desiderátum,* supone que después de una inspección de los fenómenos agregados de la vida nacional, los gobiernos están capacitados para urdir las medidas que resulten 'convenientes'. Considera tan fácil la filosofía de la humanidad, tan simple la constitución del organismo social, tan obvias las causas de la conducta de las gentes, que un examen general puede dar a la 'sabiduría colectiva', el discernimiento necesario para la legislación. Piensa que el intelecto del hombre es competente, primero, para observar con precisión los hechos exhibidos por la naturaleza humana asociada, para formarse estimaciones justas de carácter general e individual de los efectos de las religiones, costumbres, supersticiones, prejuicios, de las tendencias mentales de la era, de las probabilidades de hechos futuros, etc., y entonces, viendo inmediatamente los multiplicados fenómenos de éste siempre agitado, siempre cambiante mar de la vida, para derivar de ellos ese conocimiento de sus principios gobernantes que le permitirán decir si tales y cuales medidas conducirán a 'la mayor felicidad del mayor número' ". *(Social Statics, pp.* 11-12).

El Gobierno y la Civilización

"Es un error suponer que el gobierno deba necesariamente durar para siempre. La institución marca una cierta etapa de la civilización; es natural a una fase particular del desarrollo humano. No es esencial sino incidental. Así como entre algunas tribus sudafricanas[7] encontramos un Estado precedente al gobierno, así podrá haber uno en el cual se habrá extinguido. Ya ha perdido algo de su importancia. Hubo un tiempo en que la historia de un pueblo no era sino la historia de su gobierno. Es distinto ahora. El una vez universal despotismo no era sino una manifestación de la extrema necesidad de limitación. El feudalismo, la servidumbre, la esclavitud —todas instituciones tiránicas— son meramente las más vigorosas clases de mando, brotando de, y necesario para, un mal estado del hombre. El progreso desde éstas es en todos los casos el mismo: menos gobierno. Las formas constitucionales significan esto. La libertad política significa esto. La democracia significa esto. Así, a medida que la civilización avanza, decae el gobierno. Para lo malo es esencial, para lo bueno, no. Es el impedimento que la perversidad nacional se pone a sí misma y existe sólo en el mismo grado. Su continuación es prueba de barbarismo aún existente. Lo que una jaula es a la bestia salvaje, la ley es al hombre egoísta. [...] La fuerza de los magistrados es la secuencia del vicio social y el policía no es sino el complemento del criminal. Por eso es que llamamos al gobierno 'un mal necesario' ". *(Social Statics,* pp. 13-14).

"No sólo existe el poder de los magistrados debido al mal, sino que existe mediante el mal. La violencia es empleada para mantenerlo y toda violencia entraña criminalidad. Soldados, policías y carceleros, espadas, bastones y grilletes, son instrumentos para infligir dolor, y toda imposición de dolor es equivocada en lo abstracto. El Estado emplea armas malignas para subyugar el mal y es igualmente contaminado por los objetos con los cuales trata y los medios con los que trabaja. La moralidad no puede reconocerlo; pues la moralidad, siendo simplemente una expresión de la ley perfecta, no puede dar apoyo alguno a nada que brote de, y viva mediante, violaciones de esa ley. Por lo cual, la autoridad legislativa no puede ser nunca ética, debe siempre ser meramente convencional.

Por lo tanto, hay una cierta inconsistencia en el intento de determinar la posición, la estructura y la conducta correctas de un gobierno mediante la apelación a primeros principios de rectitud. Pues, como recién se señaló, los actos de una institución que es tanto de naturaleza como de origen imperfectos no pueden hacerse conforme con la ley perfecta. Todo lo que podemos hacer es

[7] "Bushmen". N. del T.

determinar, primero, en qué actitud hacia la comunidad debe estar una legislatura para evitar ser mediante su pura existencia un mal encarnado; segundo, de qué manera debe estar constituida, de manera de exhibir la menor incongruencia con la ley moral, y tercero, a qué esfera deben estar limitadas sus acciones para evitar que multiplique aquellas violaciones de la equidad para cuya prevención es establecida". *(Social Statics,* pp. 207-208).

"[...] luego de ser lo que deberíamos ser, la cosa más deseable es que nos convirtiésemos lo más rápido posible en lo que deberíamos ser. Estamos pasando por el proceso de adaptación. Tenemos que perder las características que nos adecuaban a nuestro estado original y adquirir aquellas que nos adecuarán a nuestro estado presente [...] Nadie puede necesitar que se le recuerde que la demanda y la oferta es la ley de la vida así como la ley del comercio —que la fuerza se mostrará sólo allí donde es requerida— que una capacidad no desarrollada puede serlo sólo bajo la severa disciplina de la necesidad". *(Social Statics,* p. 281).

"[...] es claro que el hombre puede adaptarse al estado social, sólo a través de ser retenido en el estado social. Esto concedido, se sigue que como el hombre ha sido, y es aún, deficiente en aquellos sentimientos que, dictando la conducta justa, previenen el perpetuo antagonismo de los individuos y su consecuente desunión, alguna agencia artificial es requerida, mediante la cual su unión puede ser mantenida. Sólo a través del proceso de adaptación mismo puede ser producido ese carácter que hace espontáneo el equilibrio social. Y, por ende, mientras este proceso está ocurriendo, una instrumentalidad debe ser empleada, primero para atar a los hombres a un estado asociado y, segundo, para frenar toda conducta que ponga en peligro la existencia de ese estado. Una instrumentalidad tal la tenemos en un gobierno". *(Social Síatics, p.* 282).

"[...] siendo la libertad [...] el gran prerrequisito para el cumplimiento de la ley moral, se sigue que si se desea asistir a un hombre en el cumplimiento de la ley moral, la primera cosa es asegurarle esta libertad esencial. [...] De todas las instituciones, por lo tanto, que el hombre establece como suplementarias a su naturaleza, la principal debe tener como oficio el garantizarle su libertad. Pero la libertad que puede ser garantizada a cada uno está limitada por la igual libertad a ser garantizada a todos los otros. [...] Por lo tanto debemos deducir que es la función de esta institución principal que llamamos gobierno, sostener la ley de igual libertad". *(Social Statics,* pp. 252-253).

"Por un lado el gobierno nos salva parcialmente (sólo parcialmente, nótese) de aquellos asaltos, robos, asesinatos, fraudes y daños afines, a los cuales, si no hubiese tal institución, la inmoralidad existente de los hombres nos expondría. [...] Por el otro lado el gobierno mismo trasgrede las libertades de los hombres a través del monopolio de la tierra, a través de la usurpación del poder, a través de restricciones al comercio, a través de la esclavitud y muerte

de miles de soldados, a través de la ruina de cientos a quienes debería proteger, a través del favoritismo a credos y clases, a través de las funciones civiles que hace imperativas, a través de pequeñas restricciones demasiado numerosas para nombrar, pero por sobre todo a través de una cruel tributación, la cual, afectando a siete octavos como lo hace, al extraer un gran porcentaje de ingresos ya insuficientes para las necesidades elementales, virtualmente destruye, en gran medida, las esferas necesarias para el desarrollo de sus naturalezas. [...] Es muy indudable que el gobierno no puede alterar la cantidad total de injusticia cometida". *(Social Statics,* pp. 266-267).

"Aunque incapaz de alterar la suma total de injusticia a ser soportada, puede aún alterar su distribución. Y esto es lo que realmente hace. Mediante su ayuda, los hombres en gran medida igualan el mal que deben soportar, lo distribuyen más uniformemente sobre toda la comunidad y sobre la vida de cada ciudadano. Una entera libertad para ejercitar las facultades, interrumpida por enteras privaciones de la misma, es intercambiada por una libertad en la cual las restriciones son constantes pero parciales. En lugar de aquellas pérdidas de vida, de partes del cuerpo, o de los medios de subsistencia, las cuales, bajo un estado de anarquía, todos son pasibles de sufrir y muchos de hecho sufren, una organización política comete agresiones universales de un tipo comparativamente moderado. Males que antes eran ocasionales, pero aplastantes, son ahora incesantes, pero tolerables". *(Social Statics,* p. 268).

El Contrato Social

"Es sólo teniendo en mente que siendo necesaria para los hombres una teoría de algún tipo abrazarán cualquier absurdo a falta de algo mejor, que podemos entender cómo llegó la doctrina de Rousseau del Contrato Social a ser recibida tan ampliamente. Habiendo recordado este hecho, sin embargo, la creencia en una doctrina tal se hace comprensible. Había aquí hombres combinados conjuntamente bajo gobierno y ley. Parecía claro que el arreglo era en general beneficioso. De aquí la muy natural, aunque errónea, conclusión de que la autoridad estatal era un instituto moral. Y siendo tomada la autoridad estatal por un instituto moral, se hizo necesario dar cuenta de él, defenderlo, reconciliarlo con la justicia y la verdad. Bajo cuyo estímulo se sugirió esta teoría de un contrato originalmente convenido entre individuos, por un lado y la comunidad, o agentes actuando por ella, por el otro, mediante el cual se acordó que se habría de intercambiar fidelidad por protección, y en virtud de cuyo supuesto contrato los gobiernos continúan ejerciendo el poder y demandando obediencia.

Que una explicación así hubiese satisfecho a los no pensantes, no debe

asombrar, pero es muy extraño que hubiese recibido crédito entre hombres educados. Obsérvese la batería de objeciones fatales que se puede lanzar sobre ella.

En primer lugar, el supuesto es puramente injustificado. Antes de someternos al control legislativo sobre la base de un acuerdo que se alega fue alcanzado por nuestros antepasados, deberíamos indudablemente tener alguna prueba de que tal acuerdo fue hecho. Pero no se da prueba alguna. Por el contrario, los hechos, en la medida que podemos determinarlos, más bien implican que bajo las formas sociales más tempranas, ya fuesen salvajes, patriarcales o feudales, la obediencia a la autoridad fue dada incondicionalmente; y que cuando el gobernante daba protección era simplemente porque le provocaba resentimiento el intento de ejercer sobre uno de sus subditos un poder similar al suyo —una conclusión bastante en armonía con lo que sabemos de juramentos de lealtad tomados en tiempos más tardíos—.

Nuevamente, aun suponiendo que el contrato hubiese sido hecho, no hemos avanzado, pues ha sido repetidamente invalidado por la violación de sus términos. No hay pueblo que no se haya rebelado de tiempo en tiempo y no hay gobierno que no haya dejado de dar, en una infinidad de casos, la protección prometida. ¿Cómo, entonces, puede considerarse válido este contrato hipotético cuando, si alguna vez fue hecho, ha sido roto por ambas partes?

Pero, concediendo el acuerdo y concediendo que nada positivo ha ocurrido para viciarlo, se nos debe mostrar aún sobre qué principios se puede afirmar que ese acuerdo, llevado a cabo nadie sabe cuándo, por nadie sabe quién, obliga actualmente a las personas. Las dinastías han cambiado y diferentes formas de gobierno se han ido suplantando a sí mismas desde que la supuesta transacción tuvo lugar; mientras, entre las personas que se supone fueron participantes en ella y sus descendientes actualmente existentes, innumerables generaciones han vivido y muerto. ¡Así es que debemos suponer que este contrato ha sobrevivido una y otra vez las muertes de todas las partes interesadas! Verdaderamente un extraño poder éste que esgrimían nuestros antepasados: ¡poder fijar el comportamiento de sus descendientes por todo el porvenir! ¿Qué pensaría alguien si se le requiriese besar el dedo del pie del Papa porque el padre de su tatarabuelo prometió que él habría de hacerlo?

Sin embargo, nunca hubo tal contrato. Si lo hubiera habido, las constantes violaciones deben haberlo destruido. Y aun si no hubiese sido destruido no podría obligarnos a nosotros, sino sólo a aquellos que lo hicieron". *(Social Statics,* pp. 200-202).

El Orden Espontáneo

"Los hombres no establecieron los ordenamientos políticos deliberadamente, sino que se desarrollaron hacia ellos inconscientemente; no tuvieron probablemente concepción alguna de una condición asociada hasta que se hallaron a sí mismos en ella". *(Social Statics,* p. 253).

"Umversalmente en los días de Macintosh, las cosas eran explicadas sobre la hipótesis de manufactura, en lugar de la de crecimiento, así, como por cierto, lo son en nuestros propios días por la mayoría. [...] Y por supuesto, en armonía con tales ideas, se suponía tácitamente que las sociedades estaban organizadas de tal o cual manera por la directa interposición de la Providencia, o por las regulaciones de los legisladores o por ambas.

No obstante que las sociedades no son armadas artificialmente, es una verdad tan manifiesta que parece asombroso que los hombres lo hubiesen pasado por alto alguna vez. [...] El caso de la división del trabajo es suficiente para probar esto. No ha sido por órdenes de ningún gobernante el que algunos hombres se han vuelto manufactureros mientras otros han permanecido cultivadores de la tierra. [...] Estos son grandes hechos en la estructura de la sociedad inglesa, pero no podemos atribuirlos ni a milagro ni a la legislación. No es por el 'héroe como rey', ni por la 'sabiduría colectiva' que los hombres se han dividido en productores, distribuidores mayoristas y distribuidores al público. Nuestra organización industrial, desde sus trazos principales hasta sus detalles más diminutos, se ha vuelto lo que es, no simplemente producto de la guía legislativa sino, en considerable medida, a pesar de impedimentos que ella ha establecido. Ha surgido bajo la presión de los deseos humanos y las actividades resultantes. Mientras cada ciudadano ha estado persiguiendo su bienestar individual y ni uno ha estado pensando sobre la división del trabajo o sido consciente de su necesidad, la división del trabajo se ha ido torneando, no obstante, cada vez más completa". ("The Social Organism" [1860], pp. 384-385).

"El hecho de que 'las constituciones no son hechas, sino que crecen' es simplemente un fragmento del hecho mucho mayor de que, bajo todos sus aspectos y a través de todas sus ramificaciones, la sociedad es un crecimiento, no una manufactura". ("The Social Organism" [1860], p. 388).

"[...] muy comúnmente se piensa acerca de la humanidad incorporada como si fuese una masa que la cocinera puede moldear como le plazca en forma de pastel o buñuelo o tarta. El comunista nos muestra inconfundiblemente que piensa en el cuerpo político como posible de ser conformado de una u otra forma a voluntad, y la tácita implicancia de muchas Actas del Parlamento es que los hombres agregados, torcidos en esta o aquella forma, permanecerán en la forma que se pretende". *(The Man Versus the State,* p. 117).

"Ya la evolución del lenguaje ha sido rastreada lo suficiente hacia atrás para mostrar que todas sus palabras particulares y todos sus principales rasgos de estructura han tenido una génesis natural, y día tras día la investigación hace más evidente que su génesis ha sido natural desde el comienzo. No solamente ha sido natural desde el comienzo, sino que ha sido también espontánea. Ningún lenguaje es un esquema astutamente diseñado de un gobernante o cuerpo de legisladores. No hubo ningún consejo de salvajes para inventar las partes del idioma y decidir sobre qué principios deberían ser utilizadas. No. Más aún: aconteciendo sin ninguna autoridad ni regulación designada, este proceso natural procedió sin que hombre alguno observase lo que estaba ocurriendo". ("Specialized Administration" [1871], pp. 437-438).

"[...] mi [...] propósito ha sido demostrar cuán maravillosos son los resultados alcanzados indirecta e inintencionadamente por la cooperación de hombres que están separadamente persiguiendo sus fines privados". ("Specialized Administration" [1871], p. 438).

"Es cierto que, *a priori,* uno no hubiera supuesto que mediante sus inconscientes cooperaciones los hombres podrían haber alcanzado tales resultados, como tampoco hubiera supuesto, *a priori,* que a través de su inconsciente cooperación podrían haber evolucionado el Lenguaje. Pero razonando *a posteriori,* lo que es mejor hacer cuando tenemos los hechos frente a nosotros, se vuelve manifiesto que se puede hacer esto, que lo han hecho de maneras muy asombrosas y que tal vez vayan hacerlo de aquí en adelante de maneras aún más sorprendentes". ("Specialized Administration" [1871], p. 478).

El Derecho a Ignorar al Estado

"Si todo hombre tiene derecho a hacer todo lo que desea, mientras no infrinja la igual libertad de cualquier otro hombre, entonces es libre de abandonar la conexión con el Estado, de renunciar a su protección y de negarse a pagar para su mantenimiento. […] Siendo el gobierno simplemente un agente empleado en común por un número de individuos para asegurarles ciertas ventajas, la naturaleza misma de la conexión implica que cada uno de ellos puede decir si habrá de emplear tal agente o no. Si cualquiera de ellos decide ignorar esta confederación de seguridad mutua, nada se puede decir, excepto que él pierde todo derecho a sus buenos oficios y se expone a sí mismo al peligro de maltrato —algo que es perfectamente libre de hacer si gusta—. No puede ser forzado a asociarse políticamente sin una violación de la ley de igual libertad; puede retirarse de tal asociación sin que esto signifique cometer alguna violación; tiene, por lo tanto, un derecho a retirarse". *(Social Statics,* p. 206).

"La practibilidad del principio aquí sentado varía directamente con la

moralidad social. En una comunidad enteramente viciosa su admisión sería productiva de anarquía. En una completamente virtuosa su admisión sería tanto inocua como inevitable. El progreso hacia una condición de salud social, una condición, esto es, en la cual las medidas reparadoras de la legislación no sean ya necesarias, es un progreso hacia una condición en la cual estas medidas reparadoras serán hechas a un lado y la autoridad que las prescriba, desatendida. Los dos cambios son por necesidad coordinados. Aquel sentido moral cuya supremacía hará armoniosa la sociedad e innecesario el gobierno, es el mismo sentido moral que entonces hará que cada hombre afirme su libertad aun al punto de ignorar al Estado; es el mismo sentido moral que, a través de desalentar a la mayoría de ejercer coerción contra la minoría, eventualmente hará imposible el gobierno. Y como lo que son meramente diferentes manifestaciones del mismo sentimiento deben mantener una proporción constante entre sí, la tendencia a repudiar a los gobiernos aumentará sólo al mismo ritmo al que los gobiernos se vuelvan innecesarios.

No se alarme nadie, por lo tanto, ante la promulgación de la doctrina antecedente. Hay muchos cambios a través de los cuales se debe pasar aún antes de que pueda comenzar a ejercer mucha influencia. Probablemente habrá de pasar un largo tiempo antes de que el derecho de ignorar al Estado sea generalmente admitido, aun en la teoría. Pasará aun más tiempo antes de que reciba reconocimiento legislativo. Y aún entonces habrá abundantes frenos sobre su prematuro ejercicio. Una aguda experiencia instruirá suficientemente a aquellos que abandonen demasiado pronto la protección legal". *(Social Statics,* pp. 215-216).

Libertad de Intercambio

"La libertad de intercambiar su propiedad por la propiedad de otros está manifiestamente incluida en la libertad general de un hombre. Al reclamar a ésta como su derecho no transgrede en manera alguna el límite apropiado puesto a su esfera de acción por las iguales esferas de acción de otros. [...]

Posiblemente se dirá que, en casos donde varios hombres desean tratar con el mismo hombre y finalmente se alcanza un arreglo entre él y uno de ellos, el resto está excluido por este evento de cierto campo potencial para la satisfacción de sus deseos, el cual estaba previamente abierto para ellos; y que, en consecuencia, han visto disminuida su libertad de ejercitar sus facultades por el éxito de su competidor. Esta, sin embargo, es una visión distorsionada del asunto. Retornemos por un momento a los primeros principios. ¿Qué es lo que tenemos que hacer? Tenemos que dividir, igualmente entre todos los hombres, la totalidad de aquella libertad que permiten las condiciones de la

existencia social. Obsérvese, entonces, con respecto a las relaciones comerciales, cuánto queda para la porción de cada uno. Evidentemente, cada uno es libre de ofrecer, cada uno es libre de aceptar, cada uno es libre de rehusarse, pues cada uno puede hacer estas cosas en cualquier medida sin impedir que sus vecinos hagan lo mismo en la misma medida y al mismo tiempo. Pero nadie puede hacer más: nadie puede forzar a otro a desprenderse de sus bienes, nadie puede forzar a otro a aceptar un precio especificado; pues nadie puede hacerlo sin asumir más libertad de acción que el hombre a quien trata de esta manera. Si, por lo tanto, cada uno tiene derecho a ofrecer, aceptar y rehusarse, pero a hacer nada más, es claro que, bajo las circunstancias presentadas, el cierre de un acuerdo entre dos de las partes no implica violación alguna de los derechos de los decepcionados, visto que cada uno de éstos continúa tan libre como siempre de ofrecer, aceptar y rehusarse". *(Social Statics,* pp. 146-147).

La Propiedad de la Tierra

"La equidad [...] no permite la propiedad de la tierra. [...] Si [...] el supuesto de que la tierra puede ser tenida en propiedad implica que todo el globo puede volverse el dominio privado de una parte de sus habitantes y si, en consecuencia, el resto de sus habitantes puede entonces ejercitar sus facultades —pueden entonces existir inclusive— sólo por el consentimiento de los terratenientes, es evidente que una exclusiva posesión del suelo necesita una violación de la ley de igual libertad. Pues los hombres que no pueden 'vivir y moverse y tener su sed' sin el permiso de otros, no pueden ser igualmente libres que estos otros". *(Social Statics,* pp. 114-115).

"Una doctrina así es coherente con el más alto estado de civilización; puede ser llevado a cabo sin involucrar una comunidad de bienes y no necesita causar ninguna seria revolución en los ordenamientos existentes. El cambio requerido sería simplemente un cambio de propietarios. Las propiedades individuales se fusionarían en una propiedad en forma de sociedad de acciones por parte del público. En lugar de estar en la posesión de individuos, la tierra seria tenida por el gran cuerpo colectivo: la Sociedad. En lugar de arrendar los acres de un propietario aislado, el granjero los arrendaría a la nación. En lugar de pagar arriendo a un agente de Sir John o a su Gracia, se lo pagaría a un agente o delegado de la comunidad. Los mayordomos serían oficiales públicos en lugar de privados; y el arriendo, la única forma de posesión de la tierra". *(Social Statics,* p. 123).

"Podría argumentarse que la cuestión real es pasada por alto cuando se dice que a través de recolectar cualquier producto natural, el hombre 'ha mezclado su trabajo con él y lo ha unido a algo que es suyo y, de esta manera,

lo ha hecho su propiedad'; pues el punto a ser debatido es si tenía algún derecho de recolectar, o mezclar su trabajo con aquello que, por la hipótesis, pertenecía previamente a la humanidad en su totalidad. El razonamiento utilizado en el capítulo anterior para demostrar que ninguna cantidad de trabajo, dedicada por un individuo a una parte de la superficie de la tierra, puede anular el título de la sociedad a esa parte, podría ser empleado similarmente para demostrar que nadie puede, por el mero acto de apropiarse cualquier animal o fruta salvaje no reclamada, invalidar los derechos de otros hombres a la misma". *(Social Statics,* p. 127).

"Aun si ignoramos aquellas numerosas complicaciones que en el curso de siglo han enredado inextricablemente los títulos de los hombres, consideradas teóricamente, aun si reducimos el caso a su forma teórica más simple, debemos admitir que todo lo que puede ser reclamado para la comunidad es la superficie de la tierra en su estado original sin mejorar. Sobre todo ese valor que se le ha dado a través de desmontes, roturación, cultivo prolongado, cercado, desagües, construcción de caminos, edificios de granjas, etc., que constituyen casi todo su valor, la comunidad no tiene derecho alguno. Este valor ha sido dado sea por trabajo personal o por trabajo-pago o por trabajo ancestral; o si no el valor que se le ha dado de estas maneras ha sido pagado con dinero legítimamente ganado. Todo este valor dado artificialmente pertenece a los propietarios existentes y no puede serles quitado sin un robo gigantesco. Si durante las muchas transacciones que ha producido la propiedad existente de la tierra ha habido mucha violencia y fraude, éstos han sido pequeños comparados con la violencia y el fraude de los que sería culpable la comunidad si tomase posesión, sin pagar por ella, de ese valor artificial que el trabajo de casi dos mil años ha dado a la tierra". *(Principles of Ethics,* pp. 108-109).

"Aún cuando [...] adhiero a la inferencia originalmente deducida de que el agregado de hombres que forman la comunidad es el supremo dueño de la tierra —una inferencia que armoniza con la doctrina legal y sobre la cual se actúa diariamente en la legislación—, una consideración más completa de la cuestión me ha llevado a la conclusión de que la propiedad individual, sujeta a soberanía estatal, debería ser mantenida". *(Principles of Ethics,* p. 460).

Asistencia a los Pobres

"¿Se desea extender e incrementar algún sentimiento demasiado débil? Entonces debe poner a hacer, tan bien como pueda, el trabajo que se requiere. Debe ser mantenido siempre activo, siempre esforzado, siempre incomodado por su incompetencia. Bajo este tratamiento alcanzará, con el lento pasaje de generaciones, la eficiencia y lo que una vez fue una tarea

imposible se tornará la fuente de una excitación saludable, placentera y deseada. Pero déjese a una instrumentalidad estatal entremeterse entre tal facultad y su trabajo y el proceso de adaptación es suspendido de inmediato. El crecimiento cesa y en su lugar comienza la retrogresión. La agencia embriónica ahora invalidada por alguna comisión, algún consejo y plana mayor de oficiales, inmediatamente decae; pues el poder es tan inevitablemente perdido por inactividad como es ganado por actividad. Por ende, la humanidad ya no continúa moldeándose hacia una armonía con los requerimientos naturales del estado social, sino que empieza, en su lugar, a adoptar una forma adecuada a estos requerimientos artificiales. Es detenida, consecuentemente, en su progreso hacia aquella autosuficiencia característica del hombre completo; o, en otras palabras, es impedida de satisfacer las condiciones esenciales para la felicidad completa". *(Social Statics,* pp. 281-282).

"¿[...] qué facultad es aquella cuyo trabajo, las leyes de pobres[8] tan solícitamente emprenden? La simpatía. La facultad misma que sobre todas las demás necesita ser ejercitada. La facultad que distingue al hombre social del salvaje. La facultad que origina la idea de justicia —que hace a los hombres cuidadosos de sus mutuos derechos— que hace posible la sociedad. La facultad, cuyo crecimiento hace de la civilización una historia —sobre cuya creciente fuerza dependen principalmente las mejoras futuras del estado del hombre— y a través de cuya supremacía final la moralidad, libertad y felicidad humanas serán aseguradas. Las leyes de pobres toman parcialmente el lugar de esta facultad. Pero, al hacer esto disminuyen las demandas que se le hacen a los hombres, limitan su ejercicio, frenan su desarrollo y por ello retardan el proceso de adaptación". *(Social Statics,* p. 321).

"Aquella rigurosa necesidad que, cuando se le permite actuar sobre ellos, se torna un afilado acicate para los haraganes y un freno tan fuerte a los desordenados, estos amigos de los pobres desearían abolir por los gemidos que produce aquí y allá. Ciegos al hecho de que, bajo el orden natural de las cosas, la sociedad está constantemente excretando sus insalubres, imbéciles, lentos, vacilantes, infieles miembros, estos hombres irreflexivos pero bien intencionados abogan por una interferencia que no sólo detiene el proceso purificador sino que hasta incrementa la depravación; alienta absolutamente la multiplicación de los temerarios e incompetentes ofreciéndoles una provisión segura y desalienta la multiplicación de los competentes y previsores, al aumentar la dificultad anticipada de mantener una familia". *(Social Statics,* pp. 323-324).

[8] "Poor Laws". N. del T.

Democracia y Libertad

"Cuando hayamos hecho nuestra Constitución puramente democrática, piensa para sí el diligente reformista, habremos puesto al gobierno en armonía con la justicia absoluta. Tal fe, aunque tal vez necesaria para la era, es muy errónea. Mediante proceso alguno puede hacerse equitativa la coerción. La forma más libre de gobierno es solamente la forma menos objetable. El gobierno de los muchos por los pocos lo llamamos tiranía; el gobierno de los pocos por los muchos es tiranía también, sólo que de una clase menos intensa. 'Harán lo que nosotros queramos y no lo que ustedes quieran', es en cualquier caso la declaración y si los cien se la hacen a los noventa y nueve, en lugar de los noventa y nueve a los cien, es solamente una fracción menos inmoral. De las dos partes, cualquiera que realiza esa declaración necesariamente rompe la ley de igual libertad, siendo la única diferencia que por una de ellas es violada para noventa y nueve personas, mientras que por la otra es violada para cien. Y el mérito de la forma democrática de gobierno consiste solamente en esto: que invade los límites del menor número". *(Social Statics,* p. 210).

"Es un hecho tolerablemente bien establecido que los hombres son aún egoístas. Y que seres respondiendo a este epíteto utilizarán el poder depositado en sus manos para su propia ventaja es autoevidente. Directa o indirectamente, de un modo u otro, si no abiertamente entonces en secreto, serán servidos sus fines privados. Concediendo la proposición de que los hombres son egoístas, no podemos evitar el corolario de que aquellos que poseen autoridad la usarán, si les es permitido, para fines egoístas". *(Social Statics,* pp. 217-218).

"Si no fuésemos egoístas, la limitación legislativa sería innecesaria. Evidentemente, entonces, la existencia misma de una autoridad estatal prueba que los gobernantes irresponsables sacrificarán el bien público a su beneficio personal; no obstante todas las promesas solemnes, declaraciones aparentemente plausibles y frenos y salvaguardias cuidadosamente organizados". *(Social Statics,* p. 220).

"[...] estos numerosos actos restrictivos no son defendibles sobre la base de que proceden de un cuerpo electo popularmente, pues la autoridad de un cuerpo popularmente electo no debe ser considerada como una autoridad ilimitada, así como tampoco debe serlo la autoridad de un monarca. Así como el verdadero Liberalismo en el pasado disputó el supuesto de la autoridad ilimitada del monarca, el verdadero Liberalismo en el presente disputará el supuesto de la ilimitada autoridad parlamentaria". *(The Man Versus the State,* p. 26).

"[...] enfatizo la respuesta de que la libertad de la cual disfruta un ciudadano debe ser medida, no por la naturaleza de la maquinaria gubernamental bajo la cual vive, ya sea representativa u otra, sino por la relativa

escasez de restricciones que le impone; aunque él haya participado en la modelación de esa maquinaria y sus acciones, no son del tipo apropiado al Liberalismo si aumentan tales restricciones más allá de aquellas que son necesarias para impedirle agredir a su prójimo directa o indirectamente, esto es, para mantener las libertades de sus conciudadanos contra invasiones de las mismas: restricciones que deben, por lo tanto, ser distinguidas como negativamente coercitivas, no positivamente coercitivas". *(The Man Versus the State,* p, 27).

"[...] la adquisición de los así llamados derechos políticos no es de manera alguna equivalente a la adquisición de derechos propiamente dichos. Una no es sino una instrumentalidad para la obtención y mantenimiento de la otra, y puede o no ser utilizada para alcanzar esos fines. La pregunta esencial es: ¿Cómo habrán de ser preservados los derechos propiamente dichos, defendidos contra agresores, extranjeros y nacionales? Este o aquel sistema de gobierno no es sino un sistema de herramientas. El gobierno por representación es uno de estos sistemas de herramientas; y la elección de representantes mediante los votos de todos los ciudadanos, es una de las varias maneras en que puede ser formado un gobierno representativo. Por ende, siendo la votación simplemente un método de crear una herramienta para la preservación de los derechos, la pregunta es si la posesión universal de votos conduce a la creación de la mejor herramienta para la preservación de los derechos. Hemos visto anteriormente que no procura efectivamente este fin y veremos más adelante que bajo las condiciones existentes no es probable que pueda procurarlo". *(Principles of Ethics,* pp. 198-199).

El Gobierno Representativo

"El gobierno representativo [...] no puede ser calificado como un éxito, en lo que a la elección de hombres concierne. Aquellos que pone en el poder no son ni los más adecuados en lo que respecta a sus intereses, ni a su cultura, ni a su sabiduría. Y como consecuencia, en parte de esto y en parte de su naturaleza compleja y engorrosa, el gobierno representativo es cualquier cosa menos eficiente para propósitos administrativos". *(Representative Government - What is it Good For?* [1857], p. 363).

"La incapacidad de reconocer el mayor mérito ya la hemos visto ilustrada en nuestras elecciones parlamentarias. Y si los pocos miles que forman un grupo de electores no pueden elegir de entre ellos al hombre más sabio, menos aún pueden hacerlo los millones que forman una nación. Tan rápidamente como se vuelve populosa, compleja y pacífica una sociedad, tan

rápidamente se hace imposible la supremacía política de los mejores". *(Representative Government - What is it Good For?* [1857], p. 369).

"Mientras [...] el menor promedio de inteligencia que necesariamente caracteriza al gobierno representativo lo hace inadecuado para llevar a cabo la compleja tarea de regular toda la vida nacional, no lo hace inadecuado para llevar a cabo las obligaciones comparativamente simples de protector. [...] Más aún, la complejidad, incongruencia de partes y pesadez general que privan al gobierno representativo de aquella actividad y decisión requerida para supervisar paternalmente los asuntos de treinta millones de ciudadanos, no lo privan de la habilidad de establecer y mantener las regulaciones mediante las cuales se impide a estos ciudadanos trasgredir las áreas de los demás. Pues los principios de equidad son permanentes a la vez que simples y, una vez que han sido formulados legalmente en sus rasgos principales, todo lo que recae sobre un gobierno es desarrollarlos más perfectamente y mejorar las herramientas para hacerlos cumplir: una empresa para la cual la lenta y complicada acción de un gobierno representativo no lo hace inadecuado". *(Representative Government - What is it Good For?* [1857], pp. 378-379).

Intervencionismo Gubernamental

"La simpatía que, una generación atrás, estaba tomando la forma de justicia, está retrocediendo a la forma de generosidad y la generosidad es ejercida a través de infligir injusticia. Diariamente la legislación muestra poca ansiedad porque cada uno tenga aquello que le pertenece, pero mucha ansiedad de que tenga aquello que pertenece a otro. Pues mientras ninguna energía es gastada en reformar nuestra administración judicial, de manera tal que todos puedan obtener y disfrutar todo lo que han ganado, gran energía es mostrada en proveer, para él y otros, beneficios que no han ganado. ¡Junto con aquel miserable *laissez-faire* que observa tranquilamente mientras los hombres se arruinan tratando de hacer cumplir por ley sus reclamos equitativos, va una actividad que les provee, a costa de otros hombres, lectura gratuita de novelas!". *(Principles of Ethics,* p. 60).

"[...] toda vez que el Estado comienza a exceder su oficio de protector, comienza a perder poder protector. Ni un simple servicio suplementario puede intentar sin producir disenso y en proporción a la cantidad de disenso así producido por él, el Estado frustra el fin para el cual fue establecido". *(Social Statics,* p. 278).

"Déjese que las personas crean en la omnipotencia del gobierno y es bastante seguro que comenzarán revoluciones para lograr imposibilidades". *(Social Statics,* p. 290).

[Para los que desean la intromisión del Estado] "No se puede confiar en nada más que una agencia creada por el Parlamento. ¡Sólo cuando ésta infinitamente compleja humanidad nuestra haya sido puesta bajo sus ingeniosas regulaciones y se le haya provisto lo necesario mediante su suprema inteligencia, se convertirá el mundo en lo que debería ser! Tal es, en esencia, el pasmoso credo de estos reparadores de la creación". *(Social Statics,* p. 294).

"[...] nosotros tomaríamos la posición de que ningún ser humano, por más sabio y bueno, está capacitado para ser el gobernante único sobre las actividades de una complicada sociedad y que, con las mejores intenciones, es muy probable que un déspota benevolente produzca muy terribles daños que de otra manera hubieran sido imposibles". *(Representative Government - What is it Good For?* [1857], p. 370).

"Una cosa es asegurar a cada hombre el poder no obstaculizado de buscar su propio bien, y otra muy diferente buscar el bien por él. Para hacer lo primero eficientemente, el Estado debe meramente observar mientras sus ciudadanos actúan, prohibir injusticias, intervenir judicialmente cuando se le requiere y hacer cumplir las restituciones por daños. Para hacer lo último eficientemente, debe volverse un trabajador omnipresente —debe saber las necesidades de cada hombre mejor que él mismo—; debe, brevemente, poseer poder e inteligencia sobrehumanos. Por lo tanto, aún si el Estado hubiera tenido éxito en su esfera apropiada, no existiría justificación suficiente para extender esa esfera; pero viendo cuán mal ha llevado a cabo esos simples oficios que no podemos evitar consignarle, es ciertamente pequeña la probabilidad de que llevará a cabo exitosamente oficios de una naturaleza más complicada". *(Over-Legislation* [1853], pp. 272-273).

"[...] el supuesto tácito es que el gobierno debería intervenir tan pronto cualquier cosa no está yendo bien. ¡Ciertamente usted no desearía que esta miseria continúe!, exclama alguien no si uno insinúa una objeción a mucho de lo que ahora es dicho y hecho. Obsérvese lo que implica esta exclamación. Da por sentado, primero, que todo sufrimiento debería ser evitado, lo que no es cierto: gran parte del sufrimiento es curativo y prevención del mismo es prevención de un remedio. En segundo lugar, da por sentado que todo mal puede ser removido, siendo la verdad que, con los defectos existentes de la naturaleza humana, muchos males sólo pueden ser cambiados de un lugar o forma a otro lugar o forma, frecuentemente incrementándolos por el cambio. La exclamación también implica la creencia sin vacilaciones […] de que los males de todo tipo deberían ser abordados por el Estado. No surge la pregunta de si hay en operación otras agencias capaces de arreglárselas con los males y si los males bajo consideración no podrían estar entre aquellos que serían mejor resueltos por estas otras agencias. Y, obviamente, cuanto más numerosas se hacen las intervenciones gubernamentales, más confirmado se hace este

hábito de pensamiento y más vociferantes y perpetuas se vuelven las demandas de intervención". *(The Man Versus the State,* pp. 46-47).

[Los que abogan por mucho gobierno] "[...] parecen haber leído al revés la parábola de los talentos. No le consignan tareas adicionales al agente de probada eficiencia, sino al agente negligente y desatinado. La empresa privada ha hecho mucho y lo ha hecho bien. La empresa privada ha desmontado, desaguado y fertilizado el campo y construido las ciudades; ha excavado minas, tendido caminos, cavado canales y construido ferrocarriles; ha inventado y llevado a la perfección arados, telares, máquinas de vapor, imprentas e innumerables máquinas; ha construido nuestros barcos, nuestras vastas fábricas, nuestros muelles; ha establecido bancos, sociedades de seguros y la prensa diaria; ha cubierto el mar con líneas de barcos de vapor y la tierra con telégrafos eléctricos. La empresa privada ha llevado a la agricultura, manufacturas y comercio a su actual altura y está ahora desarrollándolas con creciente rapidez. Por lo tanto, no se confíe en la empresa privada. Por el otro lado, el Estado lleva a cabo su función judicial de tal manera que arruina a muchos, engaña a otros y espanta a aquellos que más necesitan socorro; sus defensas nacionales son administradas en forma tan extravagante y aun así ineficiente que provoca quejas, debates o ridículo frecuentemente; y como mayordomo de la nación obtiene de algunas de nuestras vastas propiedades un ingreso negativo. Por lo tanto, confíese en el Estado. Despréciese al sirviente bueno y fiel y promuévase al improductivo de un talento a diez". *(Over-Legislation* [1853], pp. 271-272).

"Si, en lugar de estar casi enteramente ocupado con otras cosas, el Parlamento estuviese ocupado casi enteramente con las administraciones para la protección externa y la protección interna, nadie se atreverá a negar que éstas serían más eficientes que ahora; y nadie se atreverá a afirmar que, si las discusiones en la plataforma y en la prensa fuesen casi enteramente sobre estas administraciones en lugar de ser casi enteramente sobre otras cosas, el público no toleraría tal ineficiencia en ellas como lo hace ahora". *(Principles of Ethics, p.* 254).

"Maravillosamente construido como lo está —mutuamente dependientes como lo son sus miembros para la satisfacción de sus deseos— afectado como cada unidad de él lo está por las demás, no sólo en cuanto a su seguridad y prosperidad, pero en su salud, su humor, su cultura, el organismo social no puede ser abordado en ninguna parte individual sin que todas las otras partes se vean influidas por situaciones que no pueden ser previstas. [...] Al eliminar el impuesto a los ladrillos, se descubre que su existencia había aumentado los peligros de la minería, al impedir que los pozos fuesen revestidos y que se hiciesen túneles en las obras. Mediante el impuesto al jabón, se ha conseguido, se descubre, alentar mucho el uso de polvos cáusticos para el lavado, habién-

dose así, involuntariamente, dado lugar a una inmensa destrucción de ropas. En cada caso se percibe, tras cuidadoso estudio, que además de actuar sobre aquello que se buscaba, se ha actuado sobre muchas otras cosas y cada una de éstas a su vez sobre muchas otras y así se ha propagado una multitud de cambios en todas las direcciones. No debemos sentir sorpresa alguna, entonces, de que en sus esfuerzos para curar males específicos, los legisladores han continuamente causado males colaterales que nunca buscaron. Ni el hombre más sabio de Carlyle, ni consejo alguno de tales hombres, podría evitar causarlos. Aunque su producción es ciertamente explicable luego de que ha ocurrido, no es nunca anticipada". *(Over-Legislation* [1853], pp. 281-282).

"Es cierto que el comercio tiene sus deshonestidades, la especulación sus desatinos. Estos son males inevitablemente ocasionados por las imperfecciones existentes de la humanidad. Es igualmente cierto, sin embargo, que estas imperfecciones humanas son compartidas por los funcionarios del Estado y que no siendo frenadas en ellos por la misma severa disciplina, crecen hasta causar resultados mucho peores. [...] ¿Cuál será la comunidad más saludable? ¿Aquella en la cual los agentes que llevan a cabo mal sus funciones, inmediatamente sufren por el retiro del patrocinio público, o aquélla en la cual se puede hacer sufrir a tales agentes sólo a través de un aparato de reuniones, peticiones, urnas electorales, divisiones parlamentarias, consejos de gabinete y papeleo? ¿No es una esperanza absurdamente utópica que los hombres se comportarán mejor cuando la corrección está alejada y es incierta que cuando está a mano y es inevitable? Y sin embargo, ésta es la esperanza de que la mayor parte de los proyectistas políticos abrigan inconscientemente. Escúchense sus planes y se encuentra que justamente lo que proponen que se haga, supuestamente lo harán los agentes designados. Que los funcionarios son dignos de confianza es su primer postulado. Indudablemente, si se pudiesen asegurar buenos oficiales, se podría decir mucho en favor del oficialismo; así como el despotismo tendría sus ventajas si pudiésemos asegurarnos de un buen déspota". *(Over-Legislation* [1853], pp. 294-295).

"[...] concédase que, habiéndose removido todo obstáculo artificial, todavía quedarían muchos *desiderata* sin alcanzar, y para los cuales no se veía cómo podría lograr el esfuerzo espontáneo. Todo esto, decimos, concedámoslo; la propiedad de una acción legislativa puede aún así ser justamente cuestionada.

Pues dicho argumento entraña el injustificable supuesto de que las agencias sociales continuarán funcionando solamente en la manera en que ahora están haciéndolo y no producirán otros resultados que aquellos que parecen probables. Es el hábito de esta escuela de pensadores el hacer de una limitada inteligencia humana la medida de fenómenos que requieren omnisciencia para ser comprendidos. Aquello que no ve cómo puede ser alcanza-

do, no cree que vaya a tener lugar. Aunque la sociedad ha estado creciendo, generación tras generación, hacia desarrollos que nadie previo, aún así no existe creencia práctica alguna en desarrollos imprevistos en el futuro. [...] Mientras los más inesperados cambios ocurren diariamente de las más extrañas maneras, la legislación supone diariamente que las cosas irán justamente como la previsión humana cree que irán. Aunque mediante la trillada exclamación, '¡Qué habrían dicho nuestros antepasados!' hay un frecuente reconocimiento del hecho que maravillosos resultados han sido alcanzados de manera imprevista, aun así no parece haber creencia alguna de que esto ocurrirá nuevamente. ¿No sería sabio admitir tal probabilidad en nuestra política? [...].

Esta fuerte fe en las agencias del Estado es, sin embargo, acompañada por una fe tan débil en las agencias naturales [...], que, a pesar de la experiencia pasada, será considerado absurdo por muchos el descansar en la convicción de que las necesidades sociales existentes serán satisfechas espontáneamente, aunque no podemos decir cómo lo serán. Aun así, ilustraciones referentes al caso están ahora aconteciendo frente a sus ojos". *(Over-Legislation* [1853], pp. 302-304).

"¿Dónde está, entonces, el justificativo para las extensiones de la acción legislativa constantemente propuestas? Si, como hemos visto en una gran clase de casos, las medidas de gobierno no remedian los males a los cuales apuntan; si, en otra gran clase, hacen peores estos males en lugar de remediarlos; y si, en una tercera gran clase, mientras curan algunos males provocan otros, frecuentemente peores; si, como viéramos, la acción pública es continuamente superada en eficiencia por la acción privada; y si, como recién se demostrara, la acción privada está obligada a compensar los defectos de la acción pública, aún en cumplir las funciones vitales del Estado; ¿qué razón hay para desear más administraciones públicas? Los abogados de las mismas pueden reclamar crédito por filantropía, pero no por sabiduría, a menos que la sabiduría se muestre no teniendo en cuenta la experiencia". *(Over-Legislaüon* [1853], p. 301).

"La verdad que afirma que la experiencia enseña tiene sus límites. Las experiencias que enseñan deben ser aquellas que puedan ser apreciadas, y las que excedan cierto grado de complejidad se tornan inapreciables para la mayoría. Así acontece con gran parte de los fenómenos sociales. Si recordamos que durante estos dos mil años, y más aún, la humanidad ha ido estableciendo regulaciones para el comercio, las cuales han estado todo el tiempo estrangulando algunas áreas y matando a otras con su amabilidad y que, aunque las pruebas de esto han estado constantemente ante sus ojos, los hombres sólo ahora han descubierto que han estado haciendo daño uniformemente; si recordamos que aún ahora sólo una pequeña porción de ellos ven esto, aprenderemos que experiencias perpetuamente repetidas y constante-

mente acumuladas no lograrán enseñar hasta que existan las condiciones mentales requeridas para su asimilación. Más aún, cuando son asimiladas, lo son muy imperfectamente. La verdad que enseñan sólo entendida a medias, aún por aquellos que se supone la entienden mejor". *(Over-Legislation* [1853], pp. 326-327).

"Si, entonces, en las relaciones comparativamente simples del comercio, las enseñanzas de la experiencia permanecen inadvertidas durante tantos períodos y son tan imperfectamente aprehendidas cuando son percibidas, casi no se puede esperar que donde todos los fenómenos sociales —morales, intelectuales y físicos— están involucrados, vaya a ocurrir ninguna debida apreciación de las verdades exhibidas. Los hechos no pueden aún ser reconocidos como tales. Así como el alquimista atribuía sus sucesivas frustraciones a alguna desproporción en los ingredientes, alguna impureza, o alguna temperatura excesiva y nunca a la inutilidad de su proceso o a la imposibilidad de su meta, así cada fracaso de las regulaciones del Estado el adorador de la ley lo justifica como causado por este insignificante descuido, o aquel pequeño error: descuidos y errores que, nos asegura, serán evitados en el futuro. Evadiendo los hechos como lo hace de esta manera, andanada tras andanada de los mismos no producen efecto". *(Over-Legislation* [1853], pp. 328-329).

Sindicatos

" 'Sea uno de nosotros o interrumpiremos sus medios de vida', es la amenaza usual de cada sindicato a los que están fuera pero en el mismo ramo. Mientras sus miembros insisten en su libertad de combinarse y fijar los salarios a los cuales trabajarán (como pueden hacerlo perfectamente), la libertad de aquellos que están en desacuerdo con ellos no es sólo negada sino que su afirmación es tratada como un crimen. Los individuos que mantienen sus derechos a hacer sus propios contratos son vilipendiados como 'tramposos'[9] y 'traidores' y se encuentran con una violencia que sería inmisericorde si no hubiese penalidades legales ni policía. Juntamente con este pisoteo de las libertades de hombres de su propia clase, va un dictado perentorio a la clase empleadora: no sólo deberán ajustarse a términos prescriptos y ordenamientos laborales sino que nadie salvo aquellos pertenecientes a su cuerpo serán empleados —más aún, en algunos casos, habrá una huelga si el empleador lleva a cabo transacciones con cuerpos comerciales que dan trabajo a hombres no agremiados—. Aquí, entonces, nos es mostrado variadamente por los

[9] "Blacklegs". N. del T.

sindicatos, o al menos por los sindicatos más nuevos, una determinación a imponer sus regulaciones sin consideración de los derechos de aquellos que habrán de sufrir la coerción. Tan completa es la inversión de ideas y sentimientos que el sostenimiento de estos derechos es considerado vicioso y su violación virtuosa". *(From Freedom to Bondage* [1891], pp. 512-513).

Proteccionismo

"Es, indudablemente, maravilloso cuán fácil nos dejamos engañar por palabras y frases que sugieren un aspecto de los hechos mientras dejan el aspecto opuesto sin sugerir. Una buena ilustración de esto [...] se puede ver en el uso de las palabras 'protección' y 'proteccionista' por parte de los antagonistas del libre comercio y en la tácita admisión de su propiedad por los librecambistas. Mientras una de las partes habitualmente no ha hecho caso de la verdad de que ésta así llamada protección siempre involucra agresión y que el nombre agresor debería ser substituido por el nombre proteccionista, la otra parte ha omitido habitualmente enfatizarla. Pues nada puede ser más indudable que si para mantener la ganancia de A, se le prohibe a B comprarle a C, o se le multa en la medida de una tarifa si le compra a C, entonces B es agredido para que A sea 'protegido'. Más aún, 'agresionistas' es un título doblemente más aplicable a los anti-librecambistas que el eufemístico título de 'proteccionistas', dado que, para que un productor pueda ganar, diez consumidores son esquilados". *(The Man Versus the State,* pp. 114-115).

Gobierno y Moneda

"Mientras en Inglaterra la actividad bancaria ha sido perpetuamente controlada, privilegiando al Banco de Inglaterra, ora limitando las sociedades bancarias, ora prohibiendo los bancos de emisión dentro de un círculo especificado y ora restringiendo las cantidades emitidas [...], ha existido en Escocia por casi dos siglos un sistema sin control alguno, un completo libre cambio en moneda. Y, ¿cuáles han sido los resultados comparativos? Escocia ha tenido la ventaja, tanto en seguridad como en economía". *(Social Statics,* pp. 398-399).

"Si ocurren males cuando el Estado toma para sí el regular la moneda, también ocurren males cuando se vuelve banquero. [...] cuando, como en la práctica, hace sus billetes, o, más bien, aquellos de su delegado, de curso forzoso, tanto viola la ley de igual libertad como también abre la puerta a abusos que eran de otra manera imposibles. [...] El papel continúa siendo emitido sin límite y entonces viene la depreciación, depreciación que es

virtualmente una tributación adicional, impuesta sin el consentimiento popular, una tributación que, si directamente impuesta, haría que los hombres se diesen cuenta de la extravagancia de su gasto nacional y condenaran la guerra que lo hace necesario". *(Social Statics,* pp. 399-400).

"Que el sistema monetario existente —un sistema de hecho en funcionamiento, aparentemente mantenido activo por el Estado— se vería beneficiado por el retiro del control del Estado es una creencia que los más fuertes argumentos no lograrán inculcar en la mayoría de los casos. [...] Tanto más nos influye un hecho realizado que uno imaginado, que si el horneado y venta de pan hubiese hasta hoy sido llevado a cabo por agentes de gobierno, probablemente apenas se concebiría como posible y mucho menos como ventajosa, la provisión de pan por la empresa privada. El librecambista filosófico, sin embargo, recordando este efecto del hábito sobre las convicciones, recordando cuán innumerables han sido las instancias en las cuales el control legislativo fue erróneamente considerado necesario [...] deducirá que, en la instancia presente también, el control legislativo es indeseable. Las razones para considerar el comercio de moneda una excepción a la regla general pesarán poco para él, pues recordará que razones similares se han alegado para restringir varias áreas y han sido refutadas por los resultados. Más bien él concluirá que así como, pese a todas las profecías y apariencias que señalaban lo contrario, la entera libertad de cambio ha sido beneficiosa en otros casos, así, a pesar de profecías similares y apariencias adversas, será beneficiosa en este caso". *(Social Statics,* pp. 402-403).

Camino a la Servidumbre

"Véanse, entonces, las muchas causas concurrentes que continuamente amenazan con acelerar la transformación que está ocurriendo ahora. Está esa propagación de la regulación causada por seguir precedentes, que se tornan más determinantes cuanto más lejos se lleva la política. Está esa creciente necesidad de compulsiones y restricciones administrativas que resultan de males y defectos imprevistos de compulsiones y restricciones precedentes. Más aún, cada interferencia estatal adicional fortalece el supuesto tácito de que es deber del Estado atacar todos los males y asegurar todos los beneficios. Un poder en aumento de una creciente organización administrativa es acompañado por un poder en disminución del resto de la sociedad para resistir su crecimiento adicional y su control. La multiplicación de carreras abiertas por la burocracia en desarrollo tienta a los miembros de las clases reguladas por ella a favorecer su extensión para aumentar las probabilidades de puestos seguros y respetables para sus parientes. La gente en general, impulsada a ver los beneficios recibidos a través de agencias públicas como beneficios gratui-

tos, ve sus esperanzas continuamente estimuladas por las perspectivas de más beneficios. Una educación en propagación provocando la difusión de errores placenteros en lugar de severas verdades, vuelve tales esperanzas tanto más fuertes como más generalizadas. Peor aún, tales esperanzas son alentadas por parte de candidatos a la elección pública, para aumentar sus probabilidades de éxito, e importantes estadistas, en persecución de fines partidarios, compiten por el favor popular favoreciéndolas. Recibiendo repetidas justificaciones de leyes que armonizan con sus doctrinas, los entusiastas políticos y filántropos ignorantes llevan adelante sus agitaciones con creciente confianza y éxito. El periodismo, siempre sensible a la opinión popular, la fortalece diariamente al darle una voz, mientras la opinión contraria, más y más desalentada, encuentra poca expresión.

De esta manera, influencias de varios tipos conspiran para aumentar la acción corporativa y disminuir la acción individual. Y el cambio está siendo en todos lados ayudado por los proyectistas, cada uno de los cuales piensa sólo en su plan favorito y para nada en la reorganización general que su plan, unido con otros del tipo, está produciendo. Se dice que la Revolución Francesa se devoró a sus propios hijos. Aquí, una catástrofe análoga no parece improbable. Los numerosos cambios socialistas hechos mediante Actas del Parlamento, unidos a numerosos otros que están por ser hechos en la actualidad, se verán pronto fusionados en un socialismo estatal —tratados en la vasta ola que han provocado poco a poco—". *(The Man Versus the State,* pp. 53-55).

"Es igual con la humanidad incorporada. Habiéndose emancipado mediante largas luchas de la dura disciplina del antiguo régimen y habiendo descubierto que el nuevo régimen, que se ha desarrollado, aunque en forma relativamente fácil, también tiene sus tensiones y dolores, su impaciencia con éstos impulsa el deseo de probar otro sistema: sistema que es, en principio si no en apariencia, el mismo que aquél del cual se escapó con mucho regocijo durante las generaciones pasadas.

Pues tan pronto como es descartado el régimen de contrato es adoptado necesariamente el régimen de *status.* Tan pronto como la cooperación voluntaria es abandonada, debe ser sustituida la cooperación compulsiva. Algún tipo de organización debe tener el trabajo; y si no es aquella que surge mediante el acuerdo bajo la libre competencia, debe ser aquella que es impuesta por la autoridad. [...] Esta es una verdad en la cual no se detiene a pensar el comunista o el socialista. Enojado con el sistema existente bajo el cual cada uno de nosotros cuida de sí mismo, mientras todos nos aseguramos de que cada uno tenga posibilidad de juego limpio, él piensa cuánto mejor sería si todos cuidásemos de cada uno de nosotros y se abstiene de pensar en la maquinaria mediante la cual esto habría de hacerse". ("From Freedom to Bondage" [1891], pp. 498-499). □