

ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 35

INVIERNO

1989

Michael Oakeshott
Educación Política

Emilio Meneses
*Ayuda Económica, Política
Exterior y Política de Defensa
en Chile, 1943-1973*

Pablo Ruiz-Tagle
*La Prioridad del Derecho
sobre el Concepto Moral del
Bien en la Teoría de la
Justicia de John Rawls*

Murray Rothbard
Propiedad e Intercambio

Michael Novak
*Las Virtudes de la Empresa.
Reflexiones sobre la
Comunidad y la Persona*

Donald Stokes
¿Qué Decide las Elecciones?

**V. Rodríguez, R. Zurita,
M. Hopenhayn, C. Miranda,
L. Invernizzi y J. Barceló**
El Sentido de la Utopía

DOCUMENTO

Carlos Verdugo
*Selección de Escritos
Socio-Políticos de Karl Popper*

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

ENSAYO

EL INTERÉS PROPIO Y LA CONSTITUCIÓN*

Richard Epstein**

El presente trabajo se inscribe en el contexto del debate constitucional norteamericano, pero no por eso deja de plantear ideas y principios de amplia validez en el campo de la teoría política.

De las permanentes tensiones entre el interés propio y el ajeno, entre los particulares y la autoridad, y de los distintos poderes del Estado entre sí, el autor rescata varios de los supuestos básicos, no sólo de la Constitución norteamericana sino también de un sistema democrático sólido y estable. Entre ellos, la noción de un gobierno controlado, de un gobierno más bien pequeño y de una institucionalidad abierta a la competencia y a la libertad individual.

I. Interés Propio, Violencia y Competencia

La elección de una Constitución se basa en gran medida en nuestra concepción de la naturaleza humana. La relación entre la naturaleza del hombre y su gobierno fue bien comprendida por los pensadores políticos que influyeron en los autores de nuestra propia Constitución, pero a menudo perdemos de vista este elemento hoy en día. Lo que espero hacer en este breve

*Este ensayo corresponde a la exposición del autor en la sesión plenaria del encuentro sobre "La Idea de la Constitución", organizado en Los Angeles, en enero de 1987, por la Asociación Americana de Escuelas de Derecho. Fue publicado por la misma institución en 1987. 37 *Journal of Legal Education*, 153. Tanto su reproducción como la traducción están debidamente autorizadas.

**Profesor de Derecho en el James Parker Hall de la Universidad de Chicago.

ensayo es revivir una tradición olvidada y mostrar por qué nosotros, como nación, nos hemos extraviado a causa de nuestra pérdida de contacto con ciertos elementos decisivos, fundamentales para la teoría política.

A la pregunta sobre cuál es la tendencia de la naturaleza humana con la que deben enfrentarse las Constituciones, yo doy solamente una respuesta: la respuesta hobbesiana del interés propio. No todos los individuos son impulsados igualmente, pero cuando se trata del uso del poder, aquellos que tienen una dosis excesiva de interés propio serán, probablemente, los más influyentes y los más peligrosos. De allí que el gobierno deba estar diseñado para frenarlos y no para agrandar a benévolos altruistas. Por supuesto, no debemos simplificar excesivamente, porque, ciertamente, aun entre los que tienen mayor interés propio, existen individuos con talentos y dotes naturales diferentes. Por tanto, no debemos esperar que el interés propio se manifieste de igual manera en todos los hombres. *Algunos obtienen* más beneficio de la cooperación y otros de la competencia (o colusión) entre ellos. Pero el interés propio puede expresarse de modos distintos a la competencia. A veces se vale del uso de *la fuerza y la violencia* o del engaño. La política no está ajena a las variaciones que caracterizan la conducta privada. Diría, incluso, que la política saca a la luz los extremos del bien, y del mal. En consecuencia, deberíamos esperar que las coaliciones, la competencia, la confiscación y la violencia sean elementos del proceso político tal como lo son de los asuntos privados. Y es, justamente, este conjunto de conductas y resultados lo que hemos podido observar a través del tiempo.

Desgraciadamente no existe institución que pueda escapar a los estragos del interés propio mal encaminado. El problema está en diseñar un conjunto de instituciones que —con un costo admitido, real y positivo— disminuya excesos peores. En orden a diseñar ese sistema de gobierno, no basta simplemente con condenar el interés propio. Tal condena simplifica demasiado el asunto y no deja nada que pueda ser alabado. Es necesario, pues, distinguir entre las diferentes manifestaciones del interés propio.

Una manera de clarificar el asunto es examinar la correspondencia o la divergencia entre el interés propio y el interés social. La competencia y la violencia dan imágenes muy diferentes. Los tratos comerciales voluntarios tienden a beneficiar a ambas partes y, al incrementar la cantidad de riqueza, tienden también (con algunas excepciones menores, como por ejemplo los monopolios) a producir efectos externos positivos para el público en general. Mientras mayor es la riqueza en el conjunto, mayores son las oportunidades que tienen terceros para comerciar con las partes contratantes. Cuando se observa un conjunto complejo de transacciones, por lo tanto, cualquier pérdida particular de un extraño queda superada por la ganancia potencial del libre comercio en un conjunto de otras transacciones. Como ejemplo, yo

podría desear interceptar un trato voluntario entre A y B con la esperanza de poder vender a A. Pero si estuviera obligado a decidir y debiera suprimir todas las ventas voluntarias en orden a evitar ésta, en particular, mi respuesta sería claramente "no". Estando bloqueadas las opciones estratégicas, no perdería las muchas oportunidades de comprar y vender que me ofrece el sistema de mercado, junto con todos los demás. En términos generales, las pérdidas discretas dentro de un sistema de competencia quedan compensadas por las ganancias sistemáticas de las cuales todos (incluso el perdedor ocasional) se benefician. Lo que yo estaría pidiendo sería una exención especial dentro de las reglas generales. No sería bueno que la obtuviera. La violencia produce efectos sociales muy diferentes a la competencia, porque la ganancia de un individuo es, necesariamente, la pérdida para otro. La violencia no da beneficios mutuos. Además, el efecto terciario de la violencia es la expansión del temor en toda la población. No hay razón para pensar que el nivel general de riqueza o de felicidad permanecerían constantes en la sociedad si periódicamente se toleraran incursiones en la libertad o la propiedad. Se gastarían vastos recursos en el ataque y la defensa, y así el nivel total de riqueza (la torta social) se verá disminuido en el proceso de redistribución coercitiva. Las consecuencias sociales negativas de la violencia aparecen en fuerte contraste con las consecuencias positivas de la competencia.

Luego, hay una explicación funcional de la durabilidad de la distinción básica entre fuerza y persuasión, tanto en la ley constitucional como en la teoría política. De ahí se sigue un modo obvio de pensar una Constitución. Una Constitución debería investir al "soberano" con la tarea de controlar la violencia y de facilitar las transacciones voluntarias.

Nuestro éxito en esta tarea no debería cegarnos a la importancia de este punto.

II. Tres Limitaciones de la Soberanía

Una cosa es especificar cuál conducta es legal y cuál no lo es; otra muy distinta es asegurarse de que las reglas sean observadas en la práctica. Para su cumplimiento nos volvemos al soberano. Pero ¿quién es el soberano? Aquí toda teoría clara de gobierno tiende a derrumbarse en la práctica, como sucede con todos los sistemas cuando uno busca el primer móvil. Es difícil identificar al soberano. No podemos confiar en el mercado, esto es, en las transacciones voluntarias, para que controlen y protejan al mercado. Alguno se saldrá de la fila, se establecerá como soberano y ejercerá un monopolio basado en la fuerza. El riesgo es que el interés propio del soberano lo haga desleal a su deber de proteger el orden legal. Estará en una posición y tendrá que enfrentar

la tentación de extraer todo lo posible de los ciudadanos con el fin de mejorar su propia condición. Por ejemplo, la búsqueda de rentas en política es, simplemente, una afirmación de que el soberano, es decir, aquellos individuos falibles con poder soberano, permitirán al ciudadano algo pequeño en tanto sigan haciéndolos prosperar. El soberano, que era la supuesta solución al problema de la unidad política, se convierte él mismo en el problema y la cuestión del constitucionalismo es justamente ésta: cómo restringir la conducta desviada del soberano, al mismo tiempo que se le permite el poder necesario para mantener la paz y el orden.

Nuestra respuesta a este problema es tener un gobierno limitado. Si nuestra tarea consiste en limitar el poder de los individuos con interés propio, parece claro que una cierta redundancia es buena para la salud del sistema. Algunas barreras pueden doblarse o romperse y la existencia de una protección de apoyo debería, simplemente, mejorar la operatividad del sistema como un todo. La clave parece consistir en asegurar que ni un solo individuo o pequeño grupo pueda obtener o mantener el monopolio legal de la fuerza para sí mismo. Desde luego, cuesta una gran cantidad de dinero e implica una gran capacidad de manejo del Estado el poder abandonar la situación hobbesiana, en la que todos están a la merced del soberano, pero podemos intentarlo. Las siguientes son las tres posibles limitaciones a la soberanía: el federalismo, la separación de los poderes y los derechos individuales protegidos.

a) Federalismo

En primer lugar, deberíamos tratar de mantener la competencia entre los distintos gobiernos como un control frente a la amenaza del monopolio. El sistema federal, conocido por los fundadores gracias a su experiencia colonial, representa una respuesta de fondo al problema del ejercicio del gobierno. Los estados individuales entran en competencia para conseguir residentes, negocios y dólares en impuestos. Esta competencia limitará su capacidad para ejercer las formas ruinosas de expropiación que, de otro modo, se llevarían a cabo, y esto se dará si, al menos, los derechos de entrada y salida entre los Estados están completamente preservados en los documentos de gobierno.

Este modelo competitivo generalmente opera sin una regulación judicial directa sobre el cuerpo legislativo central de los diversos Estados. Pero, por la misma razón, esto sólo funciona si los poderes estatales no pueden ser reemplazados por un vasto poder federal que cubra el mismo campo de asuntos económicos.

La lamentable jurisprudencia en aquellos casos que caen bajo la moderna cláusula de comercio resulta un factor crítico en esta coyuntura, porque muestra que el juez Hughes (en los casos de *The Wagner Act*)¹ y el juez Jackson (en los casos de cuotas de producción agrícola)² tuvieron tan poca comprensión de la relación entre monopolio gubernamental y competencia privada, que dieron al gobierno federal una carta de triunfo sobre las decisiones locales relacionadas con la producción y el empleo. Al hacerlo, debilitaron el poder de los ciudadanos privados e incrementaron las oportunidades para la acción política de los grupos de interés.

El poder para salir de cada Estado, pierde mucha de su efectividad cuando el Congreso puede regular el comportamiento de los mercados privados a una escala nacional. Los grupos que están ligados al Estado A no pueden ya escapar a su restricción cambiándose al Estado B, cuando la solución federalista está siendo socavada por un cartel impuesto a nivel nacional. El federalismo, como contrapeso al soberano monopólico, resulta disminuido por la expansión masiva del poder federal gracias a la cláusula de comercio.³

b) Separación de los Poderes

La segunda restricción en la soberanía es la división del poder a través de las distintas ramas, en cada nivel de gobierno, actuando cada división como un control sobre los poderes de los demás. Este sistema de restricciones se instituyó al interior de la Constitución original y se ha mantenido en gran medida. El elemento más controvertido es el judicial, pero el argumento a favor de la revisión judicial es que si bien los tribunales tienen el poder de jugar con la legislación, carecen (o deberían carecer) de otros poderes: no tienen capacidad para designar ni exigir tributación o imponer reglamentaciones, ni poder para declarar la guerra. De este modo los jueces no poseen un monopolio de la soberanía, ni aun bajo las banderas del activismo judicial.

Las agencias administrativas, que eran parte del plan original de la Constitución, hacen surgir una instancia más polémica. Mi posición es que son totalmente inconstitucionales —no hay un artículo III A— y esto por

¹"National Labor Relations". Board v. Jones & Laughlin Stell Corp. 301 U.S. 1 (1937).

²Wichard v. Filburn, 317 U.S. III (1942).

³Trataré estos problemas con mayor detalle en "El Rango Propio de la Cláusula de Comercio", en el próximo número de *Virginia Law Review*.

buenas razones. El mantener bajos los costos del gobierno no constituye una bendición absoluta cuando existe un riesgo permanente de mal manejo gubernamental. Si se obliga a todos los poderes a canalizarse en tres ramas, se reduce la dimensión total del gobierno federal y se fuerza a quienes detentan el poder a tomar drásticas opciones sobre lo que debe hacerse. La división del poder rígida opera, de este modo, como otra limitación indirecta sobre el tamaño del gobierno y, en consecuencia, sobre su poder total. El moderno Estado regulador es impensable sin agencias administrativas independientes, y es así como debería ser.

c) Derechos Protegidos

La última parte de todo el sistema es la protección directa de los derechos individuales. En parte este principio es necesario porque los derechos de abandonar los Estados (y aun la nación) son simplemente insuficientes para superar todas las formas de abuso gubernamental. La expropiación local en el contexto de uso de terrenos sigue siendo excesiva; la segregación escolar en el Antiguo Sur (y en otras regiones en menor medida) indica que los gobiernos locales ejercen realmente una dosis sustantiva de monopolio del poder, el que puede ser usado inmoralmente contra un determinado grupo de ciudadanos en beneficio de los demás. Si el peligro principal es la incapacidad de las instituciones políticas democráticas para preservar los derechos de las minorías, será justo considerar que el problema de los derechos legales, reforzados frente a gobiernos estatales y federales, es un elemento crítico dentro de nuestro modelo global de gobierno.

En consecuencia, yo apoyo decididamente el poner limitaciones al poder del gobierno en todas las áreas. Pienso, además, que la distinción moderna entre libertades preferidas y derechos ordinarios está completamente errada, no porque las primeras reciban demasiada protección sino porque estos últimos reciben muy poca. No basta con decir que los ricos pueden protegerse gracias a la legislación. No estamos tratando de protegerlos como tales. Se trata de un asunto social. No hay mucho provecho en los conflictos que enfrentan una industria contra otra, ricos contra ricos, pobres contra pobres. Pero cualquiera sea la configuración de estas luchas, el origen de nuestra preocupación son las pérdidas a nivel social, no a nivel privado. La defensa que he intentado de la propiedad privada no es una defensa disfrazada de un privilegio especial.⁴ Yo lucharía por abolir cualquiera legisla-

⁴Richard A. Epstein, *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*. (Cambridge: Mass, 1985).

ción que intentara el acceso a la riqueza para preservar el área de dominio de los pudientes. Como lo demostró hace mucho Adam Smith, la creencia en la propiedad y en los mercados no es una creencia en el mercantilismo, tarifas elevadas y otras barreras para el comercio.

Nuestro propósito básico es mantener al Soberano, ese *Leviathan*, dentro de proporciones manejables. La tarea no es fácil porque una Constitución requiere que uno haga juicios en abstracto, confiando en que se sostendrán acertados en los casos particulares que acontezcan en el futuro. Esto ha resultado ser una dificultad reiterada en relación a todas las garantías fundamentales, pero no es una dificultad sin esperanzas de solución. Vale la pena tolerar la ambigüedad y errores marginales, ya sea en relación a la propiedad o a la libre expresión, si se trata de preservar lo medular. A lo largo del tiempo hemos podido idear principios de libertad de expresión que controlan su posible uso subordinado a la fuerza o al fraude, permitiendo, al mismo tiempo, la mayor tolerancia posible en otras áreas.

Esta misma generalidad es aplicable, en principio, a la protección constitucional del contrato y la propiedad, a pesar del mezquino tratamiento que ha sufrido en manos de la Corte Suprema.

Recordemos las observaciones que hice al inicio de este artículo a propósito del efecto que tienen los contratos ordinarios. Si ellas son correctas, pensaremos que las transacciones comerciales voluntarias acrecientan la riqueza de las partes y generan, sistemáticamente, externalidades positivas. El uso de la violencia tiene el efecto social opuesto. La discusión no se refiere en absoluto a los elementos particulares del caso, como el tipo de contrato privado o a la motivación de la violencia. Tenemos, por tanto, la generalidad requerida, para sostener un principio constitucional. Podemos proteger los contratos, ya sea si operamos con mercados de trabajo o de capital, o bien si tratamos con restricciones a la entrada impuestas por leyes de salario mínimo, restricciones a la entrada que impiden la venta de valores por parte de los bancos o leyes de control de arriendos. En último término, todo esto es inconstitucional. Los detalles de cada "caso" no alteran el análisis general. Sólo indican el modo en el que una legislación básicamente equivocada inflige una pérdida de carácter social, ya sea medida en términos de utilidad o de riqueza. Decisiones tales como las del juicio *Lochner vs New York*⁵ fueron correctas porque la legislación del Estado de Nueva York sobre el máximo de horas de trabajo era típicamente una legislación que fomentaba el interés propio: resultaba de los intentos exitosos de algunos sindicatos para imponer

⁵ 198 U.S. 45 (1905).

cargas desproporcionadas sobre empresas rivales que empleaban modos diferentes de producción, teniendo, en consecuencia, diferentes requerimientos para su fuerza de trabajo.⁶

Los principios de procesos de obligaciones sustantivos, o de ganancias, merecen en realidad un estatuto constitucional, precisamente por su grado de generalidad, poder y permanencia que los hace inmunes a futuros cambios de preferencias o de tecnologías. Si bien es necesario dejar a la legislatura el poder de decisión para declarar la guerra a una nación extranjera, no hay un razón similar para suspender el juicio cuando se trata de decidir si se deben regular los salarios y precios del trabajo y de los bienes.⁷ Puesto que esta cuestión puede ser contestada negativamente en forma definitiva no es necesario dejarla abierta permitiendo que la legislatura pueda equivocarse si sucumbe a las fuertes presiones y campañas promovidas por grupos de interés. Existe una teoría normativa muy consistente que explica por qué la protección de la libertad y de la propiedad es buena en todo tiempo, y es esta teoría la que hace no aconsejable establecer la distinción artificial entre una protección de la libre expresión y la protección de la propiedad, distinción presente ahora en la legislación moderna.

⁶ Los panaderos empleados por *Lochner* trabajaban horas más largas porque preparaban el pan en la tarde y lo sacaban de los hornos por la mañana, durmiendo en el intervalo. Los sindicatos rivales de otras firmas usaban dos turnos de trabajo y no ocupaban a trabajadores que se quedaran a dormir (en los recintos). Es bueno considerar tres características de la legislación. En primer lugar la ley sobre horario máximo, invalidada en el *Caso Lochner*, perturbó el estilo de trabajo de éste, pero no tuvo impacto en sus rivales. En segundo lugar, la legislación de horario máximo era parte de un paquete más grande de legislación "reformista" que regulaba particularmente las condiciones de sueño de los trabajadores, con efectos, obviamente, muy dispares. En tercer lugar, no todos los panaderos fueron protegidos. Las fuerzas que intervinieron en la legislación pudieron formularla, de tal modo que no provocara una oposición legislativa de parte de otras industrias con las cuales los panaderos sindicalizados no estaban en competencia. Para este tema en general, cf Epstein, Richard A., *Toward a Revitalization of the Contract Clause* in U. Chi. L. Rev. 732-34 (1984).

⁷El problema de que pueda tener lugar la reglamentación sólo se da si se compensa a los perdedores. Típicamente, esa compensación no será concedida, porque la regulación es un juego de sumas negativas. Pero la posibilidad de mejorar las condiciones generales de bienestar social son las que distingue, a un nivel constitucional, el uso de las leyes *antitrust* para controlar los monopolios horizontales de las reglas de salario mínimo. Para una consideración más amplia de estos temas, cf. Epstein, *Supra* Nota 4, esp. 274-82.

III. ¿Es Posible el Constitucionalismo?

El programa enunciado es ambicioso. Uno se podría preguntar, en consecuencia, ¿puede todo esto ser realizado por alguna Constitución?, ¿por nuestra Constitución? La respuesta dependerá, en gran medida, de la visión que se tenga del lenguaje, de su capacidad de guiar e informar. Si uno presupone que todas las doctrinas son blandas, intelectualmente abiertas, políticamente adaptables y moralmente discutibles, entonces cualquier esfuerzo para formular una Constitución es vano. Más tarde o más temprano, y seguramente más temprano que tarde, cualquier esfuerzo serio de elaborar una Constitución caerá, necesariamente, por su propio peso. Sin embargo, parece claro que algunas disposiciones presentes en nuestra Constitución, especialmente aquellas relacionadas con la separación de los poderes y las libertades de expresión y de culto, han sobrevivido a la trituración a la cual generaciones de casos las han expuesto, precisamente porque el escepticismo lingüístico no ha dominado nunca los planteamientos judiciales en la interpretación de los textos.

Iré aún más lejos. Pienso que muy pocos de los pasos equivocados que se han dado en nuestra historia constitucional pudieran ser rescatados celebrando la naturaleza abierta del lenguaje constitucional. En el uso ordinario, la manufactura precede a la comercialización, no es parte de ella. En el lenguaje ordinario, no existe una distinción hermética entre un impuesto y una ganancia. En lenguaje ordinario, la creación de los poderes Legislativo y Ejecutivo no autoriza el uso de agencias administrativas. No quisiera minimizar las dificultades interpretativas que surgen bajo la Constitución, incluso cuando se la interpreta teniendo en cuenta su estructura y teoría básicas. Pero las dificultades de interpretación no bastan para explicar el actual malestar al interior de la moderna ley constitucional americana. La enorme y despiadada expansión del poder gubernamental sólo puede ser explicada por el repudio sistemático a los principios básicos del gobierno limitado, principios que informaban la estructura constitucional original. Es una filosofía política distinta la que está en el origen de muchas decisiones que han extendido el alcance del poder federal y estatal sobre asuntos individuales. La Constitución fue diseñada por personas que intentaron encontrar una respuesta lockeana al problema hobbesiano. Ha sido interpretada por tribunales y académicos que demasiado a menudo olvidan que un gobierno de grandes dimensiones constituye, muchas veces, un problema y no una solución. □

ENSAYO

EDUCACIÓN POLÍTICA*

Michael Oakeshott**

Este ensayo, junto con recoger un esfuerzo por deslindar los alcances de una cátedra de Educación Política, plantea en lo básico una forma de entender y explicar la actividad política en su más amplio sentido. Su autor profundiza una línea de análisis que pone en su lugar al empirismo político y que considera a las ideologías como una guía insuficiente y precaria para una percepción cabal de la práctica y el comportamiento político concreto. Sus premisas y conclusiones son especialmente esclarecedoras en momentos en que priman sobre el particular esquemas preconcebidos y abiertamente ideologizados.

Mis predecesores en esta cátedra, Graham Wallas y Harold Laski, fueron hombres sobresalientes; seguirlos constituye una empresa para la cual estoy difícilmente preparado. En el primero de ellos, la experiencia y la reflexión se combinaban alegremente para dar a la política una enseñanza práctica y profunda; un pensador asistémico cuyas ideas eran, sin embargo, mantenidas firmemente unidas producto de una investigación honesta y

*Este trabajo fue originalmente preparado para una clase inaugural del London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres. Traducido del libro *Rationalism in Politics and Other Essays*, London: Methuen & Co. Ltd.. 1981. Publicado por primera vez en 1962. En el original el ensayo se titula "Political Education". Traducido y publicado con la debida autorización.

**Ensayista y profesor de Ciencia Política en el London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres. Otros ensayos de este autor en *Estudios Públicos*: "Qué es ser Conservador", 11 (Invierno 1983); "La Economía Política de la Libertad", 16 (Primavera 1984); "La Voz de la Poesía en la Conversación Universal", 24 (Primavera 1986).

paciente; un hombre que reflexionó sobre la inconsecuencia del comportamiento humano y para quien tanto las razones de la mente como las del corazón eran igualmente familiares. En el segundo, la sobria claridad del intelecto se combinaba con un cálido entusiasmo; al humor de un erudito se unía el temperamento de un reformador. Parece que fue ayer cuando nos maravillaba con la amplitud y exactitud de sus conocimientos, ganándose nuestra simpatía por la osadía de sus defensas y haciéndose querer por su generosidad. En sus diversos modos—modos en los que su sucesor no puede esperar competir— estos dos hombres dejaron una huella en la educación política de Inglaterra. Ambos fueron grandes educadores, abnegados, incansables, y con clara seguridad en lo que debían enseñar. Y quizás parezca un poco ingrato el que hayan sido seguidos por un escéptico, alguien que lo haría mejor si tan sólo supiera cómo. Pero nadie podría desear un testigo más exacto y comprensivo en sus actividades que estos dos hombres. Y el tema que he escogido para tratar hoy es uno que contaría con la aprobación de ambos.

I

La expresión 'educación política' está pasando por momentos difíciles; en la intencionada y solapada corrupción del lenguaje —característica de nuestra época— ha adquirido un significado siniestro. En otros lugares, se asocia con aquel reblandecimiento de la mente, por medio de la fuerza, alarma, o por la hipnosis que produce la interminable repetición de lo que apenas valdría la pena haber dicho una vez, a través del cual poblaciones enteras han sido reducidas a la sumisión. Es, por lo tanto, una empresa que vale la pena reconsiderar, en un momento de calma, que une a dos actividades loables, y al hacerlo así la rescata en parte del abuso de la cual ha sido objeto.

Entiendo la política como la actividad de atender los acuerdos generales de un grupo de personas unidas ya sea por el destino o por la voluntad. En este sentido, las familias, clubes, y sociedades ilustradas tienen sus "políticas". Pero las comunidades en las que prima este tipo de actividad son las que se organizan en grupos cooperativos hereditarios, muchas de ellas de antiguo linaje, todas conscientes de un pasado, un presente y un futuro, a las que llamamos "estados". Para la mayoría, la actividad política es secundaria—vale decir, tienen otras cosas que hacer aparte de preocuparse de este tipo de órdenes. Pero como nosotros hemos llegado a comprenderla, esta actividad es una en la cual todo miembro de un grupo, que no es niño ni lunático, tiene alguna parte y alguna responsabilidad. En un nivel u otro, la entendemos como una actividad universal.

Hablo de esta actividad como "la preocupación por un orden" en vez de "la creación de un orden", ya que en estos grupos cooperativos hereditarios, la actividad nunca se presenta como una página en blanco de infinitas posibilidades. En cualquier generación, incluso en la más revolucionaria, los órdenes existentes para beneficio de la comunidad siempre exceden por mucho a los que son reconocidos como necesarios de atender, y aquellos que están siendo confeccionados para su goce son pocos en comparación con aquellos que son reformados: lo nuevo constituye proporciones insignificantes dentro del todo. Hay personas, por supuesto, que se permiten decir:

'El orden no tiene otro propósito que ser modificado',

pero, para la mayoría de nosotros, la determinación de mejorar nuestra conducta no nos impide reconocer que gran parte de lo que tenemos no es una carga agobiadora o un demonio indeseable, sino una herencia que se disfruta. Y un cierto grado de desarreglo va junto a toda conveniencia real.

Ahora bien, preocuparse del orden de una sociedad es una actividad que, como todas, debe ser aprendida. La política llama al conocimiento. En consecuencia, no es irrelevante inquirir en la clase de conocimiento que está involucrado, e investigar la naturaleza de la educación política. Sin embargo, no me propongo preguntar con qué información nos debemos equipar antes de iniciarnos activamente en política, o lo que necesitamos saber para ser políticos exitosos, sino que investigar en el tipo de conocimiento que inevitablemente necesitamos cada vez que nos comprometemos en una actividad política y de adquirir con ello una comprensión sobre la naturaleza de la educación política.

Nuestras ideas sobre educación política, entonces, deberían quizás brotar de nuestra comprensión de la actividad política y del tipo de conocimiento que comprende. Y se pensará que a estas alturas deseamos una definición de la actividad política de la cual podamos sacar algunas conclusiones. Pero creo que éste sería un modo equivocado de abordar nuestro problema. Lo que se requiere no es tanto una definición de la política para luego deducir la naturaleza de la educación política, sino una comprensión de la actividad política que incluya el reconocimiento del tipo de educación involucrada. Ya que comprender una actividad es conocerla como una totalidad concreta; es el reconocer que el origen de su movimiento reside en sí misma. Una comprensión de la actividad que deje fuera algo propio de ella es, por esta razón, inadecuada. Y si la actividad política es impracticable sin un cierto tipo de conocimiento y una cierta clase de educación, entonces este conocimiento y esta educación no son meros apéndices de la actividad sino que son parte de la actividad misma y deben ser incorporados a la comprensión de ella. No

debemos, por tanto, buscar una definición de política para deducir de ella la naturaleza del conocimiento y educación política, sino más bien, observar el tipo de conocimiento y educación que es inherente en todo entendimiento referido a una actividad política y utilizar esta observación como un medio para mejorar nuestra comprensión de la política.

Mi propuesta es, entonces, considerar la suficiencia de dos aproximaciones actuales en interpretaciones políticas, junto con el tipo de conocimiento y clase de educación que implican, tratando de superarlas para alcanzar lo que podría llegar a ser una comprensión más apropiada de la actividad política misma y simultáneamente del conocimiento y la educación que le son propios.

II

Algunas personas entienden la política como algo que se podría llamar actividad empírica. Ocuparse del orden de una sociedad es despertar cada mañana y pensar qué le gustaría a uno hacer o qué le gustaría a otra persona (a quien yo deseo complacer) que se hiciera, y llevarlo a cabo. Esta manera de entender esta actividad puede llamarse política sin un programa. A simple vista parecería un concepto de política difícil de sostener; no parece ser, de ningún modo, una manera posible de actividad. Pero haciendo un examen más a fondo, éste es, tal vez, el proceder de un déspota oriental proverbial, de un escribiente de muros o de un captador de votos. Puede suponerse que el resultado sea el caos, modificado por cualquier coherencia producto de un capricho. Existen políticas atribuidas al primer Lord Liverpool, de quien Acton dijo: 'El secreto de su política era que no tenía ninguna', y un francés agregó que si hubiera estado presente en el momento de la creación del mundo habría dicho: *Mon Dieu, conservons le chaos*. Parece ser, entonces, que una actividad concreta, que puede ser explicada como una aproximación a la política empírica, es posible. Pero está claro que, aunque cierto conocimiento está basado en este estilo de actividad política (conocimiento, como dicen los franceses, no de nosotros mismos sino de nuestros instintos), la única clase de educación apropiada para este conocimiento sería una basada en la locura, es decir, regida solamente por deseos pasajeros y esto nos revela el punto importante: propiamente, que comprender la política como una actividad puramente empírica es malentenderla, porque el empirismo no es de ningún modo una manera concreta de actividad, y solamente puede asociarse en una manera concreta de actividad cuando va unida a otra cosa: en ciencia, por ejemplo, cuando se une a la hipótesis. Lo válido de este entendimiento no es la posibilidad de derivar un acercamiento al tema, sino que toma como un modo de actividad concreta, autoimpulsada, lo que sólo es un momento abstracto de

cualquier forma de estar activo. Por supuesto, la política es la búsqueda de lo deseado y de lo que se desea al instante; pero precisamente por ser esto, la política no puede ser la búsqueda de lo que nace, momento a momento. El acto de desear no sigue este curso; el capricho nunca es absoluto. Desde un punto de vista práctico, podemos descalificar este estilo de política que se aproxima al empirismo puro porque lleva consigo una aproximación a la locura. Pero desde un punto de vista teórico, la política empírica pura no es difícil de alcanzar ni evitar: es simplemente imposible; es el producto de una equivocación.

III

El entendimiento de la política como actividad empírica es, por lo tanto, insuficiente porque no revela ninguna manera concreta de actividad, y tiene además el defecto de alentar a los inconscientes a seguir un estilo de orden de la sociedad que, con seguridad, tendrá resultados desastrosos; tratar de hacer algo que es inherentemente imposible siempre es un error. Debemos, si se puede, mejorarlo y a este impulso se le puede dar una dirección preguntándose: ¿Qué ha dejado de tomar en cuenta esta concepción de la política? ¿Qué (hablando fríamente) ha dejado de considerar, y que al ser considerado, resultaría en una comprensión en la cual la política se revelaría como un modo o actividad autoimpulsada? Y la respuesta a la pregunta está, o parece estar, al alcance apenas esta última ha sido formulada. Pareciera ser que lo que le falta a esta concepción de política es algo que eche a andar el empirismo, algo que corresponda a una hipótesis específica en ciencia, un fin a ser alcanzado más amplio que un deseo puramente momentáneo. Debe observarse que lo anterior no constituye sólo una buena compañía para el empirismo; es algo sin lo cual el empirismo en acción es imposible. Exploremos esta sugerencia: para lograrlo la expondré en forma de proposición: la política aparece como un modo de actividad autoimpulsada, cuando el empirismo es precedido y guiado por una actividad ideológica. No me preocupa el así llamado estilo ideológico de la política como un modo adecuado o inadecuado de ocuparse de los ordenamientos de una sociedad; me preocupa sólo el argumento que establece que cuando al elemento ineludible del empirismo (hacer lo que uno quiere) se le agrega una política ideológica, surge una manera autoimpulsada de actividad y que, consecuentemente, esto puede ser considerado, en principio, como una comprensión suficiente de la actividad política.

Como yo lo entiendo, una ideología política pretende ser un principio abstracto, o un conjunto de principios abstractos relacionados, que ha sido preconcebido de modo independiente. Ofrece, con anterioridad a la actividad de atender los órdenes de la sociedad, un fin determinado a ser alcanzado y, al

hacerlo así. provee de los medios para distinguir entre aquellas aspiraciones que deben ser promovidas y las que deben ser suprimidas o reorientadas.

El tipo más simple de ideología política es una idea abstracta única, como Libertad, Igualdad, Máxima Productividad, Pureza Racial o Felicidad. En estos casos se entiende la actividad política como un quehacer que vela por que el orden de la sociedad se adecúe o refleje la idea abstracta elegida. Sin embargo, es más corriente que se presente la necesidad de un esquema complejo de ideas relacionadas y no una sola idea; por lo general, los ejemplos señalan sistemas de ideas como: 'los principios de 1789', 'Liberalismo', 'Democracia', 'Marxismo' o la Carta del Atlántico. Estos principios no son absolutos o inmunes a los cambios (aunque frecuentemente así se les considere), pero su valor radica en que fueron preconcebidos. Constituyen un entendimiento de lo que se debe lograr, independientemente de cómo se logre. Una ideología política pretende dar a conocer de antemano la noción de lo que es 'Libertad'. 'Democracia' o 'Justicia', y de esta manera pone en marcha el empirismo. Este conjunto de principios es, por supuesto, susceptible de ser discutido y objeto de reflexión; es algo que los hombres confeccionan para sí y pueden más adelante recordarlo o reescribirlo. Pero la condición para que pueda cumplir la tarea asignada es que no le debe nada a la actividad que controla. 'Conocer el verdadero bien de la comunidad es lo que constituye la ciencia de la legislación', dijo Bentham; 'el arte consiste en encontrar los medios para lograr ese bien'. El argumento que tenemos enfrente, entonces, es que el empirismo puede ponerse en práctica (y surgir un modo de actividad concreto y autoimpulsado) cuando lleva consigo una guía de esta especie: deseo y algo no generado por el deseo.

Ahora bien, no cabe duda de cuál es el tipo de conocimiento que una actividad política, entendida así, necesita. Se requiere, en primer lugar, conocimiento de la ideología política elegida; un conocimiento de los fines a ser alcanzados y un conocimiento de lo que queremos hacer. Se da por descontado que si se logran estos objetivos necesitaremos también otro tipo de conocimiento; por decir, de economía y psicología. Pero la característica común de todos los tipos de conocimientos requeridos es que pueden ser, y deben ser, reunidos antes de comenzar a ocuparse del orden de una sociedad. Más aún, el tipo apropiado sería una educación en la que se enseñe y se aprenda la ideología política elegida, en la que se adquieran las técnicas necesarias para asimilarla y (si tenemos la mala suerte de encontrarnos con las manos vacías en la materia de una ideología) una educación en las destrezas de pensamiento abstracto y premeditación necesarias para crearla nosotros mismos. La educación que necesitaremos deberá habilitarnos para exponer, defender, implementar y posiblemente inventar una ideología política.

En la búsqueda de una demostración convincente que este entendimiento de política revela una forma autoimpulsada de actividad, sin duda deberíamos sentirnos recompensados si pudiésemos encontrar un ejemplo de política conducida precisamente de este modo. Esto, al menos, constituiría una señal de que estábamos en el camino correcto. Recordemos que el defecto de la idea de política como una actividad puramente empírica era que demostraba ser, no una actividad, sino una abstracción; y este defecto se hacía manifiesto ante la imposibilidad de encontrar un estilo de política que fuese algo más que una aproximación a ella. ¿Cómo se entiende la política como empirismo unida a una ideología idónea en este aspecto? Sin ser demasiado confiados, podemos pensar que por aquí llegamos a tierra vadeando. No pareceríamos estar en dificultades de encontrar un ejemplo de actividad política que corresponda a esta visión de ella: la mitad del mundo, por lo menos, parece conducir sus asuntos exactamente de este modo. Más todavía: ¿no es común que en un posible estilo de política, aun cuando no estemos de acuerdo con una determinada ideología, no encontraremos nada técnicamente absurdo en los escritos de aquellos que tratan de imponerla como un estilo admirable de política? Al menos sus defensores parecen saber de lo que hablan: no sólo entienden la manera de actuar sino que también el tipo de conocimiento y la clase de educación que implica. Todo niño en Rusia', escribió Sir Norman Angen, 'conoce la doctrina de Marx y puede recitarla. ¿Cuántos niños ingleses tienen el correspondiente conocimiento de los principios enunciados por Mill en su incomparable ensayo *On Liberty*?', 'Tocas personas', dice Mr. E. H. Carr, 'contradicen ya la tesis de que el niño debe ser educado en la ideología oficial de su país'. En resumen, si buscamos una señal que indique que el entendimiento de la política como una actividad empírica precedida de una actividad ideológica es el adecuado, difícilmente podemos estar equivocados, al suponer que lo tenemos a mano.

Sin embargo, puede existir aún lugar para algunas dudas: dudar, primero que nada, si básicamente este entendimiento de la política evidencia una manera autoimpulsada de actividad; y dudar, consecuentemente, si están debidamente identificados los ejemplos de un estilo de política que correspondan exactamente a esta concepción.

El asunto que estamos investigando es si la preocupación por el orden de una sociedad puede comenzar con una ideología preconcebida, puede comenzar con un conocimiento adquirido independientemente de los fines a ser alcanzados. ¹Se supone que una ideología política es el producto de una

¹Este es el caso, por ejemplo, de la Ley Natural, si se toma como explicación de una actividad política o (erróneamente) como guía de una conducta política.

preocupación intelectual y que, al constituir un conjunto de principios que no están en deuda con la actividad de atender los acuerdos de una sociedad, puede determinar y guiar la dirección de esa actividad. Sin embargo, si consideramos más de cerca el carácter de una ideología política, nos damos cuenta inmediatamente de que esta suposición es falsa. La ideología política pasa de ser padre divino de una actividad política a ser hijastro terrenal. En lugar de ser un esquema de fines independientemente preconcebidos, pasa a ser un sistema de ideas ajeno a la forma en que la gente está acostumbrada a manejar el ordenamiento de sus sociedades. El linaje de toda ideología política muestra que es el producto, no de la preconcepción de la actividad política, sino de la meditación sobre el proceder de la política. Resumiendo, la actividad política viene primero y la ideología política después, y el entendimiento de la política que estamos investigando tiene la desventaja de ser, en sentido estricto, absurdo.

Consideremos el asunto relacionándolo primero con una hipótesis científica, suponiendo que ésta juega un papel en ciencia similar, en algunos aspectos, al de la ideología en política. Si una hipótesis científica fuera una brillante idea autogenerada sin depender en absoluto de la actividad científica, entonces se podría considerar que el empirismo manejado por hipótesis es una forma de actividad independiente; pero ciertamente ésta no es la característica. La verdad es que sólo un individuo que sea un científico puede formular una hipótesis científica; es decir, una hipótesis no es una invención independiente capaz de guiar una investigación científica, sino una suposición dependiente que surge como abstracción de una actividad científica ya existente. Además, incluso cuando una hipótesis específica haya sido formulada de este modo, resulta inoperante como guía de investigación si no hace referencia constante a las líneas de investigación científica de la cual ha sido abstraída. La situación concreta no emerge hasta que una hipótesis específica, que es el resultado del empirismo puesto en marcha, no es reconocida en sí, como producto del saber cómo conducir una investigación científica.

Consideremos el ejemplo del arte culinario. Se podría suponer que un lego, algunos materiales apropiados y un libro de cocina podrían constituir los elementos necesarios de una actividad autoimpulsada (o concreta) llamada cocinar. Pero nada más lejos de la verdad. El libro de cocina no es un comienzo independientemente generado del cual puede surgir un plato de comida; no es más que una abstracción del saber de alguien que sabía de cocina: es el producto, no el creador de la actividad. A su vez, el libro puede ayudar a una persona a preparar una comida, pero si tal texto fuera su único guía, de hecho, jamás podría empezar; el libro sólo tiene sentido para aquellos que ya saben lo que esperan obtener de él y, por lo tanto, lo saben interpretar.

Ahora bien, igual como el libro de cocina presupone alguien que sepa

cocinar, y su uso presupone alguien que ya sabe cómo usarlo; y así como una hipótesis científica surge del saber cómo conducir una investigación científica y separado de ese conocimiento es ineficaz poner, útilmente, al empirismo a trabajar, así también debe entenderse una ideología política: no como un comienzo independientemente preconcebido de la actividad política, sino como un conocimiento (abstracto o generalizado) de una forma concreta de atender el orden de una sociedad. La doctrina que establece los objetivos a ser alcanzados tan sólo resume un modo concreto de comportamiento en el cual los objetivos ya están implícitos. No existe con anterioridad a la actividad política, y aisladamente considerada es siempre una guía insuficiente. Las empresas políticas, los objetivos por lograr, los ordenamientos por establecerse (todos los ingredientes normales de una ideología política), no pueden ser preconcebidos antes de la manera de preocuparse del orden de una sociedad; lo que hacemos y, más aún, lo que queremos hacer, es el producto de cómo acostumbramos manejar nuestros asuntos. En realidad, a menudo es sólo el reflejo de una capacidad descubierta para hacer algo que se traduce entonces en una autoridad para llevarlo a cabo.

El 4 de agosto de 1789 se instituyeron los Derechos del Hombre en el complejo y corrupto sistema social y político de Francia. Al leer este documento concluimos que alguien estuvo pensando. En pocas frases se expone una ideología política: un sistema de deberes y derechos, un esquema de objetivos —justicia, libertad, igualdad, seguridad, propiedad, etc.— listos y en espera de ser puestos en práctica por primera vez. '¿Por primera vez?'. Nada de eso. Esta ideología no existió antes de la práctica política, tanto como un libro de cocina antes de saber cómo cocinar. Por cierto era producto de la reflexión humana, pero no era el producto de una reflexión previa a la actividad política. Porque, de hecho, en este documento se revelan, abstraídos y resumidos, los derechos legales comunes de los ingleses, producto no de una preconcepción independiente o de una inspiración divina, sino de siglos de preocupación diaria por atender el orden de una sociedad histórica. O consideremos el *Second Treatise of Civil Government* de Locke, leído en América y en Francia en el siglo XVIII como una declaración de principios abstractos para llevarse a la práctica y considerado como un preámbulo de la actividad política. Pero, lejos de ser un preámbulo, tiene todas las características de ser una posdata y su fuerza orientadora derivó de sus raíces en la experiencia política real. En términos abstractos, encontramos aquí un breve compendio de la forma como los ingleses solían manejar sus estructuras —un resumen brillante de sus hábitos políticos—. O consideren este pasaje de un escritor europeo contemporáneo: 'La libertad mantiene a los europeos intranquilos y en movimiento. Desean tener libertad y al mismo tiempo saben que no la tienen. También saben que la libertad pertenece al hombre como un

derecho humano'. Y al haber establecido el objetivo, la actividad política queda representada como la realización de ese fin. Pero la 'libertad' que se quiere lograr no es sueño o un 'ideal' independientemente preconcebido, igual que la hipótesis científica; es algo que ya está implícito en una forma concreta de conducta. La libertad, como una receta, no es una idea brillante, no es un 'derecho humano' que se puede deducir de algún concepto especulativo de la naturaleza humana. La libertad de la cual disfrutamos es nada más que el producto de ciertos ordenamientos, procesos de cierto tipo: la libertad de un inglés no es algo ejemplificado en el procedimiento de *habeas corpus*, sino que es, a ese punto, la disponibilidad de tal procedimiento. Y la libertad que queremos disfrutar no es un 'ideal' que hayamos preconcebido independientemente de nuestra experiencia política, sino lo que ya está implícito en esa experiencia.²

En esta conferencia, los sistemas de ideas abstractas que llamamos 'ideologías' son inferencias de algún tipo de actividad concreta. La mayoría de las ideologías políticas, y ciertamente las más útiles (porque sin duda tienen utilidades), son abstracciones de tradiciones políticas de alguna sociedad. Pero a veces sucede que una ideología se ofrece como guía de una política que es una abstracción, no de una experiencia política, sino de otro tipo de actividad —guerra, religión, o el manejo de la industria, por ejemplo. Entonces el modelo que se nos presenta no es sólo abstracto, sino que es también inadecuado debido a la irrelevancia de la actividad que lo motivó. Este, creo, es uno de los defectos del modelo que entrega la ideología marxista. Pero lo importante es que una ideología es, a lo sumo, una síntesis de alguna forma de actividad concreta.

Tal vez ahora estemos en condiciones de percibir más exactamente el carácter de lo que se puede llamar el estilo ideológico de la política, y de observar que su existencia no ofrece ninguna base para suponer que la comprensión de la actividad política como empirismo guiado solamente por una ideología es una comprensión adecuada. El estilo ideológico de la política es un estilo confuso. Hablando en propiedad, es una manera tradicional de atender el orden de una sociedad que ha sido resumida en una doctrina de objetivos a alcanzar (junto con el conocimiento técnico necesario), la que ha sido erróneamente considerada como la única guía confiable. En ciertas circunstancias, un compendio de este tipo puede ser valioso; afina el trazado de planes y confiere precisión a una tradición política que las circunstancias muestran como apropiada. Cuando un modo de examinar los órdenes se

²La ley sustantiva tiene la apariencia de haber sido gradualmente silenciada en los resquicios del proceso.' Maine, *Early Law and Customs*, p. 389.

trasplanta de la sociedad en la que ha crecido a otra (una tarea siempre discutible), la simplificación de una ideología puede parecer ventajosa. Si, por ejemplo, el modo inglés de manejar la política se impone en otra sociedad, sería tal vez conveniente hacer primero un compendio de algo llamado 'democracia' antes de empacarlo y exportarlo. Existe, por supuesto, un método alternativo: que lo que se exporte sea el detalle y no el compendio de una tradición, y que los trabajadores viajen con las herramientas —el método que creó al Imperio Británico—. Pero es un método lento y costoso. Y, especialmente con hombres apresurados, *l'homme á programme* con sus compendios siempre se impone; sus *slogans* encantan mientras el funcionario local aparece sólo como el prototipo del servilismo. Pero cualquiera sea la conveniencia aparente de un estilo ideológico de política, el defecto de la explicación de actividad política relacionada con dicho estilo se evidencia cuando consideramos el tipo de conocimiento y la clase de educación, en los que nos incentiva a creer, como suficientes para entender la actividad que se ocupa de los órdenes de una sociedad. Se está sugiriendo que el conocimiento de una determinada ideología política puede tomar el lugar de la comprensión de una tradición de comportamiento político. La vara y el libro pasan a ser en sí eficaces, y no simplemente símbolos de potencia. Los ordenamientos de una sociedad son hechos para parecer, no modos de comportamiento, sino piezas de una maquinaria que se puede transportar a través del mundo indistintamente, en vez de aparecer como formas de comportamiento. Las complejidades de la tradición, que han sido comprimidas en el proceso de resumir, no parecen importantes: se cree que los 'derechos del hombre' existen independientemente de una manera de atender los convenios. Y debido a que, en la práctica, el compendio nunca alcanza por sí mismo a ser una guía suficiente, nos sentimos atraídos a rellenarlos, no con nuestra supuesta experiencia política, sino con experiencias (casi siempre inaplicables) sacadas de otras actividades concretamente entendidas, como son la guerra, la economía, o la negociación de un sindicato.

IV

Concebir la política como la actividad que atiende los órdenes de una sociedad de acuerdo con una ideología independientemente preconcebida es, por lo tanto, igual de erróneo que entenderla como una actividad puramente empírica. Donde quiera que se inicie la política, no puede comenzar con la actividad ideológica, y para tratar de mejorar este entendimiento de la política, hemos observado en principio lo que debe admitirse para obtener un concepto inteligible. Así como una hipótesis científica no puede surgir ni

puede operar sin una tradición ya existente de investigación científica, así también el esquema de objetivos para una actividad política emerge dentro de, y puede ser evaluado sólo cuando está relacionada con una tradición ya existente respecto de la forma de atender los ordenamientos. En política, el único modo concreto de actividad detectable es aquel en el que empirismo y fines son dependientes, en una forma tradicional de conducta, tanto en su existencia como en su ejecución.

La política es la actividad que se ocupa de atender el orden general de un grupo de personas que, de acuerdo a su común reconocimiento del modo en que atienden sus ordenamientos, conforman una sola comunidad. Presumir la existencia de un grupo de personas sin tradiciones reconocidas de conducta, o uno que tenga órdenes que no necesiten modificarse o atenderse,³ es suponerles incapacidad política. Esta actividad, entonces, no surge ni de los deseos espontáneos, ni de principios generales, sino de los modelos de conducta ya existentes, y la forma que toma —porque no puede tomar otra— es la modificación de los órdenes existentes por la exploración y seguimiento de lo que es intrínseco a ellos. Los órdenes que constituyen una sociedad capaz de tener actividad política, ya sean costumbres, instituciones, leyes o decisiones diplomáticas, son a la vez coherentes e incoherentes; conforman un patrón y al mismo tiempo insinúan una simpatía por lo que no aparece claramente. La actividad política es la exploración de esa simpatía y, consecuentemente, un razonamiento político relevante será la exposición convincente de una simpatía, presente pero aún inacabada, y la demostración eficaz de que ahora es el momento apropiado para reconocerla. Por ejemplo: el status legal de la mujer en nuestra sociedad fue por mucho tiempo (y tal vez aún lo es) comparativamente confuso, ya que los derechos y deberes que lo constituían implicaban derechos y deberes que, sin embargo, no eran reconocidos. Y, siguiendo la línea de lo que estoy sugiriendo, la única razón convincente que se puede adelantar para explicar la 'emancipación' técnica de la mujer fue que en todos, o en los aspectos más importantes, ya se había emancipado. Los argumentos surgidos del derecho natural abstracto deben considerarse como insuficientes o como formas mal enmascaradas del único argumento válido: la incoherencia en el orden de una sociedad presionó convincentemente para provocar una modificación. En política, entonces, cada empresa es una empresa consecuen- cial, la búsqueda no de un sueño o un principio general, sino de una inclinación.⁴ Lo que tenemos que hacer al respecto es algo menos impositivo

³Por ejemplo, una sociedad en que la ley sea considerada como un regalo divino.

⁴Ver notas finales.

que las implicaciones lógicas o las consecuencias necesarias: aunque las indicaciones de una forma de conducta sean menos meritorias o más esquivas que éstas, no son por ello menos importantes. Por supuesto, ningún medio permite probar una verdad para así obtener la indicación más válida mientras investigamos; y no sólo se cometen grandes errores de juicio en este asunto, sino que también el efecto total de un deseo satisfecho es tan improbable de predecir, que nuestro empeño por modificarlo a menudo nos lleva donde no queríamos. Más aún, toda la iniciativa está expuesta en todo momento a pervertirse si se introduce una aproximación al empirismo en la búsqueda del poder. Estos son aspectos que nunca se pueden eliminar; pertenecen al carácter de la actividad política. Pero se puede creer que nuestros errores de apreciación serán menos frecuentes y menos desastrosos si podemos escapar a la ilusión de que la política nunca es más que la búsqueda de indicadores; una conversación, no un argumento.

Ahora bien, toda sociedad que intelectualmente está viva puede de vez en cuando resumir sus hábitos de conducta en un esquema de ideas abstractas; y, en ocasiones, las discusiones políticas girarán alrededor de principios generales y no en torno a transacciones aisladas (como los debates en la *Iliada*) o programas y tradiciones de actividad (como los discursos de Tucídides). Y en esto no hay peligro; tal vez incluso, beneficios. Es posible que el espejo distorsionado de una ideología revele pasajes escondidos importantes de una tradición como una caricatura revela las potencialidades de una cara; y si es así, la labor intelectual de desenmascarar una tradición cuando está reducida a una ideología será una parte útil de la educación política. Una cosa es hacer uso del resumen como técnica para explorar las implicaciones de una tradición política, esto es, como un científico utiliza hipótesis; otra, diferente, y algo inapropiada, es entender la actividad política en sí como la actividad que modifica los órdenes de una sociedad para hacerlos concordar con los postulados de una ideología. En este caso, a una ideología se le atribuye una naturaleza que es incapaz de sostener, y podemos encontrarnos, en la práctica, dirigidos por una guía falsa y errónea: falsa porque en el compendio, aunque se haya realizado con mucha habilidad, cualquier implicación puede estar exagerada y propuesta como logro incondicional y el beneficio obtenido al observar lo que revela la distorsión se pierde cuando a la distorsión misma se le otorga la categoría de un criterio; errónea, porque el compendio mismo nunca provee, de hecho, la totalidad del conocimiento usado en la actividad política.

Habrán personas que, aunque de acuerdo con el planteamiento general de esta concepción de la actividad política, sospecharán que confunde lo que, tal vez, es normal con lo que es necesario, y que excepciones importantes (de gran relevancia contemporánea) se han perdido en una vaga generalidad. Se

puede decir que está muy bien en política observar la actividad de explorar y buscar las implicaciones de una tradición conductual, pero, ¿qué luces arroja esto sobre una crisis política como la conquista normanda de Inglaterra, o la instauración del régimen soviético en Rusia? Sería estúpido, por supuesto, negar la posibilidad de una crisis política seria. Pero si excluimos (y debemos hacerlo) un verdadero cataclismo que en su momento haya puesto término a la política eliminando totalmente una tradición conductual (lo que no sucedió en la Inglaterra sajona o en Rusia),⁵ no hay mucho arraigo en el punto de vista que sostiene que aun las revoluciones políticas más serias nos desvían de este entendimiento de la política. Una tradición conductual no es un modo fijo e inflexible del quehacer; es un flujo de atracción. Puede ser destruida temporalmente mediante la incursión de una influencia extranjera, puede ser deformada, restringida, detenida, o puede agotarse, y puede descubrir una incoherencia tan profunda que (incluso sin influencia ajena) provoca una crisis. Y si, para enfrentar estas crisis, hubiera una dirección permanente, fija, independiente, a la que una sociedad pudiera recurrir, sin duda convendría seguirla. Pero no existe tal guía; no tenemos recursos, fuera de fragmentos, vestigios, reliquias de la propia tradición conductual, que la crisis no ha tocado. Pues inclusive la ayuda que podamos obtener de las tradiciones de otra sociedad (o de una tradición menos específica que sea común a varias sociedades) está condicionada por nuestra capacidad de asimilarla a nuestros propios órdenes y nuestra propia manera de atender esos órdenes. El hombre hambriento y desamparado está equivocado si supone que supera la crisis con la ayuda de un abrelatas: lo que lo salva es el conocimiento de algún otro que sabe cocinar, que puede hacer uso porque él mismo no es totalmente ignorante. En resumen, las crisis políticas (aun cuando parezcan ser impuestas a una sociedad mediante cambios más allá de su control) siempre aparecen dentro de una tradición de actividad política; y la 'salvación' proviene de recursos intactos de la tradición misma. Estas sociedades que retienen, en circunstancias de cambio, un vivo sentido de su propia identidad y continuidad (sin odio por su propia experiencia que las hace desear olvidarlo) deben ser consideradas afortunadas, no porque posean lo que otras no tienen, sino porque han movilizado lo que tienen y, de hecho, algo en lo que todos confían.

En la actividad política, entonces, los hombres navegan sin rumbo y sin topar fondo; no existe ni puerto para guarecerse ni fondo donde anclar, ni

⁵La Revolución Rusa (lo que realmente sucedió en Rusia) no fue el producto de la implementación de un modelo abstracto diseñado por Lenin y otros en Suiza: fue una modificación de las circunstancias rusas. Y la Revolución Francesa tuvo una relación mucho más estrecha con el antiguo régimen que con Locke o América.

punto de partida ni de llegada. Se trata de mantenerse a flote en equilibrio; el mar es a la vez el amigo y el enemigo; y navegar consiste en usar recursos de una forma tradicional de conducta para hacerse de un amigo en cada ocasión hostil.⁶

Una doctrina deprimente, se dirá, incluso por aquellos que no cometen el error de añadirle un elemento de crudo determinismo que, de hecho, no tiene cabida. Una tradición de comportamiento no es un surco en que se echarán nuestras pobres e insatisfechas vidas: *Spartam nactus es; hanc exorna*. Pero en lo principal la depresión nace de la eliminación de esperanzas que eran falsas y del descubrimiento que directivas, respetadas por su sabiduría y habilidad sobrehumanas, son, de hecho, de un carácter algo distinto. Si la doctrina nos despoja de un modelo diseñado celestialmente al cual debemos adaptar nuestra conducta, al menos no nos lleva a la marisma donde cualquier elección es igualmente buena o igualmente deplorable. Y si sugiere que la política es *nur für die Schwindelfreie*, ello debiera deprimir sólo a aquellos que han perdido sus nervios.

El pecado del académico es que tarda tanto en llegar al grano. Sin embargo, esta demora tiene cierta virtud; lo que él tiene para ofrecer, a fin de cuentas, puede no ser mucho, pero al menos no es una fruta verde y recogerla sólo toma un momento. Comenzamos considerando el tipo de conocimiento implícito en la actividad política y la clase apropiada de educación. Y, el entendimiento de la política que he recomendado no es erróneo, existen pocas dudas sobre el tipo de conocimiento y la clase de educación que corresponde. Es el conocimiento, tan profundo como podamos hacerlo, de nuestra tradición de comportamiento político. Ciertamente, es necesario agregar otros conocimientos, pero el anterior es aquel sin el cual no podemos hacer uso de nada de lo que podamos haber aprendido.

⁶Para aquellos que creen tener una visión clara de un destino inmediato (esto es, del logro de una condición de vida humana), y que confían que esta condición debe ser impuesta a todos, éste parecerá un entendimiento escéptico de la actividad política; pero, preguntémosle de dónde la sacaron y si ellos imaginan que la 'actividad política' se va a terminar con el logro de esta condición. Y si están de acuerdo en que un destino más lejano puede entonces ser descubierto, ¿no trae consigo esta situación un entendimiento de política como una actividad de fin abierto como la que he descrito? ¿O entienden la política como la realización de estructuras para un grupo de desadaptados que siempre tienen la esperanza de que van a ser 'rescatados'?"

Ahora bien, una tradición de comportamiento es algo engañoso de llegar a conocer. Por cierto, puede aparecer incluso esencialmente ininteligible. No es fija ni está terminada; no tiene un centro inmutable al cual se pueda anclar el entendimiento; no tiene un propósito soberano que se pueda percibir o una dirección invariable que se pueda detectar; no hay un modelo que pueda copiarse, ni una idea que pueda ejecutarse o una regla a la cual ceñirse. Algunas partes de ella pueden cambiar más lentamente que otras, pero ninguna está inmune al cambio. Todo es temporal. Sin embargo, aunque una tradición conductual es débil y esquiva, no quiere decir que no tenga identidad, y lo que la hace objeto posible de conocimiento es el hecho de que todas sus partes no cambian al mismo tiempo y los cambios que sufre son intrínsecos a ella. Su principio es de continuidad: su autoridad se reparte entre pasado, presente y futuro; entre lo antiguo, lo nuevo y lo venidero. Es permanente porque, aunque se mueve, nunca está totalmente en movimiento; y aunque se mueve lentamente, nunca está totalmente inmóvil.⁷ Nada que le haya pertenecido alguna vez se pierde totalmente; siempre estamos retrocediendo brusca-mente para recobrar y actualizar aun los momentos más remotos: y nada permanece inmutable por mucho tiempo. Todo es temporal, pero nada es arbitrario. Todo se somete a comparación, no con lo que está inmediatamente al lado, sino con el conjunto. Y ya que una tradición conductual no es susceptible de la distinción entre esencia y accidente, el conocimiento de ella implica un conocimiento inevitable de su detalle: conocer sólo la esencia es no conocer nada. Lo que debe ser aprendido no es la idea abstracta, o un conjunto de trucos, ni siquiera un ritual, sino la manera concreta, coherente de vivir con todas sus complicaciones.

Está claro, entonces, que no debemos alentar la esperanza de adquirir este difícil entendimiento mediante métodos fáciles. Aunque el conocimiento que buscamos es local, y no universal, no se llega a él por un camino fácil. Más aun, la educación política no sólo implica llegar a entender una tradición sino que aprender a participar en una conversación: es una iniciación inmediata en un patrimonio en el cual tenemos un interés vital y que incluye la exploración de sus implicancias. Siempre habrá algo de misterio sobre la forma como se aprende una tradición de comportamiento político, y tal vez la única certeza es que no existe un punto fijo de partida. La política de una comunidad no es menos (o más) individual que su lenguaje, y se aprende y

⁷El crítico que encontró 'algunas cualidades místicas' en este pasaje me dejó abismado: me parece una descripción excesivamente pueril de las características de cualquiera tradición: la Ley Común de Inglaterra, la así llamada Constitución Británica, la religión cristiana, la física moderna, el juego de cricket, la construcción de un barco.

práctica de la misma forma. No empezamos a aprender nuestra lengua materna estudiando el abecedario o su gramática; no empezamos aprendiendo palabras, sino palabras en uso; no empezamos (como lo hacemos al comenzar a leer) con lo más fácil para luego seguir con lo más difícil; no nos iniciamos en el colegio, sino en la cuna; y lo que decimos surge siempre de nuestra forma de hablar. Y esto también se puede aplicar a nuestra educación política; empieza con el disfrute de una tradición, observando e imitando las conductas de nuestros mayores, y poco o nada en el mundo deja de influir en nosotros desde el momento en que abrimos los ojos. Nos percatamos de un pasado y un futuro en cuanto percibimos un presente. Mucho antes de que tengamos edad para interesarnos en un libro sobre política hemos adquirido ese complejo e intrincado conocimiento de lo que es nuestra tradición política, sin el cual no podríamos entender el libro que queremos leer. Los proyectos que tenemos son producto de nuestra tradición. La mayor parte, entonces —tal vez la parte más importante—, de nuestra educación política la adquirimos fortuitamente a medida que nos abrimos paso en este mundo natural y artificial en el que hemos nacido, y no existe otro modo de adquirirla. Habrá, por supuesto, más cosas que aprender, y serán más fácilmente aprendidas, si tenemos la suerte de nacer en una tradición política rica y vital y entre personas que tienen una buena educación política; los caminos de la actividad política se descubrirán más rápido: pero aun la sociedad más desamparada y los ambientes más agobiados tienen alguna educación política que ofrecer, y tomamos lo que podemos.

Pero si éste es el modo de comenzar; existen recovecos más profundos que explorar. La política es un asunto apropiado para un estudio académico; es algo que llama a meditar y es importante que pensemos en las cosas adecuadas. Aquí y en otras partes también, la consideración imperante es que lo que estamos aprendiendo a entender es una tradición política, una forma concreta de conducta y por esta razón el estudio de la política, en un nivel académico, debe ser un estudio histórico; en primer lugar, no porque se deba considerar el pasado, sino porque necesitamos conocer el detalle de lo concreto. Es cierto que nada aparece en la superficie actual de una tradición de actividad política que no esté en las raíces profundas del pasado, y si no se descubre la forma en que aparece no se descubre la clave de su significado; y por esta razón, el estudio histórico puro es una parte indispensable de una educación política. Pero lo igualmente importante no es lo que sucedió aquí o allá sino lo que la gente pensó y dijo sobre lo que sucedió; la historia, no de las ideas políticas, sino de la forma de nuestro pensamiento político. Cada sociedad, por lo que subraya en el libro de su historia, construye una leyenda de sus propios aciertos que mantiene al día y que está implícita en su propia comprensión de su política. La investigación histórica de esta leyenda —sin

propósito de exponer sus errores sino para entender sus prejuicios— debe ser una parte preeminente de una educación política. Es en el estudio de la historia genuina, y de la cuasi historia que revela en sus miradas retrospectivas las tendencias que la mueven, que esperamos encontrar la posibilidad de librar-nos de una de las equivocaciones más insidiosas de la actividad política, la que hace aparecer a las instituciones y procedimientos como piezas de una maquinaria destinadas a lograr un propósito preestablecido, en lugar de formas de conducta que son insignificantes cuando se las separa de su contexto: el malentendido, por ejemplo, en el que creyó Mill cuando se convenció de que algo llamado 'Gobierno Representativo' era una 'forma' de política que podía ser considerada como apropiada para cualquier sociedad que hubiera alcanzado un cierto nivel de lo que él llamó 'civilización'. En resumen, el error de considerar nuestros órdenes e instituciones como algo más significativo que las huellas de pensadores y estadistas que supieran hacia qué camino dirigir sus pies sin conocer nada sobre un destino final.

Sin embargo, preocuparse sólo de la propia tradición de actividad política no es suficiente. Una educación política, merecedora de ese nombre, debe incluir también un conocimiento de las políticas de otras sociedades contemporáneas, porque siempre algo de nuestra política está relacionado con las otras, y si se desconoce la forma en que atienden sus órdenes se desconoce el fin que persiguen y los recursos posibles de nuestra propia tradición; y porque no se conoce nada si se conoce sólo lo propio. Pero aquí, dos observaciones deben hacerse. No comenzaron ayer las relaciones con nuestros vecinos; y no se necesita constantemente buscar en los demás la tradición de nuestra política para encontrar alguna fórmula especial o algún expediente *ad hoc* que oriente esas relaciones. Sólo cuando voluntariamente o negligentemente olvidamos los recursos del entendimiento y la iniciativa que pertenece a nuestra tradición, nos vemos obligados a callar, como actores que han olvidado su libreto. En segundo lugar, el único conocimiento que vale la pena tener sobre la política de otra sociedad es el tipo de conocimiento similar al que buscamos en nuestra propia tradición. Aquí también, *la verité reste dans les nuances*; y un estudio comparativo de las instituciones, por ejemplo, que oscureciera el conocimiento proveería sólo una sensación ilusoria de haber entendido lo que a pesar de todo sigue siendo un secreto. El estudio de la política de otros pueblos, así como el estudio de la propia, debe ser un estudio ecológico de una tradición del comportamiento, no un estudio anatómico de aparatos mecánicos o la investigación de una ideología. Y sólo un estudio de este tipo nos hará sentir estimulados, y no intoxicados, por las conductas ajenas. Encuestar al mundo para seleccionar la 'mejor' de las costumbres y los mejores objetivos de otros (como dicen que el ecléctico Zeus hizo cuando trató de componer una figura más bella que Helena juntando los rasgos más

sobresalientes por su perfección) es una empresa corrupta y uno de los caminos más seguros de perder el equilibrio político; pero investigar la forma concreta de cómo otras sociedades atienden sus órdenes puede revelar partes importantes de nuestra propia tradición que de otro modo permanecerían ocultas.

Existe un tercer punto en el estudio académico de la política que debe ser considerado; al no encontrar un nombre mejor, lo he llamado un estudio filosófico. La reflexión sobre la actividad política puede darse en varios niveles: podemos considerar qué recursos ofrece nuestra tradición política para manejar una determinada situación, o podemos resumir nuestra experiencia política en una doctrina que pueda ser usada, como un científico utiliza la hipótesis, para explorar sus implicancias. Pero más allá de éstas, y otras formas de pensamiento político, existe un nivel de reflexión en el cual el objetivo es considerar el lugar de la actividad política misma, en el mapa de nuestra experiencia total. Este tipo de reflexión se ha hecho en todas las sociedades que son políticamente conscientes e intelectualmente vitales; y en lo que respecta a las sociedades europeas, la investigación ha descubierto una variedad de problemas intelectuales que cada generación ha formulado a su modo y que ha manejado con los recursos técnicos a su disposición. Y debido a que la filosofía política no es lo que podemos llamar una ciencia 'progresiva', acumulando resultados sólidos y sacando conclusiones en las cuales se pueden basar confiadamente las futuras investigaciones, su historia es especialmente importante; de hecho, en un sentido, no es más que una historia llena de incoherencias que los filósofos han detectado en la manera común de pensar y las formas de solución propuestas. No es una historia de doctrinas y sistemas. El estudio de esta historia debería ocupar un lugar importante en la educación política, y la tarea de comprender la interpretación que la reflexión contemporánea le ha dado debiera ocupar un lugar aun más importante. No podemos pretender que la filosofía política aumente nuestras posibilidades de éxito en la actividad política. No nos ayudará a distinguir entre buenos y malos proyectos políticos; no tiene el poder para guiar o dirigirnos en la tarea de descubrir las implicancias de nuestra tradición. Pero un análisis paciente de las ideas generales que se conecten con la actividad política —ideas como naturaleza, artificio, razón, voluntad, ley, autoridad, obligación, etc.— siempre que logren enderezar en parte lo tortuoso de nuestro pensamiento y conduzcan a un uso más económico de conceptos, es una actividad que no debe ser ni sobrevalorada ni despreciada. Pero debe entenderse como una actividad explicativa y no práctica y con ella sólo podemos esperar ser más astutos frente a declaraciones ambiguas y argumentos irrelevantes.

Abeunt studia in mores. Los frutos de una educación política se revelarán en la forma como pensamos y hablamos de política y tal vez en la

forma en que manejemos nuestra actividad política. La selección de las materias de esta presunta recolección es siempre delicada y habrá discrepancia sobre lo que es más importante. Personalmente espero dos cosas: mientras más profundo sea nuestro entendimiento de la actividad política, estaremos menos expuestos a analogías posibles pero erróneas, y menos seducidos por modelos falsos o insuficientes. Y mientras más minuciosa sea la comprensión de nuestra propia tradición política y mayor la prontitud en la disponibilidad de todos los recursos, estaremos menos inclinados a dejarnos llevar por las ilusiones que atrapan a los ignorantes y desprevenidos: la ilusión de que en política se puede caminar sin una tradición conductual, la ilusión de que el compendio de una tradición es en sí una guía suficiente y la ilusión de que en política hay siempre un puerto seguro, una meta que alcanzar o incluso una huella detectable de progreso. 'El mundo es el mejor de todos los mundos posibles, y todo en él es un mal necesario'.

Precisiones

1. Esta expresión, que espero haya quedado clara, tenía como fin ser una descripción de lo que es en realidad la actividad política en las circunstancias mencionadas, es decir, en los "grupos hereditarios, cooperativos, muchos de antiguo linaje, todos ellos conscientes de un pasado, un presente y un futuro, que llamamos 'estados'." Los críticos que piensan que ésta es una descripción tan especializada que omite totalmente el relato de algunos de los pasajes más importantes en la historia política moderna, están, por supuesto, haciendo un comentario pertinente. Pero aquellos que creen que esta expresión no significa nada cuando se refiere a cada situación llamada 'revolucionaria' y a cada ensayo de la llamada política 'idealista', deben pensarlo de nuevo sin olvidar que ésta no pretende ser una descripción de los motivos de los políticos ni de lo que ellos mismos creen estar haciendo, sino de lo que realmente logran en su quehacer.

Conecto a este entendimiento de la actividad política dos proposiciones adicionales: primero, si es verdadero, se supone tendrá alguna influencia en el modo en que estudiemos política, esto es, en la educación política; segundo, si es verdadero, se supone tendrá alguna influencia en el modo de conducirnos en la actividad política —suponiendo que existe alguna ventaja en pensar, hablar y argumentar de acuerdo con lo que realmente hacemos—. La segunda proposición no creo que sea muy importante.

2. Se ha concluido que este entendimiento de la actividad política la reduce a un 'actuar por presentimiento', un 'seguir intuiciones' y que 'no

resiste ningún argumento'. Nada de lo que he dicho justifica esta conclusión. La conclusión que yo mismo he sacado a este respecto es que, si este entendimiento de la actividad política fuese cierto, ciertas formas de argumentación (por ejemplo, los argumentos destinados a determinar la correspondencia de una proposición política con la Ley Natural o con una 'justicia' abstracta) deben considerarse ya sea como insuficientes o como torpes formulaciones de otras investigaciones, y debe entenderse que tienen un valor meramente retórico o persuasivo.

3. Se ha sugerido que este entendimiento de la actividad política no entrega estándares o criterios para distinguir entre proyectos políticos buenos o malos, y no ayuda a decidir entre una cosa u otra. Esto nuevamente es una interpretación desafortunada de lo que he dicho: 'todo se relaciona, no con lo inmediato, sino con el todo'. Aquellos que acostumbran juzgar todo en relación con la 'justicia', con la 'solidaridad', con el 'bienestar' o con algún otro "principio" abstracto, y no conocen ningún otro modo de pensar o hablar, podrían tal vez considerar cómo, en la práctica, un abogado en una Corte de Apelaciones alega lo inadecuado de la condena de su cliente. ¿Acaso dice: 'Esto es una injusticia manifiesta', y lo deja ahí? ¿O se espera a que diga que la condena está 'fuera de lugar en relación con el nivel general de condenas, comúnmente, otorgadas en acciones difamatorias'? Y si dice esto, o algo parecido, ¿no debiera ser acusado de no esgrimir argumento alguno, o de no tener estándares o criterio, o meramente de referirse a 'lo que se hizo la última vez'? (Cf. Aristóteles, *Analytica Priora*, II. 23.). Nuevamente, ¿está en lo correcto el señor N. A. Swanson cuando argumenta de esta manera, sosteniendo la revolucionaria proposición de que debe permitírsele a un jugador de cricket el 'lanzamiento' de la pelota: 'la presente acción de lanzar ha evolucionado como una secuencia, desde bajo el brazo, a través de circular el brazo, hasta tirar la bola por alto, mediante reglas sucesivas de acciones no ortodoxas. Por tanto, sostengo que el 'lanzamiento' no tiene lugar en esta secuencia...'? ¿O está el Sr. G.H. Fender argumentando sin un estándar o criterio, o está meramente expresando un "presentimiento" cuando contesta que el 'lanzamiento' de la pelota tiene lugar en esta secuencia y debe ser permitido? ¿Es tan absurdo describir lo que se hace aquí y en todas partes como la 'exploración de las implicancias' de toda la situación? Cualquier cosa que queramos decir para reforzar nuestra autoestima, ¿no es acaso ésta la manera de cómo se producen los cambios en el diseño de cualquier cosa, ya sean muebles, vestimentas, automóviles o sociedades capaces de actividad política? ¿Se aclara todo mucho más si excluimos las circunstancias y las traducimos en el idioma de los 'principios', el 'lanzador' tal vez argumentando su 'derecho natural' a lanzar? E incluso entonces, ¿podemos excluir lo circuns-

tancial? ¿Se pondría en duda el derecho de lanzar si el derecho a lanzar hacia arriba no hubiera sido concedido? En todo caso, creo que quizás se me puede permitir la reiteración de mi punto de vista en cuanto a que los 'principios' morales y políticos son compendios de formas tradicionales de conducta, y referir las conductas específicas a 'principios' no es lo que se le hace aparentar (por ejemplo, refiriéndolo a un criterio que es confiable porque está desprovisto de una contingencia, como el llamado 'precio justo').

4. Se ha afirmado que en política no existe 'situación total': ¿por qué hemos de suponer que dentro del territorio que llamamos británico... haya sólo una sociedad, con sólo una tradición? ¿Por qué no puede haber dos sociedades... cada una con su propia forma de vida? En el pensamiento de un crítico más profundo ésta puede ser una cuestión filosófica que requeriría una respuesta más extensa. Pero bajo las circunstancias tal vez sea suficiente decir: primero, que la ausencia de homogeneidad no necesariamente destruye la individualidad; segundo, lo que aquí estamos considerando es una sociedad legalmente organizada y la forma en que su estructura legal (que a pesar de sus incoherencias no tiene competidor) es reformada y modificada; y tercero, ya establecí lo que yo entendía por una 'comunidad única' y las razones para elegirla como punto de partida.

5. Por último, se ha dicho que, ya que rechazo los 'principios generales', no proveo de los medios para detectar las incoherencias y para determinar lo que debe ir en la agenda de reforma. '¿Cómo descubrimos lo que una sociedad (*sic*) indica?' A esto sólo puedo responder: '¿Quieren que les diga que en política existe, lo que ciertamente no existe en ninguna otra parte: una forma de probar errores al decidir lo que se debe hacer?' ¿Cómo decide un científico, con las condiciones actuales de la física a su disposición, la dirección de un progreso provechoso? ¿Qué consideraciones tuvieron en mente los constructores medievales cuando detectaron las desventajas de construir en piedra como si lo estuvieran haciendo en madera? ¿De qué modo un crítico llega a la conclusión de que una obra artística es incoherente, de que la forma elegida por un autor para elaborar ciertos pasajes difiere de la forma en que elabora otros?

J.S. Mill (*Autobiography*, OUP pp. 136-7, 144-5), cuando dejó de considerar los principios generales como guías confiables en la actividad política o como una forma satisfactoria de explicar las cosas, los reemplazó por una 'teoría del progreso humano' y lo que llamó una 'filosofía de la historia'. El pensamiento que he expuesto en este ensayo puede considerarse

como una etapa más avanzada en este peregrinaje intelectual, una etapa donde ni los 'principios' (debido a lo que finalmente resulta ser: un mero índice de conductas concretas) ni una teoría general sobre la naturaleza y dirección de los cambios sociales dan al parecer una referencia adecuada para una explicación o para una conducta práctica. □

ESTUDIO

AYUDA ECONÓMICA, POLÍTICA EXTERIOR Y POLÍTICA DE DEFENSA EN CHILE, 1943-1973

Emilio Meneses*

Durante el período de postguerra la ayuda externa a Chile ha causado un impacto que ha trascendido el ámbito económico. La política exterior del país se orientó a un comportamiento que maximizara ese tipo de beneficio, y el régimen democrático imperante pasó a ser aval del creciente flujo de recursos. La política de Defensa también se vio afectada por la ayuda, en este caso canalizada a través del Pacto de Ayuda Mutua. Chile recibió importantes cantidades de material y entrenamiento a precios subvencionados. El resultado de esta política fue una creciente subinversión en el campo de la Defensa y una creciente influencia de las doctrinas militares estadounidenses, enfocadas hacia la defensa hemisférica y la guerra antisubversiva. Esta investigación demuestra que Chile fue un receptor privilegiado en América Latina de la ayuda norteamericana. Esta alcanza su punto más alto durante la década de los sesenta, período coincidente con un alto precio del cobre, una economía mundial en crecimiento, una alta popularidad de la imagen externa de Chile y una creciente independencia de su postura internacional. La gran cantidad de recursos disponibles le permiten al Estado chileno realizar substantivos proyectos para incorporar importantes sectores populares al sistema político. La revolución de expectativas de esos grupos lleva a crecientes demandas en recursos, las que requieren de más ayuda externa, la que, a la vez, produce nuevas expectativas. El círculo se quiebra con el colapso del sistema democrático al inicio de los años setenta, debido a la pérdida del consenso, a la suspensión de la ayuda y a la crisis económica consecuente. La imagen de Chile se deteriora a raíz de aquellos acontecimientos y el país debe volver nuevamente a

*Bachiller en Estudios Estratégicos (U. of South Africa). Master of Arts (Georgetown. USA). Doctor en Relaciones Internacionales (U. of Oxford): profesor de Relaciones Internacionales y Estudios Estratégicos de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

financiar su desarrollo y su Defensa—a un alto costo— con recursos propios y créditos privados. A raíz de esto la Política Exterior y la de Defensa debieron ser reformuladas a contar de mediados de los años setenta.

1. Introducción

La ayuda económica constituyó un elemento importante en la economía chilena entre 1943 y 1970, disminuyendo drásticamente durante el gobierno de Allende para desaparecer después de 1974. Su impacto en la mantención del sistema democrático y en la seguridad externa ha sido poco estudiado hasta hoy. Un nexo central entre ayuda y estabilidad fue el tipo de relaciones exteriores que Chile desarrolló. A su vez, la relación entre la política exterior y la política de Defensa en Chile durante ese período ha sido tenue, y, gran parte del tiempo, divergente. A diferencia de las relaciones exteriores en el siglo pasado —en que los aspectos estratégicos tenían gran peso en su formulación—, en el siglo XX, la política exterior chilena se define por ser básicamente "diplomática" y por poseer dos rasgos centrales: primero, el dominio soberano ejercido por parte del Ejecutivo, y segundo su implementación —y muchas veces formulación— encargada a un Servicio Exterior que realiza sus labores con un enfoque tradicional.¹

La política exterior chilena de los últimos cuarenta años ha sido tratada por diversos autores. Ellos han cubierto períodos o temas particulares, sin que hasta el momento se hayan entregado visiones globales y sistemáticas de la misma.² Aún está por escribirse la obra de consulta pertinente para el siglo

¹Henry Kissinger. "Domestic Sources and Foreign Policy", en James Rosenau (Ed.) *International Politics and Foreign Policy* (New York. Free Press, 1969), pp. 261-275. p. 267.

²W. Sánchez y T. Pereira. eds.. *Ciento Cincuenta Años de Política Exterior Chilena*. (Santiago: Editorial Universitaria. 1977); Manfred Wilhelmy. *Chilean Foreign Policy: The Frei Government. 1964-1970*. Ph. D. Thesis, U. of Princeton. (Ann Arbor: UMI. 1973); Joaquín Fernandois. *Chile y el Mundo 1970-1973: ¿a Política Exterior de la Unidad Popular y el Sistema Internacional*. (Santiago: Ediciones U. Católica. 1985); Herald Muñoz. *Las Relaciones Exteriores del Gobierno Militar Chileno*. (Santiago: Ediciones Ornitórrinco. 1986); Monografías o ensayos: Francisco Orrego. *Participación de Chile en el Sistema Internacional*. (Santiago: Ed. Gabriela Mistral. 1974); Joaquín Fernandois. *Chile y la Cuestión Cubana. 1959-1964, Estudios Históricos 5*; Manfred Wilhelmy. *Hacia un Análisis de la Política Exterior Chilena Contemporánea, Estudios Internacionales*. V. 12 (1979). 440-471; Emilio Meneses. "Política Exterior Chilena: Una Modernización Postergada", *Estudios Públicos*. 12 (Primavera 1983). 123-134; Howard Pittman, "Chilean Foreign Policy: the

XX.³ En cuanto a la política de Defensa hay menos escrito aún y los pocos trabajos existentes se refieren más bien a la región o a aspectos muy limitados.⁴

Las relaciones exteriores y la Defensa chilena se suscriben en el período de postguerra, fundamentalmente, en torno a tres hechos determinantes: las relaciones con Estados Unidos, la participación en el Sistema Interamericano y las relaciones vecinales. Las tres estuvieron estrechamente vinculadas y, de algún modo, fueron interdependientes. Factores y tendencias de política regional y nacional que venían evolucionando desde los años de la preguerra también afectaron esta época.

Este trabajo realiza un análisis del papel de la ayuda externa, de los rasgos más importantes de las políticas Exterior y de Defensa chilenas, de su evolución durante el período considerado, de sus interrelaciones, tomando como referencia, principalmente, los problemas hemisféricos y subregionales que enfrentó. También se intentará descubrir tendencias y factores recurrentes de ambas políticas. Por último se pretenderá evaluar la forma en que se vieron afectadas la seguridad nacional y la estabilidad democrática durante las cuatro décadas posteriores a la II Guerra Mundial.

2. Situación desde el Término de la II Guerra Mundial hasta el Pacto de Ayuda Mutua

La neutralidad chilena hasta enero de 1943 y el curso que tomó la guerra por aquel entonces determinaron que Chile al finalizar el conflicto quedara en el campo aliado, pero sin haber declarado la guerra al Eje y sin

Pragmatic Pursuit of Geopolitical Goals". en Lincoln J. y Ferris E., eds.. *The Dynamics of Latin American Foreign Policies: Challenges for the 1980's*. (Boulder: Westview Press. 1984), pp. 125-135.

³No hay nada escrito sobre el presente siglo comparable al clásico de la política exterior chilena del siglo XIX: Robert Burr, *By Reason of Force: Chile and the Balancing of Power in South America, 1830-1905* (Berkeley: U. of California Press, 1965). Una buena obra de consulta diplomática con hipótesis similar en Mario Barros, *Historia Diplomática de Chile 1541-1938* (Barcelona: Ariel 1971).

⁴Entre otros: Jack Child, *The Unequal Alliance: the Inter-American Military System*, (Boulder, Colorado: Westview Press, 1980); Heliodoro González, "Arms-Sales Policy: The Chilean Case", *Inter-American Economic Affairs*, V. 35 (1981), 3-25; Kenneth Nolde, *Arms and Security in South American: Towards an Alternative View*, Ph. D. Thesis (Miami: U. of Miami, 1980); E. Meneses, "Competencia Armamentista en América del Sur: 1970-1980". *Estudios Públicos*. 7 (Invierno 1982).

haber recibido gran parte de los armamentos que acordaba la entrega del "Lend-Lease" firmado con Estados Unidos.⁵ En octubre de 1943 viajó a Santiago el almirante Spears a manifestarle al gobierno chileno que no habría más entregas de armas porque el peligro japonés había desaparecido en la región.⁶ Los chilenos se sintieron defraudados, puesto que habían concedido a la presión norteamericana de quebrar con el Eje a cambio de un mercado para el cobre y entrega de armamentos. Para aquel entonces, ellos que creían además negociado su cobre en buenas condiciones en 1941, se sentían ahora perjudicados en 1943. El precio del cobre había subido y se estaba cotizando a valores superiores en el mercado libre.⁷

El acto de concesión política hacia Estados Unidos estaba consumado, pero Chile necesitaba créditos y mercados para el período de postguerra que se avecinaba. La crisis del salitre de fin de la Primera Guerra Mundial era aún recordada, y Chile ya no tenía acceso al crédito privado de ese entonces, pues se había perdido, junto a la reputación de ser pagador confiable durante la crisis de 1931, y, por lo demás, una parte importante de la deuda contraída aún estaba impaga.⁸ Era imperioso, entonces, asegurarse la buena voluntad de EE.UU. en tanto los mercados no se normalizaran.

También estaba claro que el futuro de la seguridad militar de Chile estaría ligado a Estados Unidos. El Ministro de Relaciones Exteriores, Joaquín Fernández, rechazó las insinuaciones británicas, con el desacuerdo de la Armada, de traer una misión naval de ese país y en su lugar solicitó una a Estados Unidos en 1944. Ya en 1940 Chile había pedido el envío de una misión aérea. En cuatro años Chile se había incorporado al sistema de Defensa que los Estados Unidos comenzaba a crear en el hemisferio.⁹

⁵Ernesto Barros. "Historia para Olvidar: Ruptura con el Eje. 1942-1943". en Neville Blanc. cd.. *Homenaje a Guillermo Feliú Cruz*, (Santiago: Editorial Andrés Bello 1972). pp. 31-96: Anthony O'Brien. *The Politics of Dependency: A Case-Study of Dependency-Chile 1938-1945*. (Ann Arbor: UMI. 1977). Ph. D.. Thesis. University of Notre Dame.

⁶NARA, RG. 59. *Records. Chile. 825.24/1500*, Bowers al Secretario de Estado. Santiago, 19 octubre de 1943.

⁷*Op. cit.* A. O'Brien, pp. 271-303.

⁸FO.371.44929. (AS 2641) *Orde a Eden*, Santiago. 25 abril 1945: (AS 466) *Foreign Office a Washington*. London. 1^o febrero 1945: (AS 3340) *Perrowne a Halifax*. London. 6 julio 1945.

⁹NARA. RG. 59. *Records. Chile, 825.30 Missions/12-544*, Bowers al Secre-

En definitiva, el círculo de la dependencia de Chile se estaba cerrando. Importante responsabilidad le cupo en las últimas etapas de este proceso a la sucesión de gobiernos del Frente Popular y radicales (1938-1952), los que buscaron hacer a Chile más dependiente de los Estados Unidos militar y económicamente, a fin de financiar sus proyectos de desarrollo y obtener la necesaria estabilidad política que les permitiera mantenerse en el poder.¹⁰ El gobierno chileno en 1943 había tomado conciencia de la ventaja de poseer un sistema democrático al negociar con los Estados Unidos. El embajador Rodolfo Michels ponía especial énfasis en este punto en mayo de ese año cuando escribía a su Ministro en Santiago:

Al tratar del aspecto político de nuestra colaboración, creo conveniente hacer resaltar la posición especial de Chile en el continente, donde tiene el prestigio de ser nación con fuertes tradiciones democráticas y que ha gozado siempre de un régimen de respeto al derecho y a las libertades. La colaboración de Chile con los Estados Unidos dentro del continente tendrá así su fundamento en algo más sólido que en acuerdos temporales o en la solidaridad que se crea ante un peligro común.¹¹

Ningún político o diplomático chileno olvidaría este hecho en las relaciones chileno-norteamericanas durante los próximos treinta años. Ello se transformaría en un importante elemento de manipulación a favor de Chile, en particular respecto de la ayuda económica.

Como si el conflicto pasado no hubiese cambiado en nada la jerarquía del sistema internacional, una de las primeras mociones chilenas en la Conferencia de la ONU en San Francisco consistió en proponer que no hubiera poderes de veto para las principales naciones vencedoras dentro de la organización mundial que nacía allí.¹²

Otra de las mociones chilenas y de varios países latinoamericanos en San Francisco fue defender la necesidad del ingreso de Argentina.¹³ Este

tario de Estado, Santiago, 5 diciembre 1944; *Proceso de integración militar en op. cit.* O'Brien, pp. 309-316.

¹⁰*Op. cit.*. A. O'Brien. pp. 340-346.

¹¹MINRREE. N° 1198. Michels a Fernández. Washington. 24 mayo 1943.

¹²FO-371.44939. (AS 3900) "Chile and San Francisco Conference". Santiago. 4 junio 1945.

¹³*Ibid.*

propósito se ajustaba al complejo equilibrio que había venido adquiriendo la política chilena hacia Argentina. La visión chilena consistía en mantener una prudente distancia de su poderoso vecino, al que consideraba impredecible y algo neurótico,¹⁴ mientras se le aseguraba que podía contar con la buena voluntad de Chile, a cambio del *statu quo* fronterizo. De esa forma la política chilena hacia Argentina evolucionó dentro del marco de la necesidad de negociar y dialogar.

En el ámbito estratégico, la situación de la segunda mitad de los años cuarenta no era crítica. El estado de la Defensa chilena era deplorable, pero una agresión era remota. Perú se encontraba firmemente influido por Estados Unidos, y Argentina estaba cercada políticamente por Washington y militarmente por Brasil.¹⁵ El desempeño militar brasileño durante la guerra pasada no había sido satisfactorio, y todos lo sabían, pero se encontraban bien armados.¹⁶ Brasil durante la guerra había recibido US\$ 366 millones en ayuda militar de EE.UU., y Argentina absolutamente nada.¹⁷ Un estudio británico comparativo de fuerzas de los países del ABC en 1944 indicaba que a Argentina le sería imposible vencer en un conflicto contra sus vecinos, en particular contra Brasil.¹⁸

En el período que va de San Francisco hasta el Pacto de Río en 1947, la política exterior chilena se centró fundamentalmente en buscar el medio más

¹⁴Un resumen de esta opinión y de la necesidad de mantener buenas relaciones, de todos modos, con Argentina en: FO.371.81320. (AC 1032) Jerrand a Bevin, Santiago, 28 febrero 1950.

¹⁵Carlos Escudé, *The Argentine Eclipse: The International Factor in Argentina's Post World War II Decline*, Ph. D. Thesis, Yale University (Ann Arbor: UMI, 1981).

¹⁶FTO.371.81288. (AB 1201) "Appreciation of the Brazilian Army", Río, diciembre 1949; comenta: "En 1946 Brasil estaba aún con todo el entusiasmo de su participación exitosa en la guerra, o al menos, su participación en el bando exitoso...".

¹⁷Gary Frank, *Struggle for Hegemony in South America: Argentina, Brazil and the United States During the Second World War* (Center for Advanced International Studies: U. of Miami, 1979), p. 16.

¹⁸FO.371.38224. (AS 4667) Shuckburgh a Foreign Office, Buenos Aires, 21 agosto 1944; La Fuerza Aérea argentina "es inferior a la chilena y mucho más inferior a la brasileña, debido al equipo recibido por las últimas. El Agregado Aéreo estima que dos escuadrones de cazas modernos y uno de bombarderos pesados operativos desde Brasil y con bases avanzadas en Uruguay y aviones operando desde un portaaviones, podrían forzar al Ejército, Marina y Fuerza Aérea argentinos completos a rendirse (give in) en unos pocos días".

decoroso de alinearse a los Estados Unidos y obtener con ello los beneficios económicos que requería su economía. Las finanzas públicas habían sido manejadas en constante déficit desde 1939, y la política económica dominante era de tendencia inflacionista.¹⁹ Mientras tanto Washington había pospuesto toda transferencia de material bélico a los países del hemisferio hasta no obtener de ellos el necesario alineamiento político-estratégico. El llegaría en el próximo encuentro en Río.

El Tratado de Río de Janeiro de 1947 logró el objetivo norteamericano de poner el hemisferio dentro del esquema de defensa occidental y por el momento la amenaza de la URSS quedó razonablemente alejada. Chile hizo su parte al respecto: la administración de Gabriel González expulsaría a los comunistas de la alianza gobernante, y el Congreso los declaró fuera de la ley ese mismo año.

En el intertanto Estados Unidos había logrado monopolizar la entrega de material bélico a América Latina. Gran Bretaña alcanzó a vender un ciento de jets Gloster Meteors a la Argentina, pero después se abstuvo de transferir unidades navales a ese país y a Chile. Los motivos eran varios, entre los que destacaba el temor a un enfrentamiento con ellos, particularmente Argentina, en la Antártica y también a la presión norteamericana, que postulaba que los armamentos en el hemisferio debían "estandarizarse".²⁰

Las constantes demostraciones de amistad chilena hacia Estados Unidos comenzaron a hacerse sentir. En 1951 el Departamento de Estado adoptó un esquema de objetivos de política hacia Chile, que básicamente mantendrían entera validez hasta 1970. En él, Washington se proponía buscar y mantener la amistad de Chile y ayudarlo a sostener su esquema de gobierno democrático como un ejemplo para el resto de América Latina, para lo cual se comprometía a darle toda la ayuda que fuera necesaria.²¹

También en 1951 Estados Unidos comenzó a poner en práctica su política de seguridad hemisférica. Vendió dos cruceros de la clase *Brooklyn* a cada país del ABC, integrando definitivamente a Argentina en el esquema,

¹⁹Markos Mamalakis, *The Growth and Structure of the Chilean Economy: from Independence to Allende* (Yale University Press, 1976) New Haven, p. 95.

²⁰FO.371.61305. (AS 1271) *Trade in Armaments with the Latin American Countries*, Foreign Office, London, 22 febrero 1947; FO.371.61306. (AS 1317). Inter-American Defense Board, *Report of the Committee on Standardization of Materiel*, P-505, Washington, 15 septiembre 1945.

²¹NARA. RG.59. *Records*, Chile. 611.25/2-2751. SECRET, Department of State. *Policy Statement: Chile*, Washington, 27 febrero 1951.

bajo la ecuación ABC- 2 + 2 + 2. Perú había quedado fuera, a diferencia del plan original. Aparentemente esta nueva fórmula había sido adoptada después que Argentina ratificó el tratado de la OEA. El modelo previo a la ratificación era BCP— 2 + 1 + 1. Así, Chile quedó más beneficiado y parte de sus objetivos de política exterior eran satisfechos. Argentina no quedaba peligrosamente alineada y Chile pasaba teóricamente a estar en igualdad de condiciones con el país trasandino y Brasil.²²

3. La Guerra Fría: del Pacto de Ayuda Mutua a la Ruptura con Cuba

La llegada de Carlos Ibáñez a la Presidencia en 1952 causó bastante alarma en Estados Unidos. El fantasma de la alianza fascista del Cono Sur, conjurado diez años atrás, volvía a aparecer. Los temores norteamericanos resultaron ser infundados; Ibáñez no apostó sus cartas a Buenos Aires, había demasiados factores en contra de una política independiente de los Estados Unidos. El país siguió fuertemente alineado con los Estados Unidos, aunque Chile continuó con su política de reclamar amistosamente el descuido —y el deber— económico hacia Latinoamérica. Esta continuidad en política no significó que Ibáñez renunciara a su proverbial nepotismo ni tampoco que dejara de hacer la purga más grande en el Servicio Exterior desde la efectuada por el Frente Popular en 1939.²³

El Pacto de Ayuda Militar no fue denunciado como se temía, pero Ibáñez tampoco hizo ningún esfuerzo por mejorar la posición estratégica chilena; durante su gobierno el gasto en Defensa tendió a disminuir. Las razones fueron varias: Estados Unidos había pasado a ser el defensor del hemisferio; una agresión contra Chile no sería permitida por Washington. La dependencia estratégica chilena se completaría en 1956 con la venida de una misión del Ejército estadounidense. Segundo, el estado de la Hacienda Pública, manejado impenitentemente en déficit y con inflación, no permitía ninguna largueza. También, como buen entendedor de los militares. Ibáñez

²²FO.371.90432. (A 1214) Meadeal Departamento Americano, Washington, 25 enero 1951; el plan original en el *Washington Post*, 9 de junio 1947.

²³NARA. RG. 59. *Records*, Chile. 611.25/9-2552, Barall a Bennet. Washington, 25 septiembre, 1952. "Summary Statement of Relations Between U.S. and Chile"; Luis Melo, 1977. "La Trayectoria del Ministerio de Relaciones Exteriores y los Problemas en la Conducción de la Diplomacia Chilena", en *op. cit.*, Sánchez y Pereira, p. 122: FO. 371.90621. (AC 1017) Notes on Chile, London. diciembre 1952.

prefirió mejorar relativamente el nivel de los ingresos de los uniformados —como al final de los años veinte—, en vez de lanzarse en planes inciertos de expansión. Al entregar el poder a Jorge Alessandri, en noviembre de 1958, el presupuesto aprobado de Defensa era el más bajo desde 1949, a pesar de la reciente crisis fronteriza con Argentina. Véase Tabla N° 1.

Tabla N° 1

**Evolución del Gasto de Defensa de Argentina, Perú y Chile
en los años 50 y Personal Uniformado.²⁴**

| Gasto en Defensa (US\$ millones) | | | | | | | | | | |
|---|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| País/Año | 50 | 51 | 52 | 53 | 54 | 55 | 56 | 57 | 58 | 59 |
| Argentina | 320 | 326 | 442 | 503 | 566 | 411 | 301 | 395 | 256 | 252 |
| Perú | 26 | 34 | 34 | 36 | 28 | 33 | 56 | 55 | 67 | 51 |
| Chile | 119 | 145 | 193 | 377 | 119 | 169 | 170 | 133 | 119 | 91 |
| Personal Uniformado (miles) | | | | | | | | | | |
| País/Año | 50 | 51 | 52 | 53 | 54 | 55 | 56 | 57 | 58 | 59 |
| Argentina | 62 | 62 | 62 | 71 | 71 | s/d | s/d | s/d | s/d | s/d |
| Perú | 31 | 35 | 36 | 36 | 36 | 37 | 38 | 40 | 41 | 42 |
| Chile | 39 | 39 | 40 | 50 | 55 | 42 | 42 | 41 | 40 | 41 |

La caída de Perón significó el fin de los planes hegemónicos argentinos, pero la Armada, que había participado en su derribamiento, quedó en mejor pie para obtener recursos. Los veteranos acorazados *Moreno* y *Rivadavia* fueron enajenados y con esos fondos más otras provisiones se gestionó la compra de un portaviones liviano en Gran Bretaña. Como el aspecto marítimo ha sido particularmente sensitivo entre ambos países, se inició una campaña para responder a esta aparente alteración de potenciales. En materia de adquisiciones, en Chile los únicos dineros disponibles para material naval eran los de la Ley del Cobre de 1938. El viejo acorazado *Latorre* fue vendido y como en 1948 la Armada chilena no pudo obtener el deseado portaviones por oposición de la Fuerza Aérea debió conformarse con dos destructores antiaéreos ordenados en 1955 en Gran Bretaña. El equilibrio había quedado

²⁴*Fuente:* Inter-University Consortium for Political Information; "War Correlates Project, 1816-1980", Departamento de Ciencia Política (Ann Arbor: University of Michigan).

roto nuevamente; Estados Unidos no realizaría más esfuerzos por restablecerlo.²⁵

Mientras tanto la política exterior chilena había continuado con su discurso de guerra fría, haciendo énfasis en su carácter democrático y anticomunista.²⁶ La actitud económica hacia el gobierno de los Estados Unidos se centró en enfatizar la ayuda directa y a través de las organizaciones mundiales, debido al deterioro de los términos del intercambio y a que las remesas de las empresas privadas norteamericanas que explotaban los recursos naturales del continente superaban sus inversiones.²⁷ En este sentido, la estrategia verbal chilena antecede por más de dos décadas a la que posteriormente pasaría a ser la retórica habitual de los países del Tercer Mundo. Ese "discurso" empezó lentamente a ablandar la conciencia del gobierno estadounidense, y la ayuda norteamericana comenzó a fluir nuevamente a contar de 1956, aunque no fue distintamente favorable a Chile si se la compara con otros países latinoamericanos. Véase Tabla N° 2.

Tabla N° 2

**Ayuda y Crédito Estatal de Estados Unidos
a Varios Países Latinoamericanos en la Década de los Años 50
(US\$ millones)²⁸**

| País/Año | 50 | 51 | 52 | 53 | 54 | 55 | 56 | 57 | 58 | 59 |
|---------------|----|----|----|-----|----|----|----|----|-----|----|
| Argentina | — | 92 | 5 | 3 | -9 | -5 | 12 | -6 | 48 | 73 |
| Brasil | — | 4 | 4 | 328 | 24 | 37 | 28 | 16 | 145 | 35 |
| Colombia | 6 | 4 | 10 | -5 | 2 | 2 | | 19 | 92 | 32 |
| Centroamérica | 1 | 1 | 5 | 5 | 5 | 21 | 28 | 39 | 43 | 28 |
| Perú | 1 | 1 | 7 | 11 | 2 | 13 | 24 | 53 | 60 | 52 |
| Chile | 33 | -2 | — | — | -3 | -1 | | 32 | 47 | 33 |

Nota: Valores negativos (—) suceden cuando el retorno excede los nuevos créditos o donaciones.

²⁵Ordenes navales chilenas y argentinas en Conway's. *Conway's all (he World's Fighting Ships, 1947-1982*, (London: Conway Maritime Press, 1983). Parte II. pp. 393-411.

²⁶Carlos Ibáñez. *Mensaje Presidencial*. Santiago. 21 mayo 1955, p. iii.

²⁷*Memoria MINRREE*, 1954, p. 177.

²⁸U.S. Department of Commerce, *Historical Statistics of the U.S. from Colonial Times to 1970*. (U.S. Bureau of Census, Washington D.C. 1975), Part II, p. 875.

Cuando la Administración Alessandri subió al poder se percató de que la pasada crisis y movilización militar de 1958 había encontrado a Chile totalmente desarmado y falto de preparación para una contingencia bélica.²⁹ Alessandri, que se caracterizaba por su distancia mental a todo lo militar, optó por buscar una solución al problema por la vía diplomática. Se reunió con el Presidente Frondizzi en 1959 para establecer un *modus vivendi* y lanzó una iniciativa de desarme continental.³⁰ El entendimiento con Argentina sobrevivió hasta la llegada de los militares a la Casa Rosada. La iniciativa de desarme tuvo aún más corta vida. A modo de compensación, y sin cambiar los objetivos esenciales, el gobierno de Alessandri modificó la Ley del Cobre para adquisiciones navales de 1938 y promulgó las llamadas Leyes Reservadas para la Defensa, esta vez incluyendo los otros dos servicios armados. Los sueldos y pensiones militares se deterioraron persistentemente a contar de 1959, y continuarían así por casi una década.

En el ámbito de política internacional el gobierno de Alessandri ingresó en una escala creciente de éxitos que se habían insinuado en el período anterior. Bajo la dirección del Ministro Carlos Martínez (1961-63), la política exterior chilena se lanzó en una cadena de avances de la proyección nacional en el ámbito multilateral. La entrevista de Alessandri con Kennedy aportó un particular impacto positivo a la imagen de Chile en Washington.

El discurso internacional chileno se diversificó, haciendo énfasis en la protección de los Derechos Humanos, un tema relativamente nuevo en el ambiente internacional de la época.³¹ El delegado chileno preside el Grupo Latinoamericano en la ONU (GRULA, 1960). Chile inicia su apertura a África y Asia e ingresa al Comité de Descolonización, ganando una cierta estatura moral ante un gran número de países que recién comenzaban su vida independiente. La participación chilena en UNCTAD I (1964) fue particularmente sobresaliente y sus iniciativas en el Consejo Económico y Social de las NN.UU. fueron constantes. Mientras tanto se inició una nueva apertura hacia Europa, alejándose de la aparente tutela de Estados Unidos. Así la

²⁹ Entrevista con ex Ministro Julio Philippi. Santiago, enero 1987.

³⁰ Hugh Stinson y James Cochrane. "The Movement for Regional Arms Control in Latin America". *Inter-American Studies and WorldAff*, V. 13: 1-17 (1971). pp. 4-5.

³¹ *Mensaje Presidencial*. 1962. Santiago. 21 de mayo: "La delegación chilena mantuvo una defensa inalterable de principios que son básicos en su política internacional, como el de la no intervención, el derecho a la autodeterminación de los pueblos, las normas sobre democracia representativa y el respeto a los derechos humanos", p. 26.

política exterior chilena maduraba en un ambiente de relativo deshielo mundial y evolucionaba más segura de sí misma, sistematizándose y haciéndose más comprensiva.³² Con bastante certeza se puede decir que en esos años Chile obtuvo el respeto creciente de la comunidad internacional y ganó más independencia sin perder seguridad en el corto plazo.

La relativa independencia frente a los Estados Unidos permitió mantener una política propia frente al problema cubano. Chile resistió exitosamente las presiones interamericanas para romper con Cuba y sólo lo hizo en 1964 por razones fundamentales de política interna.³³ No obstante, las predilecciones de Washington hacia Chile no disminuyeron; por el contrario, crecieron, expresadas en un abultado paquete de ayuda económica. Chile se había convertido en un país popular y bien considerado por la comunidad internacional, al menos así lo estimaban los que dirigían su política exterior.³⁴

Pero las condiciones vecinales de Chile se habían comenzado a deteriorar persistentemente. La crisis fronteriza de 1958 no fue un hecho aislado. En 1962 Bolivia rompió relaciones diplomáticas usando el expediente del desvío de menos de la mitad de las aguas del río Lauca.³⁵ En mayo. La Paz recurrió a la OEA alegando de encontrarse en una condición de "inminente agresión". La queja boliviana no fue acogida. Los problemas no terminarían allí, a fines de 1963 Julio Philippi es llamado por Alessandri para hacerse cargo de la cartera de Relaciones Exteriores para enfrentar el creciente problema fronterizo con Argentina.³⁶ A pesar de los esfuerzos hechos durante el último año de la Administración Alessandri y los del período presidencial siguiente, las controversias con Argentina continuarían, principalmente en el Beagle. Estas diferencias se arrastrarían en forma casi permanente por los próximos veinte años.

Durante el gobierno de Alessandri los gastos militares chilenos continuaron siendo bajos debido, fundamentalmente, a tres razones: primero, la Administración consideraba que las iniciativas de desarme y los entendimientos políticos directos eran más eficientes y económicos que una preparación militar efectiva y proporcional a la amenaza potencial. Segundo, la disciplina económica y austeridad en el gasto pasaron a ser objetivos fundamentales de

³²Entrevista con ex Ministro Carlos Martínez, enero 1987.

³³*Op. cit.* J. Fermandois. 1982. pp. 79-85.

³⁴*Op. cit.*. entrevistas Martínez y Philippi.

³⁵Robert Tomasek, "The Chilean-Bolivian Lauca River Dispute and the O.A.S.", *Inter-American Studies*, V. 9 (1967), pp. 351-366.

³⁶ *Op. cit.*, entrevista Philippi.

esta gestión. Tercero, el material necesario sería obtenido por el Programa de Ayuda Militar. Es así como, entre 1961 y 1964, Chile recibió armamento terrestre para el equipamiento aproximado de una brigada.³⁷ Hacia 1960 el 50% del material de vuelo de la Fuerza Aérea (FACH) era de procedencia norteamericana, fabricado antes o durante la guerra de Corea.³⁸ Simultáneamente, la Armada ya había recibido un grupo de barcasas, un dique flotante y dos remolcadores de alta mar. Dos submarinos de segunda mano fueron adquiridos dentro de ese Plan en 1961-62 y dos destructores en 1963.³⁹

Un elemento de tensión permanente entre la política de ventas de material de defensa norteamericano y las adquisiciones de los países latinoamericanos consistía en el problema de los objetivos para los cuales el primero vendía —a precios subvencionados— y los otros compraban. El deseo de los Estados Unidos era prepararlos para resistir una guerra submarina o una escalada guerrillera de parte de la Unión Soviética.

Chile, al igual que los otros países sudamericanos, compraba pensando en los medios militares que poseían sus vecinos. El entrenamiento antisubversivo de poco servía en el evento de un combate con unidades blindadas peruanas o tropas de montaña argentinas. Del mismo modo el énfasis antisubmarino de las Operaciones Unitas era inútil contra la fuerza naval argentina organizada en torno a un portaviones y sería de poco servicio contra los submarinos peruanos, puesto que tenían el mismo entrenamiento. La solución a los dilemas estratégicos chilenos en definitiva se centraba en saber estar con la cantidad de fuerzas apropiadas por el tiempo necesario en la zona de crisis hasta que Estados Unidos acudiera en su ayuda. Esto implicaba que la doctrina militar chilena tenía que ser defensiva y políticamente "hemisférica" a fin de tener la garantía de esa ayuda.

4. Popularidad Mundial y Creciente Deterioro Vecinal

Con la llegada del gobierno reformista de Frei, la política exterior continuó su énfasis de cambio y apertura iniciado en el período anterior. El

³⁷Javier Urbina, 1984. "Aspectos Militares de las Relaciones Chileno-Norteamericanas en el Contexto de la Seguridad Hemisférica", Mimeo, *Seminario Política Exterior Chilena*. Instituto Ciencia Política, Universidad Católica de Chile. pp. 24-25.

³⁸*Ibid.* 4 aviones T-37, 32 Bombarderos B-26. 55 aviones T-34, 25 cazas F-80 y 3 aviones A-16.

³⁹*Op. cit.*, Conway's. pp. 407-411.

tono de la retórica se hace más "tercermundista", aunque su contenido no variaría mucho.⁴⁰ Se intensificó la idea de que los países desarrollados están obligados a ayudar económicamente a los más pobres por razones morales y también por su propia conveniencia. La política hacia los Estados Unidos se continúa alejando, sin que se dejen de percibir los beneficios de la ayuda norteamericana y el apoyo de aquel país a los procesos de reforma interna en Chile. Durante los tres primeros años de la gestión Frei (1965-67), el objetivo primordial fue asegurar esa ayuda económica, la cual ciertamente fue prodigada en cantidades. A título de ejemplo, un préstamo blando de US\$ 125 millones se hizo coincidir con la elección de Frei.

La crisis de República Dominicana sorprendió a Santiago y Washington en bandos opuestos, advirtiéndose una creciente crítica e incluso un dejo de hostilidad chilena hacia la política mundial de esa potencia. Ella se refleja particularmente en las acciones y actitudes del representante chileno en las Naciones Unidas, Renán Fuentealba.⁴¹

Así y todo, Chile durante los años sesenta gozó de una dadivosa ayuda económica norteamericana, a la cual el país peligrosamente se acostumbraba a dar por segura y bien merecida, y que no le producía ningún problema a sus escrúpulos o dignidad nacional. Véase Tabla N° 3.

Tabla N° 3
Créditos y Ayuda Estatal de Estados Unidos
a Países Latinoamericanos en la Década de los Sesenta
(US\$ millones)⁴²

| País/Año | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 |
|---------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| Argentina | 47 | 41 | 66 | 11 | 5 | -3 | -3 | -20 | -14 | 5 |
| Brasil | 47 | 270 | 159 | 139 | 213 | 153 | 235 | 143 | 199 | 106 |
| Colombia | -7 | 53 | 45 | 69 | 38 | 35 | 59 | 86 | 108 | 101 |
| Centroamérica | 43 | 46 | 35 | 31 | 40 | 53 | 53 | 53 | 52 | 56 |
| Perú | -16 | -20 | 5 | 4 | 17 | 33 | 30 | 24 | 24 | 10 |
| Chile | 10 | 122 | 88 | 111 | 97 | 102 | 88 | 50 | 151 | 106 |

Nota: Valores negativos (—) suceden cuando los retornos exceden los créditos o donaciones.

⁴⁰Esto es sostenido por el ex Ministro Carlos Martínez (1961-1963). El documento indicador de lo que sería la política exterior de Frei es el discurso del Ministro Gabriel Valdés al Senado el 6 de enero de 1965: *Memoria MINRREE*. 1965, pp. 35-42.

⁴¹*Op. cit.* M. Wilhelmy, 1973. pp. 295-311. "Issues of World Politics."

⁴²*Op. cit.* U.S. Department of Commerce, p. 873.

La apertura hacia Europa buscó canalizar el comercio chileno a esa región y asegurar el apoyo de los partidos demócratacristianos y socialdemócratas de los diferentes países tanto hacia la posición internacional de Chile como al partido gobernante. Frei viajó a Europa en 1965 con ese objetivo y lo logró con creces.⁴³

La administración Frei se lanzó con entusiasmo a la creación de un mercado común latinoamericano. Cuando el proyecto no prosperó a nivel continental, Chile lo propuso a nivel regional. Un objetivo subsidiario al de paz y desarrollo fue el de la creación de un bloque equivalente a Argentina y Brasil y asegurar la viabilidad de los países medianos en un plazo de relativa igualdad.⁴⁴ En alguna medida, Chile volvía a hacer —inconscientemente— una política de equilibrio de poderes.

Mientras Chile cosechaba triunfos internacionales para su imagen en la ONU, Europa y, en menor grado, en Latinoamérica, sus relaciones con los países vecinos continuaban deteriorándose. La iniciativa de limitación de armamentos en América Latina de 1967 había terminado en el fracaso; varios incidentes fronterizos habían ocurrido con Argentina a contar de 1965 y, para colmo, Illia fue depuesto en 1966. Chile quedó enfrentado a un gobierno militar de derecha y no contaba tampoco con el apoyo de los militares brasileños.⁴⁵

En el terreno de la Defensa propiamente tal, el gobierno de Frei no fue particularmente efectivo si nos atenemos a sus objetivos originales. Cuando en 1965 la Armada de Chile toma conocimiento de que Argentina planeaba cambiar su portaviones por uno más moderno, se origina un movimiento para que Chile también adquiriera uno. El gobierno se opuso a la iniciativa. Los demócratacristianos en el poder miraron el problema del portaviones como muchos latinoamericanos tienden a hacerlo: como un asunto de status y como símbolo inequívoco de una voluntad armamentista que atentaba contra su plan de integración, sin interesarse por consideraciones tácticas o estratégicas involucradas.

⁴³*Mensaje Presidencial 1966*, Santiago 21 mayo:

"Este viaje ha producido muy útiles resultados para nuestro país... Agradecemos una vez más el afecto con que fuimos recibidos y el interés con que los gobiernos están llevando a cabo la cooperación financiera, técnica y cultural que inició un nuevo canal dentro de la concepción de solidaridad que hemos planteado", p. 53.

⁴⁴De las opciones presentadas a Chile en el marco de la integración latinoamericana y sus limitaciones vid., *op. cit.*, M. Wilhelmy, 1973, pp. 352-376 y 444-467.

⁴⁵*Ibid.*, pp. 282-295.

Independiente del problema financiero —Chile en ese momento no lo tenía— y de la factibilidad técnica, la administración quería mantener un equilibrio político favorable dentro de las Fuerzas Armadas. La influencia decisiva del Subsecretario de Aeronáutica, un civil demócratacristiano, fue determinante para que la FACH mantuviera su monopolio aéreo. El gobierno resolvió darle una solución "política" al problema. En julio de 1966 Frei tomó la decisión de no comprar el portaviones y como consecuencia de la disputa con la jefatura de la Armada, el vicealmirante Neumann fue llamado a retiro. Chile recurrió a Gran Bretaña —aprovechando la histórica amistad naval de ambos países— y le solicitó que se abstuviera de vender portaaviones a Perú y Argentina.⁴⁶ Aparentemente los británicos accedieron a la petición chilena, pero Argentina compró dos años más tarde un portaaviones en Holanda. El objetivo del gobierno fue frustrado por su propia obstinación ideológica y por la incapacidad de percibir que se vive en un mundo donde las consideraciones de poder son centrales.

Al asumir los militares en Argentina en 1966, Chile quedó aislado política y estratégicamente en el Cono Sur. El nuevo ministro argentino Nicanor Costa Méndez parecía decidido a no aceptar las proposiciones chilenas de arbitraje en el Beagle, y efectivamente así ocurrió. La crisis fronteriza de Laguna del Desierto había envenenado el ambiente, y Chile para salir del paso realizó concesiones a Argentina que se mantuvieron escondidas de la opinión pública. El arbitraje de Palena fue conocido en 1967; su resultado dejó aparentemente satisfechos a ambos gobiernos, produciéndose una breve tregua. Otra vez las relaciones se agravaron con el incidente de la torpedera chilena *Quidora* en el canal Beagle. Frei debió hacer concesiones a la parte supuestamente agraviada: el comandante de la torpedera fue llamado a retiro.

El inicio del Plan Europa de armamentos por parte de Argentina echó por tierra las esperanzas de desarme y de un ambiente de confianza. Los esfuerzos chilenos, tal vez ingenuos, de integración y de desarme continental habían fracasado en gran medida. El año 1967 Chile debió comprar un escuadrón de aviones de combate en Inglaterra debido a adquisiciones hechas por Perú, Argentina y Brasil en Estados Unidos y Francia. Así Santiago comenzó activamente, entonces, a promover el Pacto Andino, no sólo como un plan piloto de integración, sino también como una maniobra consciente para contrabalancear a Argentina y terminar con la dependencia del apoyo diplomático brasileño que se hacía cada vez más difícil de conseguir.

La paradoja de la administración Frei es que durante los cuatro primeros años de su gestión, se comprometió con una política contraria a la

⁴⁶*Op. cit.*, Wilhelmy, 1973. p. 324.

adquisición de armamentos en el preciso momento en que los ingresos del cobre fueron los más altos y en consecuencia hubo amplia disponibilidad para compras, de acuerdo a las disposiciones legales vigentes. Las leyes reservadas aseguraban un porcentaje destinado a adquisición de armamentos en el extranjero. La presunción de que se contaba con una mejor política exterior llevó al gobierno demócratacristiano a no autorizar la transferencia de todos esos fondos. Es así, que entre 1965 y 1970, el Ejército dejó de percibir US\$ 17,8 millones, la Armada no recibió US\$ 20,4 millones y a la Fuerza Aérea se le retuvieron US\$ 30,7 millones, lo que da un saldo no invertido cercano a los US\$ 69 millones en moneda de esos años.⁴⁷

Los programas de armamentos de los vecinos de Chile y la insubordinación de un regimiento en 1969 en Santiago llevaron a La Moneda a reconsiderar la situación. El Poder Ejecutivo autorizó apresuradamente entre 1969 y 1970 sendos programas de adquisiciones por un monto de US\$ 223 millones, condicionados a que se contrataran créditos en el extranjero, a que no habría egresos fiscales antes de 1971 y a que tampoco hubiese otros gastos derivados de las compras —transporte, infraestructura, comisiones, etc.— antes de ese año. En definitiva el gobierno de Frei "solucionaba" el problema, causado por su propia imprevisión, por medio del expediente de cargarle los gastos a la administración que le sucediera.⁴⁸

El mismo año que se firma el Pacto de Cartagena (1969). Chile ordenó la construcción de dos fragatas y dos submarinos como parte de un plan de desarrollo naval que, además, incluía la modernización de otros dos destructores.⁴⁹ Frei, siguiendo una costumbre ya tradicional en la historia de las adquisiciones militares chilenas, inició este plan casi al término de su mandato. Fue un reconocimiento tácito al fracaso de su política de paz continental que, entre otras cosas, implicó la retención ilegal de los fondos del cobre (US\$ 69 millones) para la adquisición de armamentos. Al igual que muchos casos anteriores, el grueso de la responsabilidad financiera del programa recaería en el próximo gobierno que asumiera.⁵⁰

⁴⁷ *Carta Confidencial*. Santiago. 20 abril 1988, pp. 6-7.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 7-8.

⁴⁹ *Op. cit.* Conway's. pp. 407-411.

⁵⁰ Este fenómeno es de una recurrencia metódica en la política de adquisición de armamentos —principalmente navales— de Chile: el programa de los acorazados y destructores de 1910. iniciado por Pedro Montt (1905-1910); la compra del acorazado *Latorre* y los destructores *Tipperay* en 1920 por Sanfuentes (1915-1920); el programa

Mientras tanto la situación vecinal de gastos de Defensa se seguía deteriorando para la posición chilena. Véase Tabla N° 4.

Tabla N° 4

Gastos de Defensa y Personal Uniformado de Argentina,
Perú y Chile en la Década de los Sesenta⁵¹

| Gasto en US\$ millones | | | | | | | | | | |
|------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| País/Año | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 |
| Argentina | 289 | 331 | 405 | 300 | 341 | 428 | 510 | s/d | s/d | 434 |
| Perú | 48 | 67 | 69 | 97 | 105 | 122 | 133 | 186 | 153 | 174 |
| Chile | 103 | 113 | 137 | 108 | 119 | 136 | 136 | 141 | 133 | 125 |

| Personal Militar (miles) | | | | | | | | | | |
|--------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| País/Año | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 |
| Argentina | 130 | 130 | 121 | 130 | 118 | 132 | 133 | 143 | 144 | 145 |
| Perú | 42 | 43 | 55 | 53 | 49 | 50 | 50 | 50 | 50 | 51 |
| Chile | 41 | 41 | 45 | 42 | 47 | 45 | 66 | 63 | 63 | 64 |

Un elemento que había pasado inadvertido para muchos durante esa década fue el inicio de un incipiente cambio desfavorable a Chile en el equilibrio militar con Perú. Véase Tabla N° 4. Aquel proceso se acentuaría y adquiriría caracteres alarmantes luego que los militares tomaron el poder en 1968. Durante la primera parte de la próxima década, el Perú someterá a Chile a la carrera armamentista más violenta conocida por ambos países desde el siglo pasado.⁵²

de construcción de los submarinos, destructores y petroleros de 1926 por Figueroa (1926-1927), el programa de los cruceros de 1938—cancelado—de Arturo Alessandri (1932-1938); los destructores ordenados en 1956 por Ibáñez (1952-1958), y el programa naval de Frei de 1969. Sólo parece escaparse de esta tendencia la compra de los cruceros norteamericanos de 1951 por Gabriel González (1946-1952), porque fueron cancelados al contado —a un porcentaje de su valor real— con dinero que se había venido acumulando desde 1938 con la ley del impuesto al cobre, vid., Emilio Meneses. "Política, Estrategia y Sistemas Navales en Chile, 1891-1991". (Investigación en Progreso. Instituto Ciencia Política. Universidad Católica de Chile).

⁵¹Fuente: *op. cit.* Inter-University Consortium for Political Information, University of Michigan.

⁵²*Op. cit.*, E. Meneses, "Competencia Armamentista en...". 1982.

Pero mientras tanto, en los años sesenta los chilenos gozaron de una increíble bonanza. A la holgada situación internacional multilateral se le sumaba el precio histórico del cobre más alto en este siglo y los niveles más elevados de *ayuda per cápita* en Latinoamérica. Véase Tabla N° 5. Es así que Chile pasó a pertenecer a una categoría particular de país-modelo —en igual pie que Irán, Filipinas y Corea— que Washington estimaba necesario promover como ejemplo continental. Tan comprometida estaba esa política hacia Chile, que durante esos años Estados Unidos estuvo dispuesto a aceptar una actitud más independiente de aquél, sin retirar su apoyo económico y político.

La ayuda económica norteamericana y europea sirvió para financiar los planes reformistas de Frei e implementar proyectos de baja rentabilidad económico-social pero de elevados dividendos políticos. Planes como el de la Reforma Agraria y la Promoción Popular difícilmente hubiesen podido ser realizados de no mediar estas condiciones. El impacto inmediato del gasto en amplios sectores largamente postergados fue inesperado: se produjo una revolución de expectativas de proyecciones insospechadas. De esta manera la Administración Frei ingresó en un círculo vicioso en que más reformas despertaban más demandas, y éstas, a su vez, requerían de más fondos; una vez ampliados los programas se volvía a repetir el ciclo. Esta política terminó por generar altos niveles de expectación e insatisfacción al no aumentar sustancialmente esos recursos hacia el fin del período gubernamental; ello se tradujo en el aumento de la clientela electoral de los partidos de izquierda. El resultado último fue la elección del candidato presidencial de la Unidad Popular en 1970.

Tabla N° 5

Ayuda y Créditos del Gobierno de Estados Unidos
a varios Países Latinoamericanos, en US\$ *per cápita* durante
la Década de los Años Sesenta.⁵³

| País/Año | 60 | 61 | 62 | 63 | 64 | 65 | 66 | 67 | 68 | 69 |
|-----------|-----|------|------|------|------|------|------|-----|------|------|
| Argentina | 2.3 | 1.9 | 3.2 | 0.5 | 0.2 | — | — | — | — | 0.2 |
| Brasil | 0.6 | 3.7 | 2.1 | 1.8 | 2.7 | 1.9 | 2.9 | 1.7 | 2.3 | 1.2 |
| Colombia | — | 3.8 | 3.1 | 4.5 | 2.2 | 1.9 | 3.2 | 4.5 | 5.4 | 5.1 |
| Centroam. | 4.0 | 4.2 | 3.0 | 2.6 | 3.2 | 4.1 | 4.0 | 3.9 | 3.7 | 3.8 |
| Perú | — | — | 0.5 | 0.4 | 1.6 | 2.9 | 2.6 | 1.9 | 1.9 | 0.8 |
| Chile | 1.3 | 15.6 | 11.1 | 13.8 | 11.9 | 12.4 | 10.5 | 5.9 | 17.5 | 12.1 |

⁵³ Calculado en base a *op. cit.*, Inter-University Consortium for Political Information, University of Michigan y *op. cit.*, U.S. Department of Commerce, 1975.

La notable diferencia de ayuda a Chile denota una voluntad de Washington por promover el "modelo" chileno. En los nueve años que van de 1961 a 1969, Chile recibió 3,4 veces más ayuda *per cápita* que Centroamérica y 7,8 veces más que Perú, regiones notablemente más necesitadas de ayuda económica que Chile. Incluso la proporción fue 5,5 veces superior a lo recibido por Brasil, rompiendo con ello los estándares tradicionales de lo que se ha entendido por la "Relación Especial" entre Washington y Río.

Esto fue advertido por quienes dirigían la política en el país y tomaron ventaja de ello. Los éxitos multilaterales y la popularidad de Chile dentro de Europa y el grupo afroasiático fueron tomados como un hecho dado. Alessandri utilizó limitadamente esta creciente popularidad en el asunto cubano; Frei la empleó con bastante más propósito —y eficacia— para influir en la política latinoamericana, para proyectar la imagen chilena en Europa y para disentir de Estados Unidos cuando pareció necesario. Durante el período de Allende el Canciller Almeyda la empleó a fondo —casi hasta agotarla— para realinear a Chile dentro de la otra esfera de hegemonía mundial y para generar apoyo dentro del Tercer Mundo y la Europa liberal.

Chile utilizó esa ventaja, pero también desarrolló una adicción a la dependencia de la ayuda norteamericana. Sin darse cuenta se había convertido en una democracia "subsidiada", que se sentía segura de sí misma y había dejado de distinguir los límites entre lo real y lo ficticio, entre lo permanente y lo pasajero. De aquí a la banalización de la política exterior chilena hubo sólo un paso. Sus consecuencias las vive Chile hasta el día de hoy, y aún hay muchos que añoran, ingenuamente, volver a ese pasado dorado.

Allende, apoyado por una coalición predominantemente marxista, intentó un plan de realineamiento internacional de Chile. Se trataba de sacarlo del campo occidental e insertarlo en el del bloque socialista, pasando transitoriamente —por razones meramente tácticas— por una posición "tercermundista", a fin de continuar recibiendo los beneficios de la opinión moderada y de izquierda en Europa y Norteamérica.⁵⁴ La estrategia tuvo resultados publicitarios espectaculares.⁵⁵

Por un par de años Allende se convirtió en el héroe de los no alineados y de los elementos antinorteamericanos de Europa. Mientras astutamente, el

⁵⁴Jaques Zybelberg y Miguel Monterichard, "An Abortive Attempt to Change Foreign Policy: Chile, 1970-3", en K.J. Holsti, ed., *Why Nations Realign: Foreign Policy Restructuring in the Postwar World*, (London: Alien & Unwin, 1982), pp. 172-197.

⁵⁵*Op. cit.*, Fermandois. 1985. véase por ejemplo en "Europa", pp. 382-395.

ministro Almeyda perseguía una política partidaria del "pluralismo" en América Latina, contraria a la de "Fronteras Ideológicas" de Brasil y Argentina. En el intertanto, ganaba tiempo buscando el apoyo retórico de africanos y asiáticos y la ayuda económica del bloque soviético.⁵⁶

La política de realineamiento progresó en la medida que fue factible. Pronto se evidenciaron problemas insuperables: Estados Unidos había suspendido la ayuda y los soviéticos no les proveyeron de una alternativa. El alegado "bloqueo económico" sostenido con vehemencia por la UP no era tal. Era más bien la suspensión del "subsidio" que Chile se había acostumbrado a recibir de Estados Unidos. Es efectivo que la política económica de Allende hizo mucho por hundirse a sí misma, pero el impacto de la suspensión de la ayuda y del crédito "blando" fue mortal. La ayuda económica cayó dramáticamente a US\$ 8,6 millones en 1971, US\$7,4 millones en 1972 y sólo a 3,8 en 1973. La extinción de la ayuda y la disminución del crédito cuando más los necesitaba constituyeron el tratamiento de "shock" diseñado contra Allende por Nixon-Kissinger.⁵⁷

Mientras tanto la posición vecinal de Chile continuó decayendo. En 1971 Argentina denunció el Tratado de Arbitraje de 1902, viéndose Chile obligado a un complejo proceso de negociaciones que terminaron en los acuerdos de Salta del mismo año. Mediante ellos Argentina lograba reducir el espacio de maniobra para dirimir por arbitraje sólo lo que se refería al Beagle. El arbitro ya no era solamente la corona británica, sino que debía apoyarse en un informe en derecho de un panel de cinco jueces de la Corte de La Haya.

A cambio de esta concesión a Argentina, Chile había accedido a firmar un acuerdo para la utilización de aguas fluviales y lacustres, con aplicabilidad en la región sur. Esto se traducía en la posibilidad argentina de explotar recursos hidroeléctricos relativamente importantes en la cuenca de los ríos Futaleufú y Yelcho. La ventaja para Chile era más bien moral, aparte de demostrar la intransigencia boliviana en el caso del Lauca. También significaba un importante triunfo para Argentina frente a su difícil —y más importante— disputa fluvial con Brasil.⁵⁸ El encuentro de Salta entre Lanusse

⁵⁶*Ibid.*, pp. 111-160. 351-381.

⁵⁷Edward Muller. "Dependent Economic Development, Aid Dependence on the United States, and the Democratic Breakdown in the Third World". *International Studies Quarterly*, V. 29 (1979). pp. 445-469.

⁵⁸*Op. cit.*. Fernandois. 1985, pp. 123-134.

y Allende se ha presentado como un triunfo de la diplomacia tradicional legalista chilena dentro de un marco de continuidad que le confirió Allende a las relaciones vecinales. La realidad parece ser menos clara; Allende necesitaba de una frontera tranquila con Argentina y viceversa; las concesiones chilenas parecían razonables frente a la —siempre temida— posibilidad de un quiebre. En la práctica las negociaciones no fueron sino un paso más para posponer el continuo deterioro —y salvar las apariencias— de la intangibilidad legal de la posición chilena frente a Argentina.

El caos económico producido en el gobierno de Allende afectó notoriamente la capacidad para cancelar los compromisos contraídos en el extranjero por concepto de adquisiciones para la Defensa. Al caer el gobierno de la UP las cuentas impagas del Ejército ascendían a US\$ 22,2 millones, de la Marina a US\$ 12,5 millones y de la FACH a US\$ 11,5 millones. Estos saldos fueron cancelados por el gobierno militar a fines de 1974 sin cargo a la legislación reservada del cobre.⁵⁹

Con la llegada de los militares al poder el prestigio internacional de Chile empezó a declinar notablemente. La ayuda económica no fue restablecida y los lazos comerciales con el bloque socialista fueron drásticamente reducidos. El nuevo gobierno realineó de nuevo a Chile con Occidente, pero éste no respondió positivamente a estos gestos de acercamiento; por el contrario, las relaciones se enfriaron en forma constante a lo largo de la década de los años setenta. Las críticas a violaciones de los derechos humanos y a la falta de libertad política se sustanciaron en bajos niveles de relaciones diplomáticas con EE.UU. y Europa occidental y con varios embargos de armamentos.

La falta de ayuda económica obligó a Chile a mejorar la eficiencia de su aparato económico y de su administración financiera. Estos ajustes debieron hacerse en condiciones internacionales bastante adversas. Por una parte, la recesión de 1974-75 golpeó a la débil economía chilena, que aún no se reponía de los tres años de gobierno de la Unidad Popular. Las dificultades económicas se agravaron en el campo militar por efecto de los embargos, haciendo más costosa la adquisición de armamento, en un período donde precisamente los vecinos de Chile se lanzaron en campañas gigantescas de compras bélicas.⁶⁰

⁵⁹*Op. cit., Cana Confidencial*, pp. 8-9.

⁶⁰Emilio Meneses, "Competencia Armamentista en América del Sur, 1970-1980", *Estudios Públicos*, 7 (Invierno, 1982), pp. 6-41.

Tabla N° 6

Gasto Militar y Personal Uniformado de Argentina, Chile y Perú en la Década de los Años Setenta

| Gasto en Defensa (US\$ millones) | | | | | | | | | | |
|----------------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|------|------|------|
| País/Año | 70 | 71 | 72 | 73 | 74 | 75 | 76 | 77 | 78 | 79 |
| Argentina | 514 | 478 | 426 | 719 | 628 | 719 | 571 | 1020 | 1491 | 2641 |
| Perú | 179 | 225 | 245 | 324 | 364 | 490 | 510 | 686 | 570 | s/i |
| Chile | 165 | 250 | 300 | 378 | 530 | 332 | 388 | 524 | 629 | 951 |

| Personal Uniformado (Miles) | | | | | | | | | | |
|-----------------------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|
| País/Año | 70 | 71 | 72 | 73 | 74 | 75 | 76 | 77 | 78 | 79 |
| Argentina | 144 | 140 | 140 | 140 | 140 | 133 | 132 | 129 | 133 | 185 |
| Perú | 50 | 55 | 54 | 54 | 54 | 56 | 63 | 70 | 89 | 92 |
| Chile | 64 | 61 | 48 | 60 | 60 | 74 | 80 | 85 | 85 | 85 |

Fuente: *op. cit.* "The War Correlates Project. 1816-1980".

El gasto de Defensa comparativo de Chile y sus vecinos no indica en toda su magnitud la precaria situación estratégica del país. Investigaciones realizadas por el mismo autor indican que el embargo de armamentos tuvo un efecto mucho más pernicioso de lo que las cifras de gasto señalan. Esto es particularmente notorio en comparación con Perú. La medición de existencia de armamentos en los respectivos arsenales constituye un índice mucho más aproximado a la real situación que se vivía a fines de la década de los setenta. En 1980, por ejemplo, Argentina tenía un total acumulado de US\$ 2.101 millones en armamento operativo y depreciado. Perú alcanzaba a US\$ 2.044 millones y Chile tenía armamentos valorizados en US\$ 1.332 millones.⁶¹

En comparación con la década anterior, los años setenta son diametralmente opuestos. Durante este período Chile pierde la ayuda externa, su sistema democrático se desestabiliza y cae; sus exportaciones cupreras se deprimen por efecto de la crisis petrolera y la recesión mundial, y su gasto en Defensa aumenta para enfrentar carreras de armamentos con sus vecinos y compensar el deterioro del Sistema Interamericano de Asistencia Recíproca. La política exterior se ve enfrentada a serios problemas de imagen, los cuales se ven agravados por la dependencia histórica que Chile tenía en el exterior. El gobierno militar durante ese período no estuvo en condiciones de superar las limitaciones de su política externa, ni se adaptó con rapidez a las nuevas condiciones. El efecto de tantos años de ayuda externa, de las bajas inversio-

⁶¹*ibid.*, pp. 30-37.

nes en Defensa y de una política exterior acostumbrada a cosechar éxitos fáciles, produjo una crisis de adaptación chilena en el sistema internacional⁶²

5. Ayuda Económica, Política Exterior y Defensa: Un Recuento

La política exterior chilena de postguerra continuó una evolución que se venía manifestando desde el período de interguerras. La Constitución de 1925 le otorgaba al Ejecutivo un poder incontrastable en relaciones exteriores, que no siempre se traducían en acción permanente o sistemática. Muchas veces ese poder era delegado informalmente al ministro de la cartera o a grupos de presión, a los que se les permitía ganar acceso en la formulación de políticas.⁶³

Con la dirección tomada por la política externa a contar de 1902, las consideraciones estratégicas dejaron —crecientemente— de tener peso en la formulación de política. De la misma manera, los asuntos económicos, a pesar de la gran importancia del comercio exterior para Chile, tuvieron poca influencia efectiva en tal sentido, y la relación incómoda entre el primero y la segunda se evidencia en las constantes reformas y contrarreformas de los departamentos de Comercio Exterior en la Cancillería a contar de 1927. La consecuencia fue la formación de generaciones de diplomáticos que no consideraban o no entendían las variables estratégicas y económicas involucradas en las relaciones exteriores.

Una consecuencia —inevitable— de la profundización de la acción exterior "diplomática" de Chile durante este siglo ha sido la extendida creencia dentro del Servicio Exterior de homologar "diplomacia" y "política exterior",⁶⁴ confusión que ha tenido efectos negativos, por cuanto este servicio ha perdido conciencia de ser un "instrumento" más de la política exterior, pasando a adoptar comportamientos de "gestor" de la misma.

La ausencia de las Fuerzas Armadas como agentes legítimos y sistémicos de formulación de política exterior ha sido una causa más del fenómeno

⁶²*Op. cit.*, Meneses, 1983 "Política Exterior Chilena: una...".

⁶³Para rol del Presidente y los estilos de manejo de la política exterior después de 1946, vid., Manfred Wilhelmy, 1982. "Política, Burocracia y Diplomacia en Chile" (47 pp.), presentado en Seminario *Políticas Exteriores Latinoamericanas, Enfoques Comparativos*. Viña del Mar, 20-23, septiembre 1982.

⁶⁴Para una discusión del punto, vid., *op. cit.*, E. Meneses, "Política Exterior Chilena: Una...", 1983.

mencionado anteriormente.⁶⁵ El origen de ello data de principios de siglo, causado por cambios en el marco de referencia en tal sentido, cuando Chile evolucionó desde el equilibrio de poderes en Sudamérica a la cooperación y obediencia al Derecho Internacional.⁶⁶ También hubo importantes motivos internos. A contar de los años veinte se comienza a producir un constante distanciamiento social entre el nivel político chileno y la oficialidad de las Fuerzas Armadas. Otro importante hecho histórico es la participación de los militares en política en el primer gobierno de Ibáñez (1927-31). A su derribo, ellos cayeron en profundo descrédito. El motín de la Armada de 1931 también es otro factor que contribuyó a aquel distanciamiento.⁶⁷

La separación creciente entre la política exterior y la política de Defensa continuó aumentando en el período de postguerra, debido a que los encargados de dirigir la primera no visualizaron la necesidad de poseer un instrumento militar poderoso para asegurar la independencia política de Chile en el contexto interamericano. Este estaba dominado por Estados Unidos, país que en último término intervendría para salvar a Chile de las consecuencias últimas de una agresión —vecinal o extracontinental—, que ciertamente no sería provocada, si se atiende a los objetivos territoriales profesados desde el inicio del siglo. La evolución del gasto militar chileno en la postguerra se representa en la Figura N° 1, expresada en moneda de 1973.

En este momento cuando la ayuda económica comienza a aparecer como un factor importante de desarrollo. Entre 1945 y 1951, Chile se convierte en un receptor privilegiado de ayuda y préstamos blandos norteamericanos. Desde un comienzo los gobiernos chilenos no supusieron reciproci-

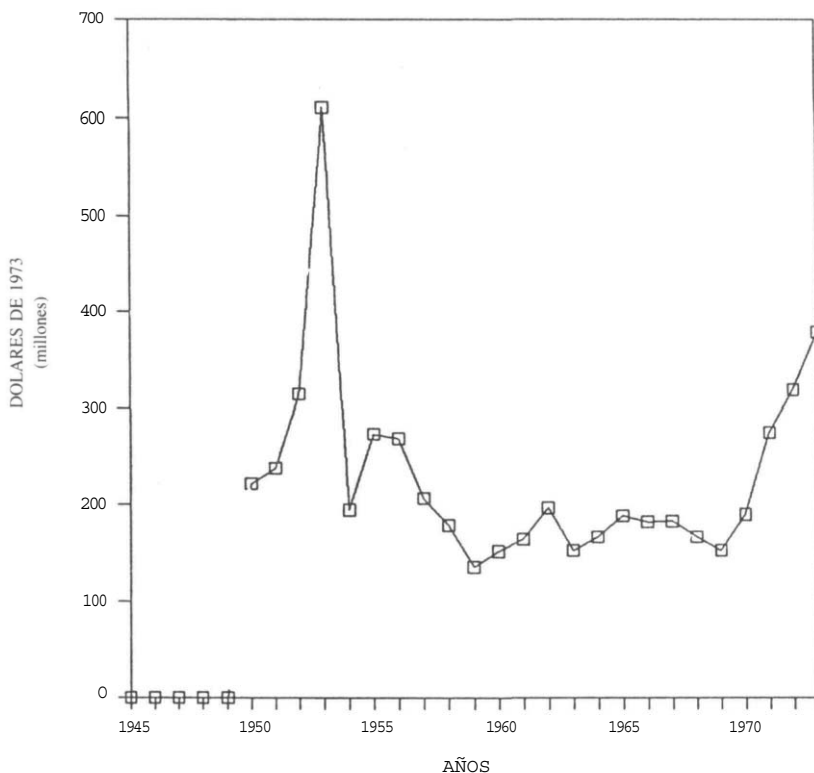
⁶⁵*Op. cit.*. Ferandois. 1985, sostiene que las FF.AA. chilenas han tenido en este siglo la capacidad de "vetar" ciertas iniciativas de política exterior, pp. 85-109. lo que ha sido efectivo principalmente en el asunto límite con Argentina. Habría que agregar que ese poder de veto constituye un elemento esencialmente pasivo —incluso reactivo— y, en definitiva, su carácter le impide asumir un rol "constructivo" en la política exterior.

⁶⁶Emilio Meneses. Jorge Tagle y Tulio Guevara. "La Política Exterior Chilena del siglo XX. a través de los Mensajes Presidenciales y las Conferencias Panamericanas hasta la Segunda Guerra Mundial". *Revista de Ciencia Política*, V. 4(1982). pp. 50-61; Emilio Meneses. *La Política de La Declinación: Relaciones Exteriores Chilenas: 1902-1972*. (Investigación en Progreso, Oxford, Balliol College).

⁶⁷Dos instructivos análisis de este proceso en: Frederick Nunn, 1971. "A Latin American State within the State: the Politics of the Chilean Army. 1924-1927", *The Americas*, v. 27: 40-55; Philip Somervell. 1984. "Naval Affairs in Chilean Politics, 1910-1932". *J. of Latin American Studies*, v. 16: 381-402.

Figura N° 1

Gasto Militar en Chile 1945-1973



Fuente: *op. cit.*, "The Correlatas of War Project".

dad alguna en el trato. A título de comparación, en ese período al país ingresaron US\$ 92 millones: Colombia—con el doble de población—recibió US\$ 17 millones⁶⁸. Este país mandó un batallón y una fragata a la guerra de Corea. Cuando Estados Unidos solicitó de Chile que colaborara con tropas, el Ministro de Relaciones Exteriores, Horacio Walker, viajó a Washington y le explicó al Departamento de Estado que la estabilidad democrática peligraría si Chile enviaba un contingente a ese conflicto. Washington aceptó las explicaciones chilenas y valoró más su estabilidad política que su colaboración

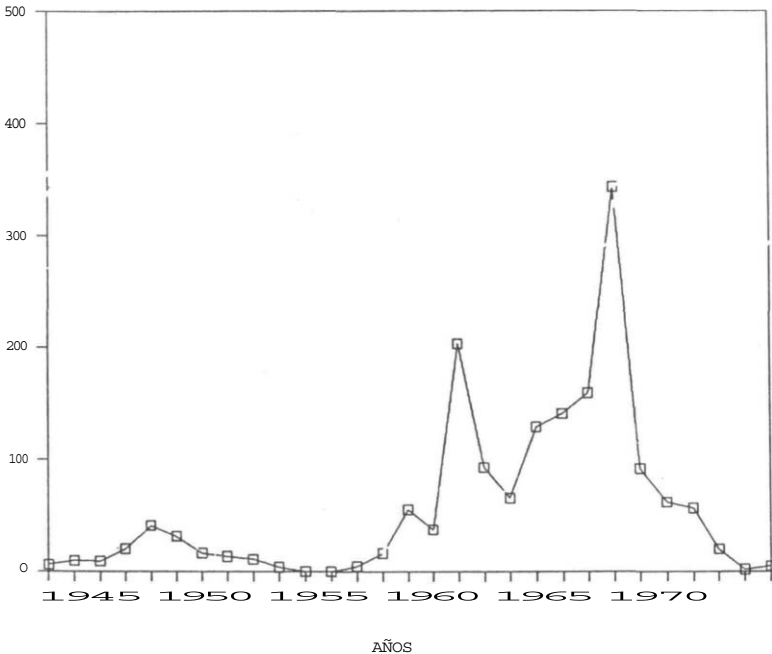
⁶⁸*Op. cit.*, Bureau of Census, p. 873.

militar.⁶⁹ La ayuda económica pasó entonces a ser un instrumento importante en el objetivo estadounidense de preservar la democracia chilena. Con la excepción de los primeros años de Ibáñez, el apoyo financiero se hizo creciente. A éste se le sumaría el de Europa occidental en la década de los años sesenta. En la Figura N° 2 se representan los montos recibidos por Chile del Eximbank y A.I.D. (USA) y del KfW (Alemania Occidental) entre 1945 y 1973.

Pero el apoyo económico estadounidense no contribuiría indefinidamente al equilibrio del Cono Sur. Desde principios de siglo el acuerdo naval

Figura N° 2

**Ayuda Recibida por Chile
(AID, Eximbank y KfW)**



Fuente: Banco Central de Chile

⁶⁹FRUS. 1951. Vol. II. pp. 994-997. 1274-1276.

de 1902 y la política restringida de adquisición de armamentos que le siguió, permitieron balancear a Argentina con menos recursos porque se tenía la posición estratégica en el Estrecho de Magallanes y en la Soldadura Austral del continente.⁷⁰ El esquema cambió radicalmente cuando Perú nuevamente empezó a ascender económica y militarmente después de la Segunda Guerra Mundial. Hacia los años cincuenta eso ya era una realidad palpable, pero la limitada imaginación de la política exterior chilena divagaba muy lejos de esas consideraciones. Incluso mentalidades "realistas" como las de Ibáñez y Jorge Alessandri no reaccionaron ante las obvias amenazas fronterizas que empezaron a surgir en la perspectiva regional a fines de esa década. La política diplomática vecinal chilena siguió concentrada fundamentalmente en el "problema argentino", país con el cual había que articular "el argumento razonable", buscar el marco "adecuado" y crear el "ambiente positivo". De tanto intentar dialogar en buenos términos, la política hacia Argentina se convirtió entonces en un constante ejercicio en las artes del apaciguamiento.

La evidencia del desequilibrio militar apareció en 1958 con la primera crisis y movilización militar con Argentina en más de medio siglo. Sin duda la estatura y posición estratégica de Chile era ya vista con otros ojos por sus vecinos. De ahí en adelante las crisis se sucedieron permanentemente y cada vez con más implicancias de largo plazo. Al quiebre con Bolivia le suceden las presiones diplomáticas argentinas de 1963-1964, los incidentes fronterizos del valle Las Horquetas, Laguna del Desierto y Canal Beagle. Las "concesiones" otorgadas a Argentina en 1971 permiten salvar la situación por un tiempo, pero constituyeron un paso más en esta larga erosión.

El proceso no se detiene en 1973; continúa con una extenuante carrera armamentista contra Perú, mientras —para fortuna de los chilenos— Argentina estaba sumergida en su experimento "Perón II". La situación se complica aún más con la iniciativa de negociar una salida al mar con Bolivia, supuestamente para evitar la amenaza peruana. Las exigencias de La Paz de una salida sin compensaciones territoriales llevan a la *impasse* y posteriormente al nuevo quiebre de relaciones por parte de Bolivia en 1978. El auge petrolero de Ecuador y el agotamiento económico de Perú detienen finalmente la tensión militar con este país, precisamente cuando el Fallo Arbitral del Beagle de 1977 es anunciado en Londres. Argentina rechazó la decisión de los jueces de La Haya en enero de 1978, comenzando un proceso creciente de tensión limítrofe que culminó con la alerta militar del 22-24 de diciembre de ese año.

⁷⁰Para una elaboración de este aspecto de la posición geoestratégica chilena, vid., Emilio Meneses. "Estructura Geopolítica de Chile". *Revista de Ciencia Política*, V. 3 (1981). 105-161. p. 140.

Ambos países habían ido a la movilización más grande en Sudamérica desde la guerra del Chaco.⁷¹

Con el resultado de la guerra del Atlántico Sur una vez más el ámbito estratégico de Chile ha sido modelado por factores ajenos a su control, al igual que cuando Estados Unidos se había convertido en el árbitro de la seguridad continental en los años cuarenta. Aquel esquema dejó de ser relevante en el equilibrio sudamericano a principios de los setenta cuando Nixon declaró que Estados Unidos no era más el guardián del mundo y las potencias sudamericanas comenzaron a aumentar sus arsenales en forma creciente.⁷² Después de una difícil década — 1973-1983— para Chile, el sistema de seguridad colectiva fue finalmente reemplazado por uno de equilibrio, menos estable —también dependiente de una potencia externa— y circunscrito a un ámbito más restringido: el Cono Sur.

De esta forma, el esquema de formulación de política exterior chilena que emergió después de la Segunda Guerra Mundial se centró casi exclusivamente en consideraciones de mecánica diplomática y —por su intermedio— en promover la imagen internacional de Chile para aumentar la popularidad y el prestigio en los foros internacionales. Esto ayudó a Chile a obtener los recursos financieros requeridos para solventar sus planes de desarrollo, sin necesidad de grandes sacrificios. La política de Defensa siguió su propio curso, marcado por la herencia que dejaron los años treinta y por la profunda distancia —desprecio en algunos casos— sentida hacia todo lo militar por las clases políticas que gobernaron al país durante los treinta años que van desde la ruptura con el Eje hasta la caída de Allende.

Con la llegada de los militares al gobierno se puso fin a 70 años de política exterior iniciada con los Pactos de Mayo de 1902, basada en una política vecinal legalista y en una multilateral protagónica. Chile volvió al campo occidental, pero exhausto de credibilidad, sin un nuevo marco de política exterior y con un gobierno internacionalmente impopular. Los motivos para ayudar económicamente a Chile se habían acabado; la garantía del Sistema de Asistencia Recíproca se había erosionado y las condiciones económicas promisorias de la década anterior habían desaparecido. Frente a esa situación el país debió reorganizar profundamente su economía, revigorar su defensa e intentar desarrollar nuevos modelos para su política externa.

⁷¹ Un análisis de esos conflictos en: Jack Child, "Pensamiento Geopolítico y Cuatro Conflictos en Sudamérica". *Revista de Ciencia Política*, V. 3 (1981), pp. 71-104.

⁷² *Op. cit.*, E. Meneses, "Competencia Armamentista en...", (1982).

El precio que se pagó por vivir confiados en la ayuda externa —económica, militar y política— durante tantas décadas fue, sin duda, elevado.

Conclusión

A contar de 1943 el objetivo fundamental de la política chilena había sido atraer el apoyo norteamericano para desarrollar la economía y mantener la estabilidad interna. Estados Unidos respondió positivamente a ello, proveyendo ayuda en cantidades proporcionales muy superiores a las otorgadas a otros países del hemisferio. Esta política fue exitosa mientras el entorno estratégico fue vigilado por Estados Unidos, y en tanto el régimen de gobierno pareció aceptable a los valores predominantes de la opinión pública mundial. El descuido de la variable estratégica no quedó de manifiesto mientras Chile permaneció protegido por los factores antes mencionados. El deterioro se evidenció —sólo para algunos observadores— con la emergencia estratégica de Perú en la costa del Pacífico, hecho que coadyuvó a erosionar tal posición respecto de Chile y a desencadenar la serie de conflictos y crisis fronterizas que terminaron en 1982.

El criterio y la mecánica empleados en Chile para administrar la política exterior y los problemas de Defensa, entre 1943 y 1973, redundaron en un continuo deterioro de la seguridad nacional —externa—, mientras se intentaba ganar tiempo y recursos para sostener planes de reforma interna de corto plazo. Estos planes de reforma estaban orientados a preservar un régimen democrático mientras se ampliaban sus bases de participación. Para lograrlo fue necesario depender crecientemente de la ayuda externa. Los objetivos reformistas implicaban la proyección de una imagen de credibilidad hacia el exterior; la imagen finalmente colapso porque la evolución del sistema político y de la economía chilena ya no correspondía a esa imagen. El modelo de desarrollo político chileno requirió apoyo externo para subsistir y —entre otras cosas— descuidó su seguridad externa. Aparentemente, los líderes políticos chilenos no supieron discernir en qué momento esa ayuda externa dejó de ser saludable para la preservación del sistema político. Los modelos basados en altas tasas de ahorro e inversión parecen ser menos atractivos, pero rinden mejores frutos en el largo plazo.

Otra lección que entrega esta experiencia es que la política exterior de una pequeña potencia no puede estar basada en la construcción cosmetológica de una determinada imagen internacional, sobre todo si existen contradicciones entre esa imagen y la realidad que vive el país. Para hacer política exterior en forma efectiva se requiere de un consenso interno sólido. Este se había perdido en Chile a comienzos de la década de los sesenta. Lo mismo es válido

para la política de Defensa, pues los subsidios internacionales respecto de la seguridad son, por definición, pasajeros. Por último, la experiencia chilena indica que treinta años de desarrollo democrático desdican el postulado —hoy en boga— de que ese tipo de gobierno intrínsecamente preserva la seguridad nacional. Se requiere más investigación seria y desapasionada para establecer con cuál tipo de consenso democrático la seguridad externa e interna es razonablemente resguardada. □

ESTUDIO

EL PRESIDENTE Y SU PARTIDO DURANTE LA ÉPOCA RADICAL. CHILE 1938-1952*

Jaime Reyes**

En 1856 comienzan a formarse los partidos políticos en Chile, siendo el Partido Radical, en 1888, el primero en el país en tener, además de un programa escrito, estatutos escritos. Este partido estuvo en principio integrado por radicales, nacionales y liberales que se oponían a la fusión liberal-conservadora, llegando a ser en 1932 el segundo conglomerado más poderoso después de los conservadores. Sin embargo, en 1937 el partido se retira del gobierno que contaba con el apoyo de los partidos liberal, conservador y demócrata: pasando a formar parte de la oposición e integrándose al Frente Popular conformado mayoritariamente por partidos de izquierda. De hecho, es posible distinguir en su evolución doctrinaria tres fases partidistas: la primera, que se presenta netamente antirreligiosa; una segunda, con marcada inclinación individualista y; la última, encaminándose al socialismo.

En 1938 comenzó la era radical o de los "gobiernos radicales", cuyos presidentes llegaron a serlo gracias al apoyo de una coalición de partidos, lo que generó inevitables compromisos que desembocaron en continuas dificultades. Tanto Pedro Aguirre Cerda como Juan Antonio Ríos se vieron enfrentados a sucesivas crisis de gabinete y la división interna del partido, producto de la presión de los distintos partidos por acceder a cargos públicos, así como de la pretensión del propio radicalismo de ejercer manejo sobre la composición del gabinete. Asimismo, a Gabriel González Videla —que se diferenció de sus antecesores por su cuidado en agradar a todas las corrientes y obtener por este medio su colaboración— le fueron concedidas en cinco oportunidades facultades extraordinarias para hacer frente a las emergencias que encaraba su

*Una versión más detallada de este artículo se encuentra publicada en la serie *Documento de Trabajo*, 120 (mayo 1989).

**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.

gobierno. Más aún, el último período de este gobierno estuvo marcado por un clima de caos, desprestigio gubernativo y descontento popular debido tanto a la gestión económica, como a las prácticas ejercidas por los partidos políticos.

Surgimiento y Auge de los Partidos Políticos en Chile

1. Facción y Partido

Nuestro país ha vivido poco más de cien años, desde la década del cincuenta del siglo pasado y hasta 1973, bajo un gobierno de partido.¹

Los partidos políticos comienzan a formarse en Chile hacia 1856, dentro de un régimen de gobierno que se había configurado al margen de ellos casi un cuarto de siglo antes.²

Desde su surgimiento, los partidos fueron un factor clave en la transformación del régimen de gobierno, instituido originalmente sobre la base de un incontrarrestable predominio del Presidente. Por un lado, convirtieron al Congreso en un instrumento suyo, y por otro, se sirvieron de él para condicionar la gestión del Presidente. La era de los gobiernos radicales no fue una excepción a esta regla.

Naturalmente, hay que precisar qué se entendía entonces y era de hecho un partido. Para ello, hay que distinguir entre bandos o facciones y partidos políticos propiamente tales. La gran diferencia entre ellos es que los primeros aparecen como agrupaciones más bien informales, con metas concretas e inmediatas y, por lo general, no sobrevivieron a la situación o coyuntura de la cual surgieron. Puede decirse que éstos son lo único que existió en Chile desde los años veinte a los cincuenta del siglo pasado.

Los partidos políticos, en cambio, pueden ser caracterizados como entidades permanentes, con dirigentes y fines propios y, por tanto, con una cierta organización, cuya razón de ser es participar a través del gobierno. El partido tiene un ideario que es permanente y aspira a realizarlo desde el gobierno.³

¹Bernardino Bravo Lira, *Régimen de Gobierno y Partidos Políticos en Chile 1924-1973* (Santiago: Ed. Jurídica de Chile, 1978), pp. 20-21. Ahora en *De Portales a Pinochet. Gobierno y Régimen de Gobierno en Chile*. (Santiago: Ed. Andrés Bello, 1985). p. 120.

²Alberto Edwards Vives, *La Fronda Aristocrática. Historia Política de Chile* (Santiago, 1927, 6ª Ed. citada, 1966; XVII: "La Presión de las Frondas"), p. 103.

³*Op. cit.*, nota 1 (De Portales...), p. 122.

En 1857 surgen los tres primeros partidos políticos que tuvieron larga vida y proyección en el país. El hecho que dio lugar a su nacimiento fue un bullado conflicto jurisdiccional entre la Corte Suprema y el Arzobispado de Santiago, al que se conoce como "cuestión del sacristán".⁴

El primero en constituirse fue el Partido Conservador, adicto al Arzobispo, que asumió la defensa de los intereses de la Iglesia dentro del Estado confesional.⁵

En seguida, otros elementos, distintos de los sectores en pugna por la "cuestión del sacristán" y que propugnaban una restricción de los poderes presidenciales, formaron el Partido Liberal.⁶

En tercer lugar, se organizó también en forma permanente, bajo el nombre de Partido Nacional, el sector adicto al gobierno en la "cuestión del sacristán". Sus objetivos fueron sostener el gobierno fuerte, que lo contrapuso a los liberales, y el régimen de patronato sobre la Iglesia, que lo diferenció de los conservadores.⁷ Por eso se les llamó conservadores regalistas.

2. Surgimiento del Partido Radical

Más adelante, un acercamiento producido entre conservadores y liberales, que cristalizó en la fusión liberal-conservadora, despertó resistencia en algunos sectores del liberalismo contrarios a tal entendimiento. A partir de 1863, estos radicales o "rojos", como se les llamó, comenzaron a fundar asambleas electorales en distintas ciudades del país. Cada asamblea tenía un programa y un reglamento propios.

3. Nace el Club de la Reforma

En 1868 los adversarios de la fusión liberal-conservadora, esto es, radicales, nacionales y liberales disidentes, intentaron unirse. Así, y bajo el auspicio de la Masonería⁸ —que tenía "el deliberado propósito de llevar al

⁴*Ibid.*

⁵*Op. cit.*, nota 1 (De Portales...), p. 123.

⁶*Ibid.*

⁷*Ibid.*

⁸Fernando Pinto Lagarrigue, *La Masonería y su Influencia en Chile* (Santiago: 4ª Ed. 1973), p. 197. Sobre el Club de la Reforma, véase Patricio Estelle Méndez, *El Club de la Reforma de 1868-1871*. Notas para el estudio de una combinación política en el siglo XIX. *Revista Historia* 9 (1970), pp. 111-135.

terreno de la política activa aquellas inquietudes bebidas en el seno de las logias⁹— se fundó el 4 de septiembre de ese mismo año el Club de la Reforma.

Su divisa oficial era la reforma de la Constitución entonces vigente, pero tenía el propósito además —como dijera José Victorino Lastarria— "de promover la unión de los partidos del progreso, con el fin de formar un gran partido sinceramente liberal y reformador".¹⁰

Como metas concretas —que más adelante caracterizaron al Partido Radical— el Club se propuso en el plano religioso la separación de la Iglesia y el Estado; en el plano político, la reforma de la ley de elecciones a fin de impedir la intervención del Presidente en los comicios, la limitación de los poderes de que se hallaba investido, reglamentando las facultades extraordinarias, las que le correspondían en los estados de sitio y de asamblea; la reforma de la ley de régimen interior a fin de disminuir las facultades de los agentes del Ejecutivo a funciones meramente administrativas, y la independencia de las municipalidades.¹¹ Y en el plano judicial, postulaba la independencia de la Judicatura frente al Presidente de la República.¹² Como se aprecia, las tendencias laicistas y parlamentarias eran las predominantes en dicha agrupación.

En 1886, los radicales y algunos liberales celebraron una convención para elegir candidato a la presidencia. Se proclamó en ella al radical José Francisco Vergara.¹³

4. La Primera Convención Radical

En 1888, en los salones del Club del partido se llevó a efecto la primera Convención Radical, en la que se definió el programa y se sentaron las bases de su organización. Se declaró que el régimen era y debía ser el

⁹*Op. cit.*, nota 8 (La Masonería...), p. 200.

¹⁰*Ibid.*

¹¹Bernardino Bravo Lira, *Los Partidos Políticos en Chile bajo la Constitución de 1833*. (Santiago, 1987), p. 21. Inédito.

¹²*Op. cit.*, nota 8 (La Masonería...), p. 238.

¹³*Op. cit.*, nota 11, p. 27.

parlamentario en la forma de gobierno de gabinete,¹⁴ propiciándose también la separación de la Iglesia y el Estado, y la enseñanza primaria gratuita, laica y obligatoria.¹⁵

A partir de esta primera convención se creó una Junta Central permanente. Entre sus miembros figuraban José Francisco Vergara, quien puede ser considerado el primer presidente del partido; Federico Várela, Enrique Mac Iver, Valentín Letelier y Juan Castellón, quienes debían durar tres años en sus cargos. Sin embargo, en la práctica su gravitación como dirigentes abarcó, en muchos casos, décadas.

Pasó a ser el Partido Radical el primero en Chile en tener, además de un programa escrito, estatutos también escritos.¹⁶

Evolución Doctrinaria del Partido Radical

El tema social y el religioso tuvieron siempre un lugar preponderante en la vida del Partido Radical. Se ha señalado también que el haber sido integrado por representantes de la clase media del país, no sólo permitió el afianzamiento y extensa raigambre de sus postulados, sino que incluso su propia transformación.¹⁷

Las dos tendencias que coexistían dentro del Partido Radical en materia social se enfrentaron en la tercera Convención, celebrada en 1906, bajo la presidencia de Juan Castellón. Finalmente, se decidió incorporar al programa el texto siguiente: "es deber moral, obligación jurídica y obra de previsión política no abandonar a los desvalidos en la lucha por la vida, especialmente a los pobres que viven del trabajo diario. En consecuencia se deben dictar aquellas leyes y crear aquellas instituciones que sean necesarias para mejorar su condición y para ponerles, hasta donde sea posible sin daño del derecho, en pie de igualdad con las demás clases sociales".¹⁸

¹⁴*Programa y Documentos de la Convención Radical de 1888*. Santiago, 1889, p. 5.

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Op. cit., nota 11, p. 29.

¹⁷Arturo Olavarría, *Casos y cosas de la política*, p. 26.

¹⁸Corrado Barriá Soto, *El Partido Radical, su Historia y sus Obras*: (Santiago, 1957), p. 154.

Se inauguraba así una nueva etapa en la historia del Partido Radical, que un autor definió en 1909, distinguiendo tres fases partidarias: "la primera, a partir de su origen, (que) se presenta netamente antirreligiosa; la segunda, con marcada inclinación individualista y, en fin, la tercera fase, encaminándose nobilísimamente al socialismo".¹⁹

En la cuarta Convención, realizada en 1912, se reafirmaron los puntos fundamentales del programa en materia política, religiosa y social. En lo político, es interesante que se incluyera un pronunciamiento expreso en favor de un régimen parlamentario depurado de sus defectos.

Este ideal persistió hasta los años cuarenta de nuestro siglo en el Partido Radical.²⁰

En la sexta Convención, celebrada en Valparaíso en 1921, se aprobó un nuevo Estatuto Orgánico y una nueva versión del programa, donde se insistió en los planteamientos doctrinarios en materia religiosa, en la legislación social y en la reforma del régimen parlamentario.

En este último aspecto, se concretaron las principales reformas del régimen parlamentario postuladas por el partido: clausura del debate, que la única Cámara política fuera la de diputados y que se estableciera la elección abierta del Presidente de la República.²¹

En cuanto al modo de acción del partido, resulta reveladora del poder de sus dirigentes la regulación de la práctica del pase de partido para integrar ministerios.

Tras el derrumbe del régimen parlamentario, se llevan a cabo tres nuevas convenciones: la séptima, presidida por Enrique Oyarzún (1866-1949) el 2 de noviembre de 1924, en la que se condenó el pronunciamiento militar de ese año como contrario a la esencia misma del régimen republicano; y la octava y novena, en abril y septiembre de 1925, presididas por José María Sepúlveda Bustos y Ricardo Galindo, respectivamente.

Dos días después de haber asumido la Presidencia Juan Esteban Montero (1879-1948), primer Presidente radical —elegido con el apoyo de la mayoría de los partidos—, el 6 de diciembre de 1931, se gesta la décima Convención Radical, dirigida por Ignacio Martínez Urrutia. Allí se pide el reemplazo del régimen capitalista, postulado que es perfeccionado en la undécima y duodécima Convención, presidida por Octavio Señoret (1891-

¹⁹Ramón Liborio Carvallo, *Ojeada Histórica sobre el Partido Radical* (Santiago, 1909). Hace comenzar la tercera fase en 1864.

²⁰*Op. cit.*, nota 11, p. 72. Originalmente en *op. cit.*, nota 1.

²¹*Op. cit.*, nota 11, p. 63.

1941) en junio de 1933, y por Juan Antonio Ríos (1888-1946) en marzo de 1936.²²

Uno de los reconocidos adalides del viraje doctrinario radical hacia el socialismo es, en esta época, Gabriel González Videla. Con una hábil posición izquierdista dentro de su partido, se inclinó hacia esa línea y a través de ella llegó a alcanzar más tarde la Primera Magistratura.²³

Durante la llamada "república socialista" del año 1932 y la segunda presidencia de Arturo Alessandri Palma (1932-1938), el Partido Radical tuvo responsabilidades ministeriales. Era nada menos que el segundo conglomerado más poderoso del país, después de los conservadores. Sin embargo, hacia el final del mandato de Alessandri, en 1937, pasó a la oposición, integrando el Frente Popular, esta combinación lograría a la postre la elección de Pedro Aguirre Cerda como Presidente de la República (1938-1942).

Postura Doctrinaria del Partido durante los Gobiernos Radicales

La organización de la duodécima Convención de 1937 estuvo presidida por Arturo Olavarría,²⁴ eligiéndose como presidente de ella a Juan Antonio Ríos.²⁵

El partido estaba a la sazón dividido en dos facciones: una "frentista" (que apoyaba la incorporación al Frente Popular) y otra "antifrentista", partidaria de la libertad de acción en este plano.²⁶

Gabriel González Videla, relator del informe de mayoría, destacó la conveniencia de mantener el pacto del Frente Popular pues las condiciones económicas, políticas y sociales que le habían dado nacimiento eran las

²²Sergio Guilisasti Tagle, *Partidos Políticos Chilenos* (Santiago, 1964), p. 136.

²³Jorge Guzmán Hernández, *Gabriel González Videla. Biografía, Análisis Crítico de su Programa* (Santiago, 1946), pp. 48, 53-54.

²⁴Los restantes cargos se repartieron de la siguiente forma: Secretario, Humberto Alvarez; Tesorero, Armando Silva; Comisario, Osear Iribarren, y Vocal, Alejandro Rengifo.

²⁵Fueron designados como Vicepresidentes Enrique Brenner, Rómulo Bruna y Marcelo Ruiz.

²⁶*La Hora*, 16 de mayo de 1937, p. 1.

mismas, incluso ahora agravadas. Añadió que aun cuando el radicalismo obtuviera un triunfo en las próximas elecciones presidenciales, sólo podría realizar su programa en conjunto con los demás partidos de izquierda, y que si el partido rompía con el Frente, no podría contar más con la adhesión de las grandes centrales obreras.

Realizado el recuento de votos, fue aprobado el informe de mayoría por 316 sufragios contra 138.²⁷

También se aprobó un voto político que abogaba por la sustitución del régimen presidencial²⁸ en favor de uno de corte parlamentario.

El otro aspecto debatido por esta Convención fue la candidatura a la Presidencia de la República, que se debía presentar para los comicios del año 1938.

El tema estaba vinculado a la permanencia o no en el Frente Popular y, si se daba la primera alternativa sería el radicalismo el que tendría el mejor derecho para proclamar a un candidato de sus filas.²⁹ El "mejor derecho" del partido se justificaba en su reconocida gravitación electoral dentro del país.

Luego del debate, la Convención acordó encomendar a la Junta Central que gestionara ante los componentes del Frente Popular el reconocimiento de su mejor derecho para aspirar a la Presidencia de la República³⁰ y, por cierto, la permanencia en el Frente.

También se puso en discusión la permanencia de los ministros radicales que colaboraban en el gobierno, sin haber obtenido el pase de la Junta Central, trámite que, como se sabe, era, además de extraconstitucional, pura y simplemente anticonstitucional, pues vulneraba directamente el propio nombramiento que de acuerdo a la Carta Fundamental competía al Presidente de la República.

Todos los votos presentados para su aprobación coincidieron en el sentido que los ministros debían retirarse del gobierno,³¹ por lo que el que finalmente se aprobó los puso en situación de tener que hacer dejación de sus cargos, so pena de ser expulsados del partido.

²⁷ Jorge Mario Quinzio Figueiredo, *El Partido Radical. Origen-Doctrina-Convenciones* (Santiago, 1964).

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ *La Hora*, 17 y 18 de mayo de 1937, p. 5 en ambos. Se registra toda la discusión habida sobre el particular.

³⁰ *Ibid.* 18 de mayo de 1937. D. 5.

³¹ *Ibid.*, p. 1.

Sabedores de la sanción que les esperaba en caso contrario —nada menos que la expulsión— los ministros de Fomento y Agricultura, y Tierra y Colonización del gobierno de Alessandri, Luis Alamos Barros (1893-1960) y Alberto Cabero (1874-1955), se sometieron a lo resuelto por la Convención y presentaron sus renunciaciones al Presidente.

De esta forma el Partido Radical se retiró definitivamente del gobierno, que por entonces contaba con apoyo de los partidos liberal, conservador y demócrata.

A fines de 1937, Pedro Aguirre Cerda fue designado candidato presidencial del Frente Popular y en octubre de ese año triunfó sobre el candidato de derecha, Gustavo Ross (1879-1961).

La siguiente Convención, la decimotercera, tuvo lugar en La Serena, el año 1939.

Asistió el Presidente de la República Pedro Aguirre Cerda y los representantes de todos los partidos que integraban el Frente Popular.

En su intervención, Aguirre Cerda realizó un llamado: "permítaseme hacer a los correligionarios dos recomendaciones: mantengan férrea y cordial unidad con los partidos del Frente Popular y mantengan la cohesión del radicalismo para corresponder al ejemplo magnífico de otros partidos de avanzada *que jamás, por ningún motivo, han molestado al Presidente con exigencias ni imposiciones*".³²

La comisión política propuso, por unanimidad, a la Convención el deseo de que el Partido Radical se mantuviera dentro del Frente Popular. También propuso que el partido tuviera la iniciativa de admitir dentro del Frente a todos aquellos elementos de izquierda que quisieran lealmente colaborar con el gobierno.

La Convención aprobó los dos votos de la comisión política.

En lo referido a la declaración de principios, ratificó la de 1933.

En lo que dice relación con la postura política del partido, la comisión política recomendó en su informe la reestructuración del Frente Popular y permitir así el ingreso de otros partidos de izquierda.³³

En 1940 los socialistas se habían retirado del Frente Popular, precipitando su disolución, ocurrida finalmente en 1941.

Para la elección presidencial siguiente el Partido Radical formó una nueva coalición política, la Alianza Democrática, que designó a Juan Antonio Ríos, quien triunfó en las elecciones sobre Carlos Ibáñez del Campo (1877-

³²La *Hora*, 24 de junio de 1939, p. 1.

³³La *Hora*, 17 de mayo de 1941, p. 6.

1960). candidato del Partido Conservador y de una facción del Partido Liberal.

En la Convención del año 1944 se reiteró la posición política de izquierda del partido, hecho que justifica —en lo doctrinario— la pugna entonces existente entre éste y el Presidente Ríos. Además, se acordó procurar la formación de un gobierno de izquierda integrado sólo por quienes pertenecieran a la Alianza Democrática o en subsidio, sólo por radicales. En caso de que ambas posibilidades fracasaran, se retiraría del gobierno a los ministros radicales.³⁴

Es interesante observar cómo entendía el partido su papel. Se creía autorizado para decidir qué tipo de gobierno convenía al país y cuál debía ser la composición de su ministerio.

En esta Convención se modificó la estructura orgánica del partido, reemplazándose la Junta Central por un Consejo Ejecutivo Nacional (CEN), integrado por siete miembros. Cinco representaban a las asambleas, uno a los senadores y otro a los diputados del partido. La organización anterior databa de la primera Convención, de 1888.

Pronto el CEN sería copado mayoritariamente por elementos de tendencia izquierdista, condicionando así la futura posición de la colectividad, que, no sin astillamientos, terminó por adherir, a partir de 1971, al marxismo.

Dos años después, en 1946, se celebró una nueva Convención, que presidió Alfredo Rosende, al mismo tiempo presidente del partido.³⁵ En ella las definiciones doctrinarias fueron particularmente amplias y ambiguas. Se reafirmó "la fe en el régimen democrático y en el sistema representativo de gobierno"³⁶ En el intertanto falleció el Presidente Ríos y era elegido Gabriel González Videla.

La Convención de 1947 insistió en la orientación de izquierda del partido y acordó "prestar su máxima y decidida cooperación al correligionario Presidente de la República (González Videla) para facilitar la gestión política y administrativa de su gobierno".³⁷

Los acuerdos adoptados en la Convención de 1947 son reveladores de la mentalidad transaccional o proclive al compromiso, característica del

³⁴ *Op. cit.*, nota 27, p. 58.

³⁵ *Ibid.*, pp. 58-59. Véase también esta obra para conocer a los restantes dirigentes de esta Convención.

³⁶ *Ibid.*, pp. 60-61.

³⁷ *Ibid.*, p. 63.

Partido Radical. Luego de reafirmar una vez más la línea de izquierda del partido, la Convención acordó... "2° Conferir a la directiva del partido el mandato de proseguir gestiones encaminadas a reagrupar las fuerzas políticas afines a la nuestra, con el objeto de pactar con ellas un compromiso de acción gubernativa, parlamentaria y electoral, que haga posible la realización de los postulados del radicalismo.

3° No obstante, la Directiva del partido podrá, en presencia de circunstancias especiales, como las que atraviesa el país, *pactar con partidos no afines* para asegurar la estabilidad institucional y la realización de un programa económico y social de imprescindible necesidad nacional".³⁸ Se descartó, en todo caso, cualquier "compromiso con partidos de tendencia antidemocrática".³⁹

En la Convención de 1951, última del período que comprende este estudio, el Partido Radical se define como "una fuerza democrática de decidida orientación socialista".⁴⁰

El Partido Radical y sus Militantes

No resulta fácil desentrañar la forma de vinculación que los militantes del partido tenían con éste. Recuérdese que los partidos eran extraconstitucionales, es decir, surgieron completamente al margen del marco jurídico establecido en la Constitución, tanto de 1833 como de 1925 —que se limita a nombrarlos una vez—. De hecho, dicha relación ha adoptado formas diversas.

Entre las condiciones de incorporación al partido de un postulante, era, a menudo, determinante su adscripción a la masonería.

La selección de militantes para el partido no tenía un procedimiento previsto estatutariamente. Sólo en la elección de las directivas de las asambleas puede apreciarse una cierta participación de las bases que quizás podría llamar democrática.

Se ha señalado que en los demás niveles se imponía la "dictadura" de

³⁸*Ibid.*, p. 67.

³⁹*Ibid.*, pp. 67-68.

⁴⁰*Ibid.*, p. 69.

una máquina informal —hecha de influencias y de contactos— que controlaba a las restantes jerarquías e imponía a sus candidatos.⁴¹

Una vez que el militante había logrado escalar posiciones dentro del partido, entrando a ocupar puestos directivos que más tarde lo habilitarían para acceder a cargos parlamentarios, senatoriales o, incluso, a la Presidencia de la República —gracias al trampolín partidario— adquiriría una cierta "estabilidad funcionaria", la que se reflejó claramente en la permanencia en sus cargos por largo tiempo de la mayoría de los dirigentes, a pesar de las sucesivas elecciones internas.

Esto es propio de una oligarquía bien asentada. Forma a sus miembros a través de la carrera dentro del partido. Cuando están identificados con él, los incorpora a los cuadros directivos.

Estos grupos dirigentes disponen de los puestos claves y de influencia, tanto dentro del propio partido como en la administración del Estado⁴².

El Régimen de Gobierno a partir de la Constitución de 1925

Con la dictación de la Carta Fundamental de 1925 se buscó hacer surgir, a partir de ella, un régimen de gobierno de corte presidencial.

La actitud de los partidos —de sus dirigentes— frente a la nueva Constitución fue inequívocamente de oposición. Objetaron que dicho cuerpo normativo se redactara por una comisión designada arbitrariamente por el Presidente y se impusiera de igual forma, con la presión de las fuerzas armadas, en un plebiscito. En consecuencia, dieron orden de partido a sus militantes para que no votaran en él. De hecho la abstención fue de 56%. No obstante, la Constitución fue igualmente promulgada⁴³.

El nuevo régimen de gobierno se estableció de una manera extraconstitucional y su clave fue el contrapunto entre el Presidente y los partidos. Aquél abandonó su neutralidad frente al juego de partidos, propio de la época parlamentaria, y pasó a tratar directamente con los jefes partidistas, actitud que quedó personificada en la segunda presidencia de Arturo Alessandri, en

⁴¹Germán Urzúa Valenzuela, *Los Partidos Políticos Chilenos* (Santiago, 1968), pp. 160-161.

⁴²*Ibid.*, p. 162.

⁴³*Op. cit.*, nota 1 (De Portales...), p. 135.

los años 1932-1938. El Presidente fue capaz aquí de negociar con los partidos a fin de obtener su concurso para la gestión gubernativa⁴⁴.

Pero entre 1925 y 1932 se sucedieron infructuosos intentos de configurar un régimen de gobierno. Ellos contaron con el apoyo de los tres principales partidos: el conservador, el liberal y el radical. Los tres habían sido los más influyentes durante el régimen parlamentario.

La estabilización del régimen de gobierno a partir de 1933 se debió en gran parte al predominio de estos mismos tres partidos, cuya votación fue ampliamente mayoritaria en ese período. Como todos ellos pertenecían a la pasada época parlamentaria, prosperaron también durante esta etapa las prácticas propias de aquella. Cabe citar al respecto el *pase partido* para que los militantes asumieran cargos o responsabilidades que según la Constitución eran de designación presidencial; la *orden de partido* para que los abandonaran o permanecieran en ellos o para que los parlamentarios del partido votaran en determinada forma en el Congreso, y el *reparto o cuoteo* de cargos públicos entre los militantes de los distintos partidos de gobierno.

Estas prácticas eran algunos de los medios a través de los cuales los dirigentes máximos de los partidos condicionaban el ejercicio de los poderes presidenciales.

1. El Conflicto Presidente-Partido

Así surgió en esta época un fenómeno nuevo: el conflicto entre el Presidente y el partido gobernante, que se produjo especialmente durante los gobiernos radicales, entre 1938 y 1952, y que como se ha observado sólo se explica por la resistencia del Presidente a subordinarse a los dirigentes de su propio partido. Incluso se llegó a dar la ocasión en que el Presidente Aguirre Cerda (1938-1941) redactara su propia renuncia por este motivo⁴⁵.

El período que va desde 1938 a 1952 ha sido definido como "la segunda edad dorada" de las oligarquías partidistas⁴⁶. La primera fue la etapa parlamentaria de 1891-1924.

El predominio de los partidos era en esta época algo indiscutido y todos ellos se manifestaban igualmente dispuestos a compartir el poder con los demás. En su sentir unánime no había problema para que no pudiera

⁴⁴*Op. cit.*, nota 1 (Régimen...), p. 38.

⁴⁵*Op. cit.*, nota 1 (De Portales...), p. 138.

⁴⁶*Ibid.*, p. 139.

encontrarse una solución dentro del ya bien asentado sistema de concesiones, compromisos y componendas entre los jefes partidistas.

El Partido Radical fue en este sentido eminentemente parlamentario, tanto a causa de su preferencia por este régimen de gobierno, mantenida explícitamente hasta los años cuarenta de este siglo, como por su "creencia en la virtud de la discusión, el poder de los argumentos y la ventaja de los compromisos"⁴⁷. Esta mentalidad fue, a su vez, el origen de los conflictos suscitados entre el partido y el Presidente configurado en la Constitución de 1925 con facultades que le daban preeminencia sobre el Congreso en la gestión de gobierno.

2. La Gestación de los Gobiernos Radicales

Si bien el primer Presidente de la República perteneciente a las filas del radicalismo fue Juan Esteban Montero, sólo desde 1938 comenzó lo que se ha llamado la era radical o de los "gobiernos radicales".

Con anterioridad, e incluso bajo el mandato de Montero, el Partido Radical había compartido responsabilidades de gobierno con otras agrupaciones, en razón de su poderío electoral.

El Partido Radical era decisivo en el esquema de fuerzas políticas entonces vigente ya que hacia donde se dirigiera inclinaba la balanza electoral. Empero existía la convicción de que sólo en alianza con los partidos de izquierda —hacia donde se desplazaba paulatinamente en lo ideológico— podía alcanzar el poder como partido predominante. Mientras con las antiguas colectividades trataba de igual a igual, con las de izquierda asumía una actitud de superioridad.

Los comunistas supieron aprovechar esta coyuntura. Desde 1925 trabajaban por formar frentes populares en diversos países. En Chile lograron que, ingenuamente, la Junta Central Radical se convirtiera en una de las más entusiastas promotoras del Frente, aun existiendo dentro del partido dirigentes que conocían el origen y las finalidades conducentes al totalitarismo comunista de dicho referente.

El Frente Popular resultó ser un movimiento que exhibió gran unidad y disciplina en sus inicios, virtudes insufladas por el firme deseo de alcanzar el poder de los partidos que lo integraban, su convicción de representar a la mayoría del país y la posesión de una ideología y tácticas sólidamente estructuradas.

⁴⁷*Ibid.*

Surgieron así dos candidatos a la Presidencia, que simbolizaban las ideas, clases y concepciones en pugna: Gustavo Ross y Pedro Aguirre Cerda.⁴⁸

Este último —en un comienzo contrario a la idea que el Partido Radical integrara el Frente— concurrió a disputar la candidatura presidencial ante socialistas, democráticos y comunistas. Al inaugurarse la Convención frentista en el Salón de Honor del Congreso, el 17 de abril de 1938, los dirigentes partidistas habían decidido de antemano entre ellos la designación de Aguirre Cerda, como resultado de conversaciones previas entre éste y los dirigentes de las demás corrientes políticas de izquierda.⁴⁹

Al igual que Aguirre Cerda, los Presidentes radicales posteriores llegaron a la presidencia gracias al apoyo de una coalición de partidos. Esto generó inevitables compromisos, que el Jefe del Estado se vio obligado a cumplir durante su gestión.

A su vez, el Presidente encontró serias dificultades con los dirigentes de su propio partido, originadas en una mentalidad parlamentaria fuertemente arraigada en ellos que buscaba manejar, a través de múltiples vías, la presión al gabinete que acompañaba al Primer Mandatario. Este, que había sido elevado a su cargo gracias al apoyo y prácticas de los partidos, comprobaba cómo esas prácticas se volvían en su contra al ocupar su nuevo sitial.

Esta situación llegó a darse incluso con Gabriel González Videla, uno de los exponentes más representativos de la mentalidad parlamentaria, quien fue incapaz de sobreponerse a las condiciones y trabas que le impuso el Partido Radical.

En este contexto cobra toda su significación la práctica extraconstitucional del *pase de partido* que hacía que la composición del ministerio quedara entregada no al Presidente —a quien correspondía exclusivamente la decisión según la Constitución Política— sino en gran medida a la Junta Central Radical.

Por otro lado, la dependencia del gabinete respecto del partido se hacía más aguda a causa del predominio que este último ejercía en el Congreso. Esto le permitía condicionar su apoyo al Presidente en el Parlamento, al ingreso al gabinete de las personas bien vistas por el partido.⁵⁰

⁴⁸Alberto Edwards Vives; Eduardo Frei Montalva, *Historia de los Partidos Políticos Chilenos* (Santiago, 1949), pp. 245-248.

⁴⁹Arturo Olavarría Bravo, *Chile entre dos Alessandri* (Santiago, 1962),

⁵⁰Peter Snow, *Radicalismo Chileno* (Santiago, 1972), pp. 92-93.

Por estas dos vías y otras indirectas, la dependencia del Ejecutivo respecto del partido se mantuvo, con mayor o menor rigor, durante los catorce años que permanecieron los gobiernos radicales.

La Relación Presidente-Partido durante el Gobierno de Pedro Aguirre Cerda

Su candidatura se gestó a través de negociaciones entre los dirigentes de los diversos partidos integrantes del Frente y había sido acordada incluso antes de la Convención proclamatoria. El candidato del Frente Popular, que integraban los partidos Radical, Radical Socialista, Demócrata, Socialista y Comunista, a las elecciones de 1938, enarboló la bandera de las reivindicaciones sociales.

Sus planteamientos políticos venían a ser la reacción contra lo que esas fuerzas sentían había sido el gobierno de Arturo Alessandri, que apoyaba la candidatura de Gustavo Ross.⁵¹

El triunfo de Aguirre y del Frente Popular se había cimentado sobre numerosas negociaciones entre los dirigentes de los partidos que integraban dicha coalición, pactos entre los diversos sectores del radicalismo y en negociaciones entre dirigentes del Frente y agrupaciones menores, cuyos votos servían para derrotar a la candidatura de derecha.

Papel destacado en toda esta trama de compromisos le correspondió a Gabriel González Videla, hombre típicamente representativo de la mentalidad transaccional propia del parlamentarismo, a quien incluso se le ha llegado a comparar, por esta habilidad, con el León de Tarapacá⁵².

El 25 de octubre de 1938 se llevó a cabo la elección presidencial. Aguirre Cerda superó a Gustavo Ross por poco más de cuatro mil votos sobre un total de 443.088.

La primera tarea a cumplir, una vez reconocido el triunfo y cautelada la institucionalidad por las Fuerzas Armadas, fue organizar el Gabinete. El Presidente consultaba los nombres que incorporaría a su cuerpo gubernativo con el presidente del partido, Gabriel González Videla.⁵³

⁵¹ Alberto Cabero, *Recuerdos de don Pedro Aguirre Cerda* (Santiago, 1948), pp. 157-158.

⁵² Gabriel González Videla, *Memorias* (Santiago, 1975), p. 203 ss.

⁵³ *Ibid.*, p. 206.

Una legión de candidatos a puestos públicos invadía la oficina del jefe del radicalismo, con la esperanza de ser considerados para los cargos vacantes que debería llenar el Presidente, lo que revela que la práctica oligárquica del cuoteo se había traspasado a los miembros del partido en general, y convertido en mentalidad del botín electoral.⁵⁴

El primer gabinete de Aguirre Cerda se formó de acuerdo con el poderío y la contribución colectiva que a cada colectividad le había cabido en la elección. Así, quedó integrado por seis radicales, tres socialistas y dos demócratas. Esta distribución de las carteras del Poder Ejecutivo por partidos será constante a lo largo de todos los gobiernos radicales.⁵⁵

Aguirre gobierna prácticamente tres años, lapso que registra dieciséis crisis de gabinete, ilustrativas del panorama que vivía el país en cuanto a la persistencia de una irreductible y activa oposición a su gestión, no sólo extrapartidaria sino que del propio radicalismo, que no cesa de atacarlo.

El temprano resentimiento en contra del gobierno se evidencia en los debates de la Junta Central de Radicalismo. El partido aparece divorciado del gobierno, al igual que el Frente Popular, y éste se coloca también en pugna con los partidos de izquierda.

En febrero de 1940, bloqueado por la oposición y también por sus partidarios, Aguirre constituyó, al margen de los dirigentes del partido, el gabinete conocido como "Alvarez Suárez", generándose una dificultad de tal magnitud con el radicalismo que el Primer Mandatario llegó a redactar su renuncia al cargo.⁵⁶ En ella expuso lo que a su entender eran sus deberes como Presidente y sus obligaciones para con el partido.

Una designación ministerial recaída en Arturo Olavarría disgustó notoriamente al Partido Radical, el que por este hecho comenzó a dificultarle la labor al Presidente de la República. Firmó un pacto secreto con los conservadores y los liberales, comprometiéndose a forzar la remoción de Olavarría —entonces Ministro del Interior— a cambio del respaldo de la derecha en ciertas mociones legislativas.⁵⁷

Este acuerdo molestó a los demás integrantes del Frente Popular, quienes advirtieron una derechización en el Partido Radical, posición que se vio confirmada por un público ataque de Juan Antonio Ríos al Partido

⁵⁴ *Op. cit.*, nota 52, p. 206.

⁵⁵ *Op. cit.*, nota 17, p. 19.

⁵⁶ *Op. cit.*, nota 51, pp. 249-252.

⁵⁷ *Op. cit.*, nota 50, p. 95.

Comunista. Esto resquebrajó la unidad del Frente, a pesar de las explicaciones que ofreció la Junta Central Radical.

El 6 de enero de 1941 el Partido Socialista se retiró de la coalición gobernante y el 16 de ese mismo mes lo hizo también el Partido Radical.⁵⁸ Estas escisiones terminaron por hundir al Frente Popular.

En el fondo, la pretensión del radicalismo de ejercer manejo sobre la composición del gabinete lo enemistó con el Presidente —quien no toleraba esta intromisión que le impedía no sólo ejecutar con autonomía su programa de gobierno sino que incluso gobernar—, lo distanció de los demás miembros del Frente y terminó rompiendo la base política de sustentación del gobierno.

El interés por decidir sobre los integrantes del gobierno era explicable. En el gabinete, los ministros no dejaban de procurar defender con celo los intereses de sus correligionarios y los de su partido, actitud de la que no se excluyó ni Arturo Olavarría, el más atacado de los radicales, quien se encargó incluso de publicar una ilustrativa apología suya en este sentido.⁵⁹

El 10 y el 21 de noviembre de 1941 se producen las dos últimas crisis del gobierno de Pedro Aguirre Cerda.

La Relación Presidente-Partido durante el Gobierno de Juan Antonio Ríos

1. La Pugna por la Presidencia dentro del Partido

En la contienda intrapartidaria con objeto de elegir candidato a la Presidencia de la República para el período 1942-1948 se enfrentaron Juan Antonio Ríos y Gabriel González Videla.

Resultó triunfante en primera instancia este último, pero los partidarios de Ríos desconocieron el resultado. Debía resolver la contienda el Tribunal Supremo del partido, pero aquí también estaba dividida la votación, por lo que en una reunión secreta se acordó reemplazarlo por un "Tribunal de Honor", que decidiría sin ulterior recurso quién postularía a la Presidencia.

"Frente al peligro inminente de división del partido en un momento en que la situación por la que atraviesa el país es extremadamente delicada", Ríos y González Videla acordaron la composición del Tribunal de Honor. Además convinieron en que González cediera a Ríos el paso a la Presidencia, a cambio

⁵⁸*Op. cit.*, nota 18. p. 266.

⁵⁹Arturo Olavarría Bravo, *Carta a los Radicales del País* (Santiago, 1942),

de una participación relevante de él mismo en el gobierno y de que sería el abanderado del radicalismo en la siguiente elección presidencial.

Con estos antecedentes el mencionado Tribunal proclamó, en forma unánime, a Juan Antonio Ríos candidato oficial del Partido Radical.⁶⁰ González Videla quedó como presidente del comité político de la candidatura.

En su campaña, Ríos recibió el respaldo de los radicales y de los agrarios, demócratas y falangistas. Posteriormente adhirió el Partido Democrático. También le apoyaron los partidos Comunista y Socialista, que se oponían a Ibáñez, candidato respaldado por los partidos de derecha.

En la elección, Ríos superó por más de cincuenta mil votos a su contendor. Tuvo la intención de incluir en su primer ministerio a González Videla, pero éste no aceptó.

2. La Relación Presidente-Partido

A lo largo de la gestión del Presidente Ríos se advierte una confrontación entre éste y su partido.

Ella no es nueva: viene a continuar la que había comenzado en el gobierno de Aguirre Cerda, pero ahora salpicada con nuevos episodios y consecuencias.⁶¹

En agosto de 1942 se produjo la primera crisis de gabinete. Su origen está en divisiones al interior del Partido Demócrata y en reacciones del Partido Liberal.⁶²

El tercer ministerio se constituye el 4 de febrero de 1943.

Los tres primeros ministerios tuvieron una gestión difícil debido a las tensiones entre el Presidente y el partido de gobierno, Un discurso pronunciado por aquél en el Club Militar y la designación en el Ministerio del Interior del almirante Julio Allard (1885-1975) el 7 de junio de 1943, determinó una ruptura entre el Presidente y su partido. Su contenido desagradó profundamente, incluso, a los demás círculos políticos, haciendo decir airadamente al senador radical Isauro Torres que "las verdaderas democracias se gobiernan con estadistas y no con militares, aviadores o marinos".⁶³

⁶⁰ *Op. cit.*, nota 52, pp. 387, 388. *Op. cit.*, nota 23, pp. 64-65.

⁶¹ *Op. cit.*, nota 50, p. 102.

⁶² Luis Palma Zúñiga, *Historia del Partido Radical* (Santiago, 1967), p. 229.

⁶³ Ricardo Donoso Novoa, *Alessandri, Agitador y Demoleedor. Cincuenta Años de Historia Política de Chile* (Santiago, 1954), p. 384.

En 1943, el Presidente Ríos planteó nuevamente una reforma constitucional que le había sido rechazada a su antecesor. La Cámara de Diputados se opuso a ella, eliminando el artículo 2° del proyecto de iniciativa presidencial la facultad de éste de "crear nuevos servicios públicos o empleos rentados", buscando con ello limitar el manejo del Ejecutivo sobre el aparato del Estado.

Más tarde se buscó morigerar esta posición proponiéndose conferirle al Presidente la facultad de vetar, sin expresión de causa, las leyes que fueran aprobadas por el Congreso y que crearan nuevos servicios públicos o empleos rentados.

En definitiva, el problema quedó salvado cuando el 14 de noviembre de 1943 el Congreso Pleno aceptó la reforma que reservaba al Ejecutivo la iniciativa para crear nuevos servicios públicos o empleos rentados, conceder y aumentar sueldos, gratificaciones y jubilaciones y para alterar la división política o administrativa del país, pero limitándole la facultad de dictar decretos de insistencia.⁶⁴ Este fue un notable avance del poder presidencial.

Ya a partir de ese año, el Presidente está distanciado de su partido y éste, de los demás, tanto en la derecha como en la izquierda. El gobierno carece de una base parlamentaria que dé respaldo a su gestión. Los socialistas se retiran del gobierno al no satisfacerse sus aspiraciones a cargos en la Administración.⁶⁵

En el seno del radicalismo comienzan a soplar fuertes vientos de división interna, justificados tanto en posturas doctrinarias como de conveniencia electoral y partidista. Así surge el denominado "Manifiesto de los jóvenes turcos", representativos de la corriente izquierdista del Partido Radical y que miran como caudillo a Gabriel González Videla, por entonces embajador de Chile en Brasil.

Con esta situación interna del partido el gobierno quedó bloqueado. En la Cámara de Diputados —Comisión de Hacienda— se rechazó el proyecto económico gubernativo; se postergó el viaje del Presidente a los Estados Unidos y se atacó violentamente la tarea desempeñada por el Ministro del Interior.

En esta atmósfera se produce una nueva crisis ministerial.

El 7 de junio de 1943 el Presidente recompone el Gabinete. La gravedad de la situación política y la imposibilidad de Ríos de negociar con

⁶⁴*Op. cit.*, nota 51, pp. 260-261.

⁶⁵*Op. cit.*, nota 62, pp. 229-230.

éxito con los partidos, le han obligado a formar este primer gabinete "de administración",⁶⁶ en el que participaron varios uniformados.

En febrero de 1943 el Partido Socialista había acordado no participar más en el gobierno, lo que meses después se ratificó y obligó al Presidente Ríos a organizar su quinto gabinete, el 10 de septiembre de 1943.

Entre el 24 y el 27 de enero de 1944 se llevó a cabo la decimosexta Convención Nacional del Partido Radical, donde ya se barajaron nombres para la siguiente elección presidencial. La posición política adoptada fue la de mantener la fórmula de la Alianza Democrática, formada por los partidos afines a la izquierda. También se acordó terminar con las "directivas deliberantes",⁶⁷ que influían en la integración del gabinete. Es decir, con las cúpulas capaces de imponer su voluntad al Presidente.

Se ha dicho que la experiencia recogida en los gobiernos de Pedro Aguirre Cerda y Juan Antonio Ríos demostró que esta dirección deliberante creó a ambos Presidentes serias dificultades para mantener a sus ministros, que eran derribados por mayorías ocasionales de la Junta Central, y otras veces retardaron la solución de las crisis ministeriales debido a la lucha interna para imponer ministros determinados. Y ello con la agravante de que no eran los miembros responsables del Congreso Nacional quienes derribaban o imponían ministerios, sino asambleístas sin representación ni responsabilidad pública, que se arrogaban estas atribuciones extraconstitucionales.⁶⁸

Así se aprobó la creación de un Consejo Ejecutivo Nacional (CEN), elegido directamente por la Convención en lista completa, es decir, sin minorías opositoras. Sin embargo, pronto este organismo fue controlado por sectores izquierdistas del radicalismo y, años más tarde, por el marxismo.

El sector que comenzó a controlar el CEN nunca había sido favorable a Ríos y estaba, además, particularmente molesto por la decisión del Presidente de mantener liberales en el gabinete.⁶⁹ Las relaciones entre el Ejecutivo y su partido no iban, en consecuencia, por buen camino.

En enero de 1944 la Convención Radical instruyó a la Junta Central para que persuadiera al Presidente de que sacara de sus cargos ministeriales a los representantes de la derecha. Se deseaba un gabinete en que se reflejara la Alianza Democrática o, por último, uno compuesto sólo por radicales. Se

⁶⁶*Ibid.*, p. 230.

⁶⁷*Op. cit.*, nota 52, p. 451.

⁶⁸*Op. cit.*, nota 23, p. 72.

⁶⁹*Op. cit.*, nota 50, p. 102.

hizo evidente la dualidad entre el gobierno dirigido por el Presidente, con ministros de su designación, y la línea del partido que teórica y prácticamente era el principal sostén del gobierno.

Ríos se opuso a la exigencia de la Junta Central que implicaba incorporar a los comunistas a su equipo, haciendo presente también que deseaba recompensar el respaldo electoral que le habían prestado los liberales, apoyo que en el plano legislativo estaba sujeto a la continuidad del Partido Liberal en el gobierno.

En cuanto a la idea de formar un gabinete íntegramente radical, ella fue desechada como imposible "por la fuerza de ese partido en el Congreso".⁷⁰ Es decir, por no contar con el número de parlamentarios suficiente para dar sustento legislativo al gobierno.

El conflicto surgido se agravó aún más en abril de 1944 cuando Ríos envió una carta al presidente del CEN, Alfredo Rosende, comunicándole que no se sentía obligado a cumplir el programa adoptado por la Convención y que desempeñaría su cargo de la manera que le pareciera conveniente, ni de acuerdo a los dictados del CEN ni de ninguna otra organización partidista.

Cabe mencionar que en lo que el Presidente se negaba a cumplir se contemplaba el establecimiento de relaciones diplomáticas con la URSS y la ruptura de relaciones con España.⁷¹

Se iniciaron gestiones conciliadoras, en las que cupo participación a miembros del radicalismo y a los presidentes de ambas ramas del Congreso, pero todas las iniciativas se estrellaron ante la firme posición de Ríos.

El Partido Radical había comunicado que desde el día once de ese mes estaba oficialmente en la oposición a la Administración de Ríos y había amenazado a los ministros con la expulsión si no dejaban el gobierno.

El 13 de septiembre de 1944, un manifiesto del Partido Radical dio a conocer a la opinión pública la existencia de estas negociaciones e hizo una acida crítica a la labor gubernativa. Los radicales del gabinete pertenecían al sector moderado del partido, y al pedir el CEN sus renunciaciones se pusieron al lado de Ríos y se negaron a abandonar sus cargos.

Luego de algunas escaramuzas, el Presidente, seriamente quebrantado en su salud, en vísperas de hospitalizarse y entregar el gobierno a Alfonso Quintana Burgos, organizó un nuevo gabinete, sin liberales. El 6 de octubre de 1944 juró el denominado "segundo gabinete" de administración.

El año 1945 se presenta para Ríos con un cúmulo de obstáculos. En el Congreso, especialmente en el Senado, se observa una enconada oposición a

⁷⁰*Ibid.*

⁷¹*Ibid.*

la obra gubernativa. Y ello, porque desde fines de 1944, estaba integrado por un fuerte número de senadores de los conglomerados que habían aflorado al primer plano a partir del triunfo del Frente Popular, esto es, socialistas y comunistas.⁷²

Conociéndose ya las pretensiones de manejo del gobierno de los radicales, no fue una sorpresa que el 10 de enero de 1945 el partido introdujera un proyecto de reforma constitucional de sesgo parlamentario, en el que se permitía al Congreso elegir al Presidente y se le daba el poder de destituir a los ministros mediante el simple voto de confianza.⁷³ Sin embargo, al final el proyecto no fue aprobado.

El 22 de mayo de 1945 jura el séptimo gabinete de Ríos, que será el último. La constitución de este ministerio dio origen a airadas protestas de los conservadores. El nombramiento de Pablo Ramírez, que durante el gobierno de Ibáñez (1927-1931) había sido también Ministro de Hacienda, arrancó protestas del sector izquierdista de la Cámara, mientras el sector conservador se alzaba para reclamar por la presencia de los socialistas.

En sesión del 17 de julio de 1945 se dio cuenta en el Senado de un oficio presidencial referido a las críticas que se habían dirigido a la política del gobierno sobre actos de la exclusiva incumbencia y responsabilidad del Ejecutivo. Con la misma fecha envió el Presidente Ríos una nota similar a la Cámara de Diputados, en la que acusó al Congreso de pretender usurpar sus atribuciones propias.

En el Senado, en la misma sesión, se acordó enviar el oficio en informe a la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia, integrada por los senadores Walker, Alvarez y Muñoz Cornejo. Estos, en su respuesta, dejaron constancia de que el Senado jamás había infringido las disposiciones de la Constitución que el Presidente estimaba transgredidas, agregando que el Ejecutivo confundía los actos parlamentarios individualmente considerados con los actos de la corporación a que pertenecían. Terminaba diciendo que el Senado había encuadrado siempre sus funciones dentro del respeto a la Constitución y lamentaba que el Ejecutivo le hubiera formulado observaciones improcedentes.

El senador Walker aludió a los temores de que la reacción del Presidente no fuera más que el pretexto para instaurar una dictadura, con la complicidad de algunos elementos de las Fuerzas Armadas, lo que hizo a Ríos

⁷²*Op. cit.*, nota 63, p. 390.

⁷³Boletín de Sesiones Extraordinarias de la Cámara de Diputados, 1945, pp. 2095-2107.

evacuar un manifiesto público en que reafirmaba su posición. Walker contestó en la sesión de 7 de agosto manteniendo la tesis del Senado.⁷⁴

En vísperas de una nueva Convención del radicalismo, el Presidente Ríos empeoró en su salud, viéndose obligado a dejar el poder. Sin realizar las esperadas consultas a su partido, procedió a designar como Vicepresidente de la República a Alfredo Duhalde Vásquez, a quien estaba unido por amistad y parentesco por el matrimonio de sus hijos.

Esta designación desagradó al partido. Duhalde pertenecía a la denominada "corriente minoritaria", lo que trajo la división de la colectividad. El más apasionado detractor de Duhalde era Gabriel González Videla, líder de la corriente izquierdista del radicalismo.⁷⁵

El cargo de Vicepresidente de la República no estaba contemplado en la institucionalidad. Era una práctica extraconstitucional. Esto puso de actualidad la posibilidad de hacer una reforma constitucional al respecto. Ya en el mes de agosto de ese año, varios diputados liberales habían presentado una moción tendiente a limitar el accionar del Ejecutivo en este campo. Proponían la enmienda del artículo 66 de la Constitución y la elección del Vicepresidente por el Congreso para cada caso particular.

En mayo de 1945 Ríos viaja a Estados Unidos. A su regreso, reasumió el 3 de diciembre, enfrentando una nueva crisis política causada por los partidos de derecha. La Cámara de Diputados había aprobado una acusación constitucional presentada contra el Contralor General de la República, quien entre otras funciones, tenía la de pronunciarse acerca de la legalidad de los decretos dictados por el Ejecutivo, así como dar el pase a todos los gastos del Estado.

La acusación era un enjuiciamiento no sólo del funcionario cuestionado sino también del gobierno. Ríos lo consideró como un ataque a su Administración y en Consejo de Ministros declaró que la Cámara de Diputados se había excedido en sus atribuciones. La acusación fue aceptada por 23 votos contra 21 y el funcionario acusado, Agustín Vigorena, quedó destituido de su cargo.

Este incidente constituyó el último episodio importante de la gestión de Juan Antonio Ríos. Días más tarde se alejó definitivamente del cargo y volvió a designar como Vicepresidente a Alfredo Duhalde Vásquez. En vísperas de la delegación del mando, Ríos recibió la visita de la directiva de su

⁷⁴Boletín de Sesiones Ordinarias de la Cámara de Diputados, 1945, pp. 783-787; 1039-1045.

⁷⁵*Op. cit.*, nota 52, p. 449.

partido, que le pidió dejara al frente del gobierno a un hombre de su confianza, sugiriendo a Alfredo Rosende.⁷⁶

El 17 de enero de 1946 el Ministro del Interior Alfredo Duhalde se hizo cargo del gobierno. Era conocido como uno de los miembros más conservadores del Partido Radical, hecho que ha sido citado como una prueba de la tendencia política de Ríos.

La postura política de Duhalde no tardó en chocar con el CEN. En menos de dos semanas el Partido Radical anunció el retiro de su apoyo a la Administración Duhalde.⁷⁷

El 3 de agosto de 1946 el Vicepresidente fue reemplazado por el vicealmirante Merino Bielich (1889-1977), nombrado Ministro del Interior el 28 de enero de ese año a raíz de los sucesos de la Plaza Bulnes.

El 13 de agosto de 1946, poco antes de las elecciones presidenciales, reasume Alfredo Duhalde como Ministro del Interior, haciendo algunas modificaciones. Más tarde, el Comité Central del Partido Socialista ordenó a sus ministros que presentaran sus renunciaciones a sus cargos. Ante ello, Duhalde llamó al entonces presidente del Partido Radical, Luis A. Cuevas, jefe de campaña del recién electo Gabriel González Videla, para pedirle que el CEN cooperara en la organización de un nuevo gabinete que reflejara el sentir de las fuerzas triunfantes, para lo cual se le presentó una lista de nombres para su elección.⁷⁸

Sin embargo, los "gabrielistas" triunfantes no querían aceptar la permanencia de Duhalde en el gobierno.

El 17 de octubre de 1946 asumió la Vicepresidencia de la República Juan A. Iribarren, quien designó Ministro del Interior a Luis A. Cuevas, quienes entregaron el mando supremo al nuevo Jefe del Estado, el 3 de noviembre de ese año.

⁷⁶ *Op. cit.*, nota 63, pp. 399-401.

⁷⁷ *Op. cit.*, nota 50, p. 105.

⁷⁸ *Op. cit.*, nota 52, p. 483.

La Relación Presidente-Partido durante el Gobierno de Gabriel González Videla

Antes de la elección de 1946, era conocida la ubicación de González Videla a la izquierda de su partido y su propósito de que éste proclamara un programa basado en el establecimiento de la doctrina socialista.⁷⁹

La proclamación de su candidatura, realizada incluso poco antes del fallecimiento del Presidente Ríos, era patrocinada firmemente por el Partido Comunista, entonces el más fuerte de la combinación Alianza Democrática-Partido Radical.

Esta realidad era aceptada por gran parte del radicalismo y hacía suponer que González Videla tendría que gobernar con los elementos marxistas. Sin embargo, hubo un sector dentro del partido que buscó como alternativa para resolver este problema la proclamación de una candidatura antagónica, que fuera de corte más moderado.⁸⁰

En la elección presidencial González Videla obtuvo 191.351 votos y su más cercano seguidor —Cruz-Coke— 141.134; Alessandri consiguió 129.092 votos y Bernardo Ibáñez, 11.999. Comenzó en ese momento la pugna partidista para ejercer el control sobre el Congreso, al que, de acuerdo con la Constitución, correspondía la elección del Presidente de la República por no haber obtenido ningún candidato mayoría absoluta. El propio González Videla, hombre de partido por excelencia y hábil en el arte de la negociación, inició personalmente las conversaciones con liberales y conservadores.⁸¹

Mientras tanto, invitó oficialmente a los comunistas a participar en el gobierno a través de varios ministerios.

A menos de ocho días de la realización del Congreso Pleno, la Junta Liberal rechazó otorgar el apoyo solicitado, poniendo así en peligro la elección de González Videla. Este envió entonces un emisario personal con el encargo de entregar y hacer leer en el Congreso del Partido Socialista Unificado, que presidía Raúl Ampuero (1917), una invitación a participar en el gobierno. Los socialistas acordaron apoyar a González Videla en el Congreso Pleno y cooperar en el gobierno, pero sin participar en él con ministros.

Luego, puso en ejecución un plan para realizarse, de hecho, con el poder, extraconstitucionalmente. En virtud de él, Duhalde hizo entrega de su

⁷⁹*Op. cit.*, nota 63, p. 433.

⁸⁰*Op. cit.*, nota 52, p. 488.

⁸¹*Op. cit.*, nota 63, pp. 436-437.

cargo faltando seis días para la elección del Congreso. Sus ministros del Interior, Defensa, Relaciones Exteriores y el General Director de Carabineros habían sido instruidos por González Videla a fin de que le representaran la conveniencia de hacer dejación de él. Hubo, pues, una suerte de extorsión de parte de González Videla.

Asumió la Vicepresidencia Juan A. Iribarren, y Luis A. Cuevas, jefe de la campaña de González Videla, fue nombrado Ministro del Interior, con lo que de facto quedó realizada la transmisión del mando del gobierno.⁸²

Más tarde González Videla se reunió con un grupo de liberales que simpatizaba con él, obteniendo que ante los hechos consumados la Junta Liberal modificara su primer acuerdo y prestara sus votos en el Congreso. Este ratificó la elección por 138 votos contra 46, que favorecieron a Cruz-Coke.⁸³

El primer gabinete de González Videla se organizó sobre la base de cuatro radicales, tres liberales, tres comunistas y un independiente, en concordancia con el aporte que les había cabido en la elección del nuevo Presidente.

Y la primera dificultad sería con los partidos fue la comunicación que los de gobierno le hicieron en el sentido de no haber podido ponerse de acuerdo en los nombres de quiénes ocuparían los cargos de intendentes y gobernadores.

Pronto los comunistas comenzaron a dar problemas, obligando al Presidente a desprenderse de ellos.⁸⁴

González Videla se diferenció claramente de sus dos antecesores en cuanto sobresalió por su cuidado en agradar a todas las corrientes y obtener por este medio su colaboración.

Al correr del año 1947, la situación para el gobierno se presentaba muy difícil. Le había correspondido mantener el orden en las zonas mineras e industriales, alterado por la acción disolvente del Partido Comunista.

En las elecciones municipales de comienzos de 1947 la oposición derrotó al gobierno, que apenas logró alcanzar el 30% de los votos. La cúpula dirigente del radicalismo culpó directamente de la derrota al comunismo, por su doble juego de protestar en las calles por medidas que se habían aprobado en el gabinete, precisamente con su concurso.

⁸²*Op. cit.*, nota 52, pp. 492-497, *op. cit.*., nota 62, p. 241.

⁸³*Op. cit.*, nota 63, p. 443.

⁸⁴*Ibid.*

De ahí que el presidente del partido solicitara al Presidente González Videla deshacer la combinación ministerial, planteándole la posibilidad de formar un gobierno compuesto sólo por radicales. Este se resistió largamente a estos requerimientos y buscó por variados caminos mantener la alianza con los comunistas.

El 15 de abril de 1947, acatando una orden de partido de la Junta Liberal, los ministros Manuel Bulnes, Fernando Claro y Guillermo Correa renunciaron a sus cargos. Lo mismo hicieron los ministros radicales y, al día siguiente, les siguieron los comunistas. En estrecho acuerdo con el CEN se organizó un nuevo ministerio.

Pronto el gobierno tuvo que hacer frente a la agitación comunista y a la oposición del Senado, con mayoría conservadora.

González Videla promovió la aprobación de un proyecto de ley que le otorgaba facultades extraordinarias, la que fue concedida en el Senado el 22 de agosto de 1947. Su sanción definitiva fue el punto de partida de la lucha contra la acción del Partido Comunista.⁸⁵

El 2 de agosto de 1947, ante la grave intranquilidad que campeaba en el país, González Videla se vio obligado a requerir el concurso de las Fuerzas Armadas para sostener al gobierno y la institucionalidad. Constituyó un nuevo gabinete, encabezado por el almirante Inmanuel Holger Torres (1893-1963). El nombramiento de Holger fue duramente criticado y resistido en el seno del radicalismo. En su mensaje del año siguiente, el Presidente hubo de aclarar que no buscaba gobernar al margen de los partidos, sino que su preocupación constante era que las medidas que debía adoptar fueron comprendidas y compartidas por los partidos políticos.

Como resultado de una nueva ola de huelgas, en el mismo mes de agosto González Videla destituyó a todos los comunistas que aún permanecían con cargos en el gobierno. El 21 de octubre rompió relaciones diplomáticas con la Unión Soviética. Con ello estalló abiertamente la lucha entre el gobierno y los comunistas.

La urgencia de aplicar cumplidamente la ley de facultades extraordinarias, cuya vigencia se había renovado el 14 de enero de 1948, y la imposibilidad de formar un gabinete más apropiado, llevaron al Presidente a buscar ahora el apoyo de los conservadores, los que tenían fuerte representación en el Congreso. Se constituyó así un nuevo gabinete, el 7 de julio de 1948.

El Ministro del Interior, Quintana, que no era grato a la directiva del partido, permaneció sólo algunas semanas al frente de la cartera. El Presiden-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 447.

te tuvo que volver a solicitar los servicios del almirante Holger. El partido condicionaba la permanencia de los ministros en el gobierno al cumplimiento de sus directivas.

El 3 de septiembre de 1948 entró en vigencia la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que declaró proscrito de la vida pública al Partido Comunista.

A pesar de disponer de este fuerte instrumento legal, González Videla solicitó el 27 de octubre de 1948 nuevas facultades extraordinarias para hacer frente a la acción comunista. Fueron aprobadas el 3 de diciembre de 1948.

A comienzos de 1949, el 6 de marzo, se verificaron elecciones parlamentarias. La combinación gubernativa denominada de "concentración nacional" logró mayoría sobre la oposición. Empero, el resultado de las elecciones no logró morigerar la agitación e inquietud que por entonces vivía el país. Se formó una nueva y heterogénea coalición de gobierno a fin de sostener la Administración.

El 30 de abril se generó una nueva crisis de gabinete, que sacó de éste a los conservadores. Menos de un mes después el Partido Radical prácticamente forzó la renuncia de los ministros liberales, al obtener la remoción de Arturo Alessandri como presidente del Senado.⁸⁶

En su mensaje del 21 de mayo de 1949, González Videla se manifestó complacido, pues el resultado de los recientes comicios representaban para él un espaldarazo al gobierno de "concentración nacional" que había gestado.⁸⁷ Aprovechó también de reafirmar su simpatía y dependencia de los partidos políticos.

Pronto, sin embargo, el Partido Radical le dio la espalda, al suscribir con la oposición un pacto político para la elección de mesas de las Cámaras, cuyo propósito era derribar a la combinación de gobierno.

En la 18ª Convención del Partido Radical, llevada a cabo en Valparaíso, el Primer Mandatario denunció una celada a los radicales para alejarlos de él, maniobra a su juicio destinada a controlar la situación del partido en el Congreso. Este discurso, de honda repercusión, dejó de manifiesto que el pacto político denunciado había surgido de dificultades entre radicales y liberales.⁸⁸

⁸⁶ *Op. cit.*, nota 50, p. 114.

⁸⁷ *Op. cit.*, nota 63, p. 479.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 480. Gabriel González Videla, *Responsabilidades del Radicalismo como Partido de Gobierno* (Santiago, 1949), s/p.

Uno de los frutos de la Convención de Valparaíso fue la restitución de la unidad del radicalismo, quebrada a fines del gobierno de Juan Antonio Ríos. Esto mejoró notoriamente su base parlamentaria, dándole en principio al Presidente mayores facilidades para gobernar. Pero, a comienzos de 1950, el panorama volvió a complicarse. El 1º de febrero el gobierno acordó aceptar todas las exigencias de la central sindical JUNECH, que había convocado a un movimiento huelguístico. Antes había acordado adherir un manifiesto firmado por los jefes de los partidos en que se rechazaba dicha paralización. La mano del gobierno, en consecuencia, había sido doblada.

El 3 de febrero cayó la combinación de concentración nacional, viéndose el Presidente obligado a organizar, el 7 de febrero, un gabinete "de administración", mientras se barajaba la composición de un ministerio que tuviera mayoría parlamentaria. Este gabinete duró hasta el 27 de febrero, día en que se formó el gabinete de "sensibilidad social".

A estas alturas, el gobierno se hallaba notoriamente desgastado y desprestigiado, recibiendo el Presidente de la República graves acusaciones, como la de estar inclinado hacia los sectores más representativos del capitalismo, ejercer la violencia y vulnerar el régimen constitucional. A ello se agregaban las quejas más enérgicas por la difícil situación económica que aquejaba al país.

En julio de 1950, la controversia religiosa volvió a resurgir en el país. Fue presentado al Congreso un proyecto que instituía la instrucción religiosa en todos los colegios primarios y secundarios. El Partido Radical se oponía, como era de esperar, a tal ley, pero ella fue rápidamente aprobada por la Cámara de Diputados.

En estas circunstancias, la directiva radical exigió al Presidente que vetara el proyecto, si era aprobado por el Senado, notificándole que el partido retiraría su respaldo al gobierno si éste se convertía en ley.

Felizmente para González Videla el proyecto fue rechazado en el Senado,⁸⁹ librándose con ello de un serio problema.

Ante la lucha presidencial que se avecinaba, el 29 de marzo de 1951 se produjo un nuevo cambio ministerial. Más tarde, el 19 de julio de 1951, un nuevo gabinete jura desempeñarse bajo las órdenes presidenciales, lo que se repite en dos ocasiones más en 1952.

El último período de este gobierno estuvo marcado por un clima de caos, desprestigio gubernativo y descontento popular, tanto por la gestión económica como por las prácticas que habían ejercido los partidos políticos.

⁸⁹*Op. cit.*, nota 50. pp. 115-116.

En cinco oportunidades le fueron concedidas facultades extraordinarias a González Videla para hacer frente a las emergencias que encaraba su gobierno.⁹⁰ y que no pudieron superarse mediante la sola elaboración de alianzas o combinaciones interpartidarias de la más diversa naturaleza. □

⁹⁰*Op. cit.*, nota 63, pp. 484-485.

ENSAYO

LA CRITICA DE LA NUEVA IZQUIERDA A LA ECONOMÍA ACTUAL*

Assar Lindbeck**

Gran parte del pensamiento emocional e intelectual de la Nueva Izquierda arranca de la observación de la pobreza en los países subdesarrollados, y de la creencia de que, en una medida considerable, ésta es causada por la opulencia de los países ricos y por las actividades de las empresas capitalistas en los países desarrollados. Lindbeck abre una pregunta para lo anterior al interpretar e investigar las ideas económicas de la Nueva Izquierda, contribuyendo así al campo de los sistemas económicos comparados. El "Mercado", al cual se opone la mayoría de la Nueva Izquierda, y su relación con la descentralización, la propiedad privada, los incentivos materiales, la competencia, y el desarrollo económico es analizado extensamente. Junto con ello, el autor profundiza en los argumentos de la Nueva Izquierda, sosteniendo la debilidad teórica y empírica de los mismos.

VOIvemos ahora a la parte fundamental de la economía política de la Nueva Izquierda, a su crítica del actual orden económico y a sus propuestas de cambio económico y social. Se plantearán tres interrogantes: Primero: ¿Cuáles son las ideas y sugerencias económicas de la Nueva Izquierda? Segundo: ¿Tienen algún sentido? Y Tercero: ¿Qué problemas están envueltos

*Este ensayo corresponde a la segunda parte del libro *The Political Economy of the New Left*, publicado por el autor en 1977. La traducción se basa en la edición publicada por Harper & Row Publishers (Nueva York) en 1977 y ha sido debidamente autorizada.

**Profesor e Investigador, Instituto de Estudios Económicos Internacionales, Universidad de Estocolmo.

en estas ideas y sugerencias? La presente exposición puede ser considerada como un intento de echar una mirada en las ideas de la Nueva Izquierda desde la perspectiva de la teoría económica.

Parece apropiado organizar el análisis en seis categorías, correspondiente cada una a un aspecto clásico del análisis económico:

1. La elección entre mercados y procesos administrativos formalizados ("burocracia") como un medio de asignación de recursos.
2. La elección entre centralización y descentralización en el proceso de toma de decisiones.
3. La elección entre propiedad privada, pública y colectiva de los medios de producción.
4. Hasta qué punto debemos depender de incentivos materiales, tales como ganancia y diferencias salariales.
5. La elección entre competencia y cooperación (o colusión) entre empresas e individuos.
6. El significado de "desarrollo económico".

Debe hacerse hincapié en que la discusión siguiente se refiere principalmente a problemas en países más bien altamente desarrollados con un sector industrial bastante complejo. Lo que se discutirá aquí son las ideas de la Nueva Izquierda acerca de las sociedades de este tipo. No obstante, es importante comprender que gran parte de la inspiración emocional e intelectual de un pensamiento de la Nueva Izquierda arranca de la observación de la pobreza en los países subdesarrollados, y de la creencia de que, en considerable medida, esta pobreza es "causada" por la opulencia de los países ricos, y por las actividades de las empresas capitalistas en los países subdesarrollados, creencia bastante difícil de aprobar o desaprobar.

Mercado versus Procesos Administrativos Formalizados ("burocracia")

Un rasgo característico del movimiento de la Nueva Izquierda es que la mayoría de sus adherentes se oponen frecuentemente al mercado. En la literatura de la Nueva Izquierda, el sistema de mercado es denunciado como primitivo, ineficaz, caótico, antisocial, injusto y básicamente inmoral.

El problema con esta posición es que muchos de los autores de la Nueva Izquierda en este campo se oponen fuertemente también a la burocracia, esto es, a procedimientos administrativos jerarquizados y formalizados. Por ejemplo, la burocracia en la Unión Soviética es a menudo criticada en la literatura de la Nueva Izquierda. Ernest Mandel es bastante representativo de

la Nueva Izquierda cuando afirma que "la existencia de esta masa enorme de burocracia (en la URSS) reduce el fondo de consumo de los productores y, también, desvía una fuerte porción del excedente social hacia consumo improductivo... La arbitrariedad y tiranía de la burocracia, pesan en forma cada vez más intolerable sobre la masa de trabajadores".¹ Es posible argumentar con solidez, ya sea contra los mercados o los sistemas administrativos, pero si estamos contra ambos nos topamos con un problema: si eliminamos la fuerza física, difícilmente se encontrará un tercer método para asignar recursos y coordinar decisiones económicas. Por supuesto, tanto los mercados como los procedimientos administrativos pueden adoptar muchas formas diferentes: los mercados pueden ser más o menos competitivos y los procedimientos administrativos más o menos centralizados, con cierta toma de decisiones por votación, etc.

Obviamente, muchos adherentes de la Nueva Izquierda no se sienten aporreados cuando se sitúan tanto contra los mercados como contra la burocracia. Y unos pocos, ciertamente, han evitado el dilema ya sea mediante la elección de mercados o eligiendo la planificación administrativa central (como es el caso de los adherentes más tradicionales del modelo soviético). Sin embargo, creo que es justo decir que la mayoría de los seguidores de la Nueva Izquierda, jamás han encarado el hecho de que debemos tener algún mecanismo para: 1) obtener información sobre preferencias; 2) asignar recursos a diferentes sectores de acuerdo con dichas preferencias; 3) decidir las técnicas de producción que se usarán; 4) crear incentivos para economizar en el uso de recursos, invertir y desarrollar nuevas tecnologías; y finalmente, 5) coordinar las decisiones de millones de empresas y hogares individuales con el fin de hacerlas coherentes, de manera que cada industria produzca efectivamente aquellas cantidades que son deseadas no sólo por los hogares, sino también por empresas que producen millones de otros productos.

En una economía sin mercado o sólo con mercados mínimos, se requiere, por parte de los planificadores centrales, una cantidad enorme de información detallada. Se necesita información tanto de las posibilidades de producción para todos los diferentes productos (tasas marginales de transformación entre cualquier par de productos) como de los gustos, esto es, las funciones de preferencia de los consumidores (tasas marginales de sustitución). Sobre la base de tal información, un supercomputador hipotético podría, en teoría, crear un programa para una óptima asignación de los recursos. Si, por otro lado, las propias autoridades deciden acerca de la

¹Emest Mandel, *Marxist Economic Theory*, 2 vols. (Nueva York: Monthly Review Press, 1968), 2: 598.

"canasta" deseada de producto final (sin interesarse en conocer y complacer las preferencias "subjetivas" del consumidor) tendría que, por supuesto, recolectarse información, sólo sobre los procesos de producción. Una óptima asignación de recursos podría entonces teóricamente lograrse, por ejemplo, con la ayuda de un "modelo de actividad" y un supercomputador con "precios sombras" para factores de producción como subproducto de la solución.

Realmente, ambas alternativas tienen que ser consideradas como tareas formidables, no sólo por la capacidad limitada de los computadores existentes y concebibles, sino también, y sobre todo, por las dificultades inherentes en recolectar y coordinar en un lugar información actualizada acerca de procesos de producción alternativos para millones de productos distintos. Estas dificultades tendrán que enfrentarse, ya sea que se utilicen colas, libretas de racionamiento, o mercados de equilibrio para distribuir entre las familias la canasta total de bienes de consumo centralmente determinada. Debido a la información inadecuada sobre preferencias y costos de producción como también por la falta de incentivos, deberíamos de esperar: proporciones no óptimas de factores, mantención no óptima de inventarios, ausencia de criterios eficientes en la inversión y la consecuente mala asignación del *stock* de capital, como igualmente un deficiente ajuste en la calidad de los productos y servicios a los deseos de los consumidores. Esta expectativa parece completamente coherente con la evidencia empírica de la Unión Soviética y Europa Oriental. De hecho, ha sido difícil en estos países, incluso, la obtención de una razonable coherencia en las relaciones insumo-producto, y parece que la lucha por conseguir esa coherencia ha ensombrecido, a menudo completamente, los intentos para alcanzar una eficiente y aproximadamente óptima asignación de los recursos, incluida la elección de la calidad del producto.²

En lo que las economías fuertemente centralizadas parecen haber sido más exitosas, es en la movilización de recursos subutilizados y en la mantención de una baja participación del consumo en el PNB con el objeto de incrementar la tasa de acumulación de capital.

La necesidad de especificar un mecanismo para cumplir todas estas funciones es desdeñada también por los autores más conocidos que han inspirado a la Nueva Izquierda. En lugar de enfrentar el problema, proponen habitualmente formulaciones tales como éstas, de Paul Baran: "Puede desarrollarse una sociedad en la cual el individuo sería formado, influenciado y

²Ver Assar Lindbeck, "On the Efficiency of Competition and Planning" en Richard Portes, ed.: *Planning and Market Relations*, Asociación Económica Internacional (Londres: MacMillan, 1971).

educado... por un sistema de producción racionalmente planificado para ser usado, por un universo de relaciones humanas determinado por, y orientados hacia la solidaridad, la cooperación, y la libertad".³ Como dice también Baran, el uso óptimo de recursos en una economía planificada "representa el considerado juicio de una comunidad socialista guiada por la razón y la ciencia".⁴ Otros han comentado simplemente que la producción debe ser dirigida hacia las "verdaderas" necesidades del individuo y no hacia los deseos expresados en el mercado.⁵ Tales formulaciones son típicas de lo que encontramos en la literatura de la Nueva Izquierda acerca de los problemas de asignación. La Sagrada Biblia transmite casi tanta información sobre criterios para la asignación de recursos en una economía, en la cual se asume que la información no es proporcionada en los mercados por las decisiones de gasto de los propios consumidores, y donde las decisiones no se coordinan por la competencia en los mercados. En parte alguna nos dicen cómo encontrar las "verdaderas necesidades" para bienes de consumo. Y qué criterio debería ser usado para el sector exportador (que constituye más de la mitad del sector manufacturero en muchas economías europeas): ¿las "verdaderas necesidades" de los extranjeros?

Para el "ala anarquista" de la Nueva Izquierda, presumiblemente la idea consiste en que las decisiones económicas deberían adoptarse más o menos de la misma manera como lo hace una familia democrática en una economía primitiva de subsistencia. El ideal parecería ser cierto tipo de "democracia concejal", en la cual se supone que uno convence a otro, o en la que las decisiones se toman por votación general. Es posible que dicho modelo pudiera funcionar en una sociedad agraria compuesta de un cierto número de economías más o menos aisladas, a lo Robinson Crusoe. Sin embargo, estamos viviendo en una sociedad industrial, y las complejidades inherentes al proceso de producción e intercambio, no sólo exigen la especialización dentro de cada empresa, sino también presuponen que la información se obtiene considerando los deseos de millones de individuos, al margen de las instituciones productoras de decisiones separadas y, por último, requieren que se coordinen y tengan coherencia miles de millones de decisiones, mediante millones de unidades diferentes. En un sistema de este tipo, las únicas alternativas apropiadas que conocemos son la planificación adminis-

³Paul Baran, *The Political Economy of Growth* (New York: Monthly Review Press, 1968), p. XVII.

⁴*Ibid.*, p. 42,

⁵Ver por ejemplo, Mandel, 2: 608.

trativa central y los mercados; o mejor dicho, varias combinaciones de estos métodos.

En relación con esta falla en el pensamiento de la Nueva Izquierda, está la noción de que la burocracia en la Unión Soviética debe considerarse como casi un accidente desafortunado, producido por los deseos de los mismos demócratas, y por las idiosincrasias de particulares individuos tales como Lenin o, con mayor frecuencia, Stalin. De hecho, tal como yo comprendo este aspecto, la vasta burocracia en la Unión Soviética (si bien no necesariamente todos sus métodos) es una consecuencia inevitable del intento de reemplazar los mercados por decisiones administrativas. Si las decisiones económicas no están coordinadas por los mercados, tienen que estar coordinadas por entidades administrativas centrales. Los autores de la Nueva Izquierda evitan los problemas reales del sistema económico, al no darse cuenta de que ellos tienen, en realidad, que elegir entre mercados y procedimientos administrativos centralizados, o diversas combinaciones de ambos métodos.

Entre algunas autoridades individuales de la Nueva Izquierda, se admite a veces que un sistema de mercado "desgraciadamente" puede ser necesario durante algún tiempo incluso bajo el socialismo. Un ejemplo de esta posición es Paul Sweezy: "Sostengo que las relaciones de mercado, que por supuesto implican moneda y precios, son inevitables bajo el socialismo por un largo tiempo, pero constituyen un peligro permanente para el sistema, y, a menos que se les controle y ponga estricto freno, conducirán a la degeneración y a la regresión".⁶ Sin embargo, incluso Sweezy parece haber sostenido que las relaciones de mercado y el intercambio en los mercados deberán, más tarde, ser eliminados: "la evolución del socialismo hacia el comunismo requiere una lucha incesante contra el principio [de "intercambio equivalente"] con miras a su reemplazo último por el ideal de cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades".⁷

La Nueva Izquierda, en general, descuida o no tiene conciencia del desarrollo de la teoría de planificación socialista inspirada ampliamente en el modelo Lange-Lerner para un socialismo de mercado descentralizado y que tuvo su desarrollo durante la década del Treinta. De igual manera, los críticos de la Nueva Izquierda no han incorporado a su pensamiento el análisis de las técnicas de planificación económica tanto en los sistemas de mercado socia-

⁶Paul Sweezy, "Replay to Charles Bettelheim", *Monthly Review* (Marzo, 1969).

⁷Paul Sweezy y Paul Baran, *Monopoly Capital* (Nueva York: Monthly Review Press, 1968), p. 337.

listas, como capitalistas, desarrollado por académicos de la economía tanto del Este como el Oeste, durante el período de posguerra.

Al respecto, la Nueva Izquierda está, hasta cierto punto, enfrentada al mismo dilema al que está la facción comunista de la Izquierda Conservadora que tradicionalmente ha sostenido que la burocracia es, en realidad, un resultado del sistema de mercado capitalista, de lo cual se infiere que el Estado "desaparecerá" en la sociedad comunista. Esta noción de que el Estado "desaparecería" en un sistema en que los recursos ya no estarían asignados por los mercados, sino de hecho por procesos administrativos públicos, constituye una de las ideas más desconcertantes en la historia de la doctrina económica y política.

La creencia de que puede dejarse de lado la necesidad de especificar un mecanismo para la asignación de recursos, y para la coordinación de decisiones económicas probablemente se fortalezca, entre quienes lean y acepten el análisis de John Kenneth Galbraith en *The New Industrial State*. En su libro, Galbraith no parece haber considerado necesario explicar el mecanismo mediante el cual las actividades de millones de hogares y empresas diferentes —o incluso de algunos cientos de enormes corporaciones— se coordinan en los varios millones de mercados diferentes en que operan. Al hablar de planificar dentro de las empresas, y después de haber declarado la muerte del sistema de mercado, Galbraith deja la impresión al lector inocente, de que una economía caracterizada por la planificación dentro de grandes empresas es, de hecho, una "economía planificada". En el mundo de Galbraith, parecería que no necesitamos ni mercados ni planificación administrativa central. "La Mano Invisible" de Adam Smith es reemplazada por planificadores centrales invisibles, bautizados como la "tecnestructura".

Obviamente, en este sentido, los economistas no han tenido mucho éxito en comunicar a la Nueva Izquierda o al público en general, la necesidad de algún mecanismo para asignar recursos y coordinar decisiones o una comprensión del trabajo que el mecanismo de mercado realiza, de hecho, al respecto. Parecería que el trabajo llevado a cabo por el sistema de mercado se toma como dado, por lo que la mayor parte de la gente no reflexiona mucho sobre ello, excepto cuando algo falla en el sistema.

Quizás la manera más efectiva para enseñar a un lego en economía sobre la cuestión de la asignación y funcionamiento del sistema de mercado, consista en describir los problemas que ocurren cuando los mercados han sido más o menos desplazados del mecanismo de asignación tal como sucede, por ejemplo, cuando se introducen rígidos controles de precios. Pienso que la experiencia en muchos países sobre el control del alquiler, es muy instructiva. Los efectos de este control, de hecho, han sido exactamente lo que puede predecirse del más simple análisis de oferta y demanda: "escasez de vivienda"

(excesiva demanda de vivienda), mercado negro, privilegios para los que poseen un contrato por un departamento de arriendo controlado, nepotismo en la distribución de los departamentos disponibles, dificultades para las familias con niños y, en muchos lugares, deterioro de las condiciones habitacionales. En efecto, el control de los alquileres parecería ser, en muchos casos, la técnica más eficaz hasta ahora conocida, después de los bombardeos, para destruir las ciudades, tal como lo demuestra la situación habitacional en Nueva York.

No parece que los estudiosos de la Nueva Izquierda en diversas partes del mundo muestren mucha comprensión sobre aspectos de control de precio, ya que ellos han hecho del control de alquileres una de sus principales proposiciones concretas a corto plazo. Después de haber visto como familias de bajos ingresos en una ciudad con control de arriendos como Estocolmo, han tenido que esperar por departamento haciendo colas oficiales entre cinco a ocho años, mientras familias de altos ingresos siempre pueden conseguir departamentos a través de buenos "contactos" o en el mercado negro, es difícil encontrar virtudes en el control de alquileres como herramienta de política social. Ejemplos similares de los efectos sociales de la desaparición o debilitamiento de los mercados pueden extraerse también de otros campos.

Una manera diferente de ilustrar el rol de los sistemas de mercado, es el de señalar los problemas que surgen con los experimentos de controles administrativos en los países comunistas. Aunque estos países han tenido éxito en generar crecimiento económico, también se han visto enfrentados en gran medida a los mismos problemas que han generado los controles de precios en países capitalistas, aunque por supuesto, en escala mucho mayor. Se han encontrado con escasez de productos y sus consecuentes colas; con "mercados vendedores" y la resultante carencia de incentivos de los productores para preocuparse de la calidad, del servicio y el desarrollo de nuevos productos.

La dificultad de ajustar la producción a las consideraciones de la demanda en sistemas económicos administrados, se ilustra por medio de una caricatura en el periódico soviético *Crocodile*. El dibujo muestra alrededor de cien hombres empujando un enorme carro, sobre el que descansa una aguja de cien yardas de largo y 30 de grosor. Los espectadores preguntan para qué se va a utilizar esa aguja. La respuesta es: "No sabemos, pero cumple nuestra cuota total de cincuenta toneladas de agujas". El sentido de la caricatura es, por supuesto, no el que la administración en la Unión Soviética sea estúpida, sino lo extremadamente difícil que resulta asignar y coordinar recursos, y satisfacer los deseos de los compradores en una complicada sociedad industrial, sin una fuerte confianza en los mercados.

En años recientes y a medida que se han discutido estas dificultades en forma lo suficientemente abierta en Europa del Este, y los países comunistas han comenzado a moverse en la dirección de los sistemas de mercado, es irónico que en Europa Oriental sea considerado progresista y aun radical, el promover mayor confianza en los mercados, al mismo tiempo que en el Oeste, los jóvenes radicales consideran, en principio, su oposición al sistema de mercado como una parte importante de su ideología.

Un punto importante en la evaluación de los sistemas de mercado es, por supuesto, la manera cómo se forman las preferencias, aspecto que la Nueva Izquierda ha escogido como punto de ataque. Existe una fuerte tendencia entre los Nuevos Izquierdistas, de argumentar, como lo hace Galbraith, Marcuse, y algunos otros autores, de que las preferencias son, de hecho, arbitrariamente "fabricadas" por las empresas a través de la producción, la propaganda y las mismas operaciones de venta, con la implicación, a menudo explícita de que, por lo tanto, no hay razones para adaptar la producción a las preferencias prevalecientes. Por ejemplo, Marcuse ha dicho que mientras los individuos "sean indoctrinados y manipulados (hasta llegar a sus más profundos instintos), sus respuestas (acerca de la pregunta sobre sus "verdaderas" necesidades), no pueden ser consideradas como suyas".⁸ Este rechazo a aceptar las preferencias de las familias tal como se expresan en el comportamiento de mercado, es típico de una muy importante fracción de la Nueva Izquierda. Generalizadas afirmaciones manifiestan que las opiniones y preferencias del hombre están formadas por la producción y los productos y que, hoy en día, la demanda se ajusta por la oferta, más que a la inversa.⁹

⁸Marcuse, p. 6.

⁹En el contexto de la terminología de la teoría económica, podríamos decir que la versión más decidida de esta posición es una nueva forma de la celebrada Ley de Say, de acuerdo a la cual "la oferta crea su propia demanda". Sin embargo, mientras se invoca que la Ley de Say se mantiene para la economía, como un todo, la Nueva Izquierda parece, de acuerdo con esta "decidida" interpretación, aplicar la Ley de Say a los productos individuales y empresas individuales. Se dice que las empresas están posibilitadas con relativa facilidad (esto es, a bajo costo), de crear mercados para cualquier producto que decidan producir. No está claro, entonces, cómo un número de autores de la Nueva Izquierda o de aquellos que los han inspirado (por ejemplo, Baran y Sweezy) pueden al mismo tiempo creer que existe una tendencia permanente en las sociedades capitalistas a que la demanda agregada suba más lentamente que la oferta, causando tendencias permanentes al desempleo y el estancamiento, esto a pesar de las presuntas habilidades de las empresas individuales para "crear" la necesaria demanda para sus productos. La "incoherencia" podría ser menor, sin embargo, si se hace una interpretación más "débil" de la tesis, esto es, diciendo que solamente algunas industrias y empresas tienen esta habilidad para crear la necesaria demanda. Pero, entonces, ¿por qué estas empresas no eliminan a todas las otras del mercado?

En un sentido trivial es, por supuesto, perfectamente verdadero que demandas por los productos se "creen" al proveer productos en los mercados, en el sentido que la gente raramente solicitaría productos que no hayan visto nunca, o de los cuales no hayan oído hablar. La gente puede tener preferencias por comida, vestuario, vivienda y sexo, aunque puede ser vago y no específico. Pero, por cierto, nadie soñaría específicamente en mantequilla de maní de General Foods, trajes de Lord and Taylor, casas de Levitt, y *I Am Curious (Yellow)* de Vilgot Sjöman, si estos productos no hubiesen sido exhibidos en el mercado. Es difícil saber por qué sería menos importante satisfacer tales demandas que satisfacer aquellas que son "espontáneas", en el sentido que a la gente le gustaría comprar los productos aun cuando no estuviesen en el mercado, si esos productos existieran en realidad (un ejemplo sería la leche materna posiblemente). Por ejemplo, prácticamente todos los productos culturales y artísticos, desde Beethoven a los Beatles, caerían en la categoría de necesidades menos importantes y "manipuladas".

¹⁰ Marcuse p. 52. La idea de que existen necesidades "verdaderas" en contraste con preferencias "falsas" que la gente expresa realmente, y que éstas son creadas por la manipulación, es también a menudo transferida a la esfera política. Marcuse ha dado un ejemplo en su afirmación de que "la democracia parecería ser el sistema más eficiente de dominación".¹⁰ Obviamente, esta forma de argumentar está muy cerca de la crítica general a las democracias occidentales difundida por los movimientos totalitarios, particularmente durante los años veinte y treinta.

¿Hay algún material empírico que pueda dar alguna luz sobre la formación de las preferencias y en particular de los efectos de la publicidad? Lamentablemente, como se indica al comienzo del libro, los estudios científicos de los efectos de la publicidad son básicamente débiles. Sin embargo, si fuese verdadero que una demanda suficiente pudiera ser creada para prácticamente cualquier producto que una empresa decidiera producir, simplemente por medio de la publicidad, sería difícil explicar por qué las empresas gastan tanto dinero en estudiar los mercados potenciales para sus nuevos productos. El propósito de tales estudios de "prelanzamiento" es, después de todo, tener información acerca de las actitudes de los consumidores hacia nuevos productos potenciales.

Los estudios disponibles también indican que, la mayoría de los productos que los departamentos de desarrollo consideran como "desarrollos técnicamente exitosos", nunca son lanzados al mercado debido a los resultados negativos en la investigación y pruebas de mercado. La escasa evidencia

disponible también sugiere que una gran fracción de los productos nuevos que son realmente lanzados en los mercados fracasan, a pesar de extensos y a menudo adelantados estudios de mercado. Un comentario muy usual en la literatura es que entre un tercio y la mitad de todos los productos que se ponen en el mercado son considerados como fracasos por las empresas patrocinantes, en el sentido que ellas retiran el producto del mercado antes de un año. Entre los productos considerados por la administración como "éxitos técnicos" sólo unos pocos, posiblemente diez a veinte por ciento, sobreviven a los estudios de mercado y las pruebas de prelanzamiento, y de esta manera se lanzan comercialmente. Las cifras de tasas de mortalidad de nuevas empresas disponibles también indican que una fracción importante —quizás tanto como la mitad de los nuevos negocios— van a la quiebra antes de un año. (Puede sostenerse que estas empresas son principalmente pequeñas, con una limitada habilidad para influenciar las preferencias. Por otra parte, los estudios disponibles indican que rendimientos a escala decrecientes para la publicidad ocurren a un nivel de gasto más bien bajo).¹¹

Aun cuando estos estudios no sean muy rigurosos, los resultados no parecen apoyar una hipótesis fuerte sobre los poderosos efectos de la propaganda en la composición total del consumo. Por otro lado, la publicidad puede tener efectos sustanciales en cómo el consumo de cierto tipo de producto se divide entre distintas marcas, aunque los efectos de la propaganda de empresas individuales hasta cierto punto se compensan para el mercado como un todo. También parece que, en la mayoría de los países estudiados, el patrón del gasto del consumidor, se relaciona en gran medida de la misma forma con el ingreso y los precios relativos, a pesar de las diferencias en la estructura de producción doméstica y el volumen y técnica de propaganda.¹² La situación es, por supuesto, diferente en países tales como la Unión Soviética, donde el Gobierno decide sobre el abastecimiento de productos, independientemente de la situación de demanda. Sin embargo, las impresionantes colas para,

¹¹ Para bibliografía de la literatura de este campo, ver "New Product Development under Sale". *Small Business Administration*, 4 (1963); y P. Doyle, "Economic Aspects of Advertising: A Survey", *Economic Journal* (1968), pp. 570-602. Ver también Booz, Alien y Hamilton, INC., *Management of New Products* (New York, 1966).

¹² Ver por ejemplo: T. Watanabe, "A Note on the International Comparison of Private Consumption Expenditure". *Weltwirtschaftliches Archiv*, band 88 (1962); y M.S. Houthakerry L.D. Taylor, *Consumer Demand in the United States, 1929-1970* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1966). También ver referencia en Edwar F. Denison y J.E. Poullier, *Why Growth Rates Differ: Postwar Experience in Nine Western Countries* (Washington D.C.: Brookings Institution, 1967), Cap. 17.

exactamente, aquellos productos para los cuales esperaríamos altas demandas en la Unión Soviética sobre la base de las preferencias occidentales, especialmente productos de consumo durable, indican que las preferencias de las dueñas de casa en la Unión Soviética pueden no diferir mucho de aquellas de los países capitalistas. Estudios de opinión de las preferencias de los consumidores en la Unión Soviética, parecen haber arribado a resultados similares.

Las estadísticas sobre ganancias pueden proporcionar información adicional sobre la habilidad de las empresas para controlar sus mercados. Sabemos que éstas difieren en forma considerable tanto entre las sucursales como entre las empresas y, también, para distintos productos dentro de empresas individuales. Creo que esta información no apoya la idea de que las empresas individuales puedan determinar ellas mismas, fácilmente sus niveles de ganancia, como se afirma a menudo (pero no siempre) en la literatura de la Nueva Izquierda. Sería extraño que ciertas empresas hayan elegido voluntariamente ganancias negativas o iguales a cero, mientras que otras empresas obtienen utilidades de más de 20 por ciento (del valor del capital accionario). También sabemos que las ganancias de las empresas individuales varían considerablemente con el tiempo (aparte de las variaciones relacionadas con el ciclo económico general).

Las exageraciones de la Nueva Izquierda, como también de Marcuse y Galbraith, sobre los efectos de la publicidad evidentemente no debería prevenirnos de observar la formación de las preferencias (Ej. Los efectos de la publicidad), como un importante y serio problema para cualquier sistema económico. En primer lugar, es bastante probable que hoy el volumen de publicidad sea más alto de lo necesario para ofrecer la información objetiva que incorpora. Esto significa, por supuesto, que parte de esta propaganda es "pérdida económica", que alcanza posiblemente a uno, o pocos puntos porcentuales del PNB. Una parte de la diferenciación del producto, como también frecuentes cambios del modelo, posiblemente representan igualmente pérdida económica, especialmente en sectores muy monopolizados, donde la libertad de elección para el consumidor es precisamente restringida. Es también posible, aunque no lo sabemos a cabalidad, que una menor publicidad conduciría a preferencias menores por productos de consumo comparado con productos públicos, tiempo de recreación y valoración del entorno. Sin embargo, es también posible que un volumen menor de "publicidad" por parte de políticos, periodistas y escritores a favor de bienes públicos y buen ambiente reduciría las preferencias de la gente por estos "bienes". De hecho puede verse a los políticos en gran medida como publicistas y empresarios en la esfera de los bienes públicos y del medio ambiente, lo que de hecho puede considerarse como una parte importante de su función social. En algunos países capitalistas, como los escandinavos, los políticos, incluso, parecen

haber logrado amplio apoyo público para un nivel de consumo público bastante importante. En Suecia, por ejemplo, casi el 30% del consumo total se dirige a este sector. Basados en esta experiencia, no parece imposible, como lo afirman a veces los escritores de la Nueva Izquierda, obtener un nivel bastante alto de consumo público en países capitalistas; por ejemplo, André Gorz postula que "las necesidades colectivas están, de esta manera, objetivamente en contradicción respecto de la lógica del desarrollo capitalista".¹³

Probablemente, el problema básico es que: ¿Por qué deberían grandes corporaciones, políticos, autores de éxito y artistas, tener tal desproporcionado poder (comparado a otros grupos) para influenciar opiniones y preferencias? o formulado constructivamente: ¿Es posible formar una "fuerza compensatoria" al poder de estos grupos?

La respuesta convencional social democrática liberal al problema de la propaganda siempre ha sido evidentemente la de combatir los monopolios, mejorar la educación sobre los productos de consumo, crear institutos independientes para la investigación e información al consumidor, promulgar leyes de gobierno y regulaciones contra productos peligrosos y falsos, y contra la propaganda distorsionada y cosas similares. Hasta que tales medidas se prueben en gran escala, es probablemente imposible dar una opinión válida sobre su efectividad potencial. Sin embargo, creo que nadie con conocimiento y preocupación por el fraude, la información equívoca y la ignorancia del consumidor, negaría la necesidad de mayor fuerza compensatoria en este campo.

Si el volumen de propaganda es generalmente considerado muy alto, un impuesto sobre la propaganda podría ser un método eficiente para bajarlo. Un problema es, evidentemente, que el volumen de información útil que se incorpora en anuncios bajaría simultáneamente. Una medida más drástica sería prohibir toda la propaganda y su reemplazo por la difusión a través de agencias públicas, de información sobre bienes de consumo. Aun, si esta solución fuese posible administrativamente sin mucha burocratización, lo que dudo, es cuestionable que muchas personas consideraran deseable, en principio, tal arreglo, ya que significaría que a los productores no se les permitiría defender sus propios productos. Algunos administradores públicos obtendrían el poder de decidir a cuál información debería el público estar expuesto, lo que conduce, obviamente, a una centralización de la información muy fuerte en la sociedad. En la escena política, los partidarios de la democracia probablemente argumentaran que deberían ser consideradas las preferencias más bien después que antes de la exposición a la propaganda y la discusión.

¹³André Gorz, *Strategy for Labor* (Boston: Beacon Press, 1967), p. 94.

Probablemente, se puede aplicar el mismo argumento al mercado, pero una diferencia principal es que prácticamente no hay instituciones en la sociedad actual que opongan varios productos en la misma forma en que, por ejemplo, algunos partidos políticos tratan de limitar la expansión del gasto público. La información sobre los productos tiende a ser un monólogo en vez de un diálogo. Es, por supuesto, por esta misma razón que la necesidad de la creación de "fuerzas compensatorias" en el mercado, es tan fuerte.

Hay también una fuerte tendencia en la literatura de la Nueva Izquierda a argumentar como si la información pudiera ser distribuida sin costo. Es típica la práctica de Baran y Sweezy de incluir todas las actividades que proveen información e, incluso, distribución de bienes en la cuenta de pérdida del balance económico. (Desde este punto de vista, no sólo las agencias de publicidad, sino que los partidos políticos son, probablemente, considerados como pertenecientes a la parte desechable de la economía).

En la crítica de la Nueva Izquierda al sistema de mercado, se señalan por supuesto, los conocidos fracasos del mercado: la incapacidad de este sistema, sin ayuda de una política económica, para alcanzar estabilidad económica (pleno empleo y precios estables); su incapacidad para garantizar automáticamente la seguridad social y una distribución aceptable del ingreso, la riqueza y el poder económico; su incapacidad para proveer bienes colectivos y manejar externalidades tales como variados tipos de contaminación sin políticas de gobierno deliberadas; y así sucesivamente.

Estas conocidas limitaciones de los sistemas de mercado crean la necesidad de un sector público y políticas públicas, y han estimulado intentos para construir un Estado Benefactor. En general, sin embargo, la Nueva Izquierda en comparación con otros grupos, apenas ha mostrado un mayor interés por mejorar el Estado Benefactor. Programas prácticos para impuestos progresivos, seguridad social, redistribución del ingreso, consumo público, y acción contra la contaminación de varios tipos, han sido más bien el dominio de los sostenedores socialdemocrático-liberales del Estado Benefactor. De hecho, es fácil encontrar una actitud más bien desdeñosa, en la literatura de la Nueva Izquierda, hacia la idea de un Estado Benefactor capitalista. A veces esta actitud que parece reflejar un sentimiento crítico hacia el Estado en general es debido, presumiblemente y en parte, a una herencia de la teoría marxista del Estado como instrumento de represión de los capitalistas para los trabajadores. Marcuse, por ejemplo, ha argumentado que el Estado Benefactor es "no libertario".¹⁴ La idea de que los trabajadores son reprimidos por el Estado Benefactor moderno, una noción bastante coherente con la teoría

¹⁴Marcuse, p. 49.

marxista del Estado, debe sonar seguramente algo paradójal a los partidos laboristas de Europa Occidental, los que, aunque a menudo con la oposición de la parte más adinerada de la población, contribuyeron al establecimiento del Estado Benefactor moderno. Es, a veces, impactante cómo se parecen algunas críticas de la Nueva Izquierda al Estado Benefactor, a los temores de la Derecha Conservadora de que el aumento del poder de las autoridades públicas terminaría con la libertad individual. Esta convergencia parcial de la Nueva Izquierda con la Derecha Conservadora parece, sin embargo, ser más característica de la situación norteamericana que europea. La antipatía hacia el gobierno es tan fuertemente compartida por la extrema derecha (libertaria), y parte de la Nueva Izquierda, que ambas líneas se juntan en un círculo, encontrándose los extremos. De esta manera, un escritor anónimo de la escuela del *laissez-faire* de Chicago podría, usando el estilo pomposo de la Nueva Izquierda, salpicado de palabras groseras, dar la imagen de ser autor de un libro de la Nueva Izquierda.¹⁵

La crítica de la Nueva Izquierda al Estado Benefactor puede ser también, hasta cierto punto, una herencia del clásico dilema del socialismo revolucionario, donde siempre ha tendido a existir un conflicto entre las perspectivas a corto y largo plazo. Si se establece un Estado Benefactor dentro de la sociedad capitalista, y, a través de ello se eliminan muchas de las injusticias e inseguridades, ¿cómo puede crearse un clima propicio para el derrocamiento del sistema en el largo plazo?

Centralización Versus Descentralización

Relacionado con el problema de la elección entre mercados y burocracia, aunque no exactamente el mismo asunto, es la elección entre descentralización y centralización. Un lazo evidente entre estos dos problemas es, por supuesto, el hecho de que un sistema de mercado es consistente con una descentralización, relativamente, de largo alcance mientras que las decisiones en un sistema que no es de mercado tienen que ser coordinadas por alguna autoridad central. De hecho, una economía de mercado puede ser considerada principalmente como un método para lograr la descentralización en sistemas económicos, logrando al mismo tiempo la coordinación de las decisiones económicas. De esta manera, mientras más nos guste la descentralización,

¹⁵Ver Angus Black, *A Radical's Guide to Economic Reality* (New York: Holt Rinehart and Winston, 1970). Este folleto, que a primera lectura parece de izquierda y radical —en alguna parte del ala anárquica de la Nueva Izquierda— revela gradualmente ser del credo de Milton Friedman.

más deberíamos favorecer los sistemas de mercado. Esta relación entre los sistemas de mercado y la descentralización significa que una buena parte de la discusión en la sección previa es aquí relevante, por lo que es posible ser ahora bastante breve.

Cuando los economistas propician una gran confianza en los sistemas de mercado descentralizados con empresas que compiten, generalmente mencionan los altos costos para reunir y procesar la información en sistemas altamente centralizados, comparados con aquellos de los sistemas de mercado (en los cuales, los cambios de precios y cantidades demandadas transmiten la información necesaria a los productores y consumidores). Los economistas, algunas veces, también han sugerido que, en sistemas basados en procesos administrativos centralizados, algunos tipos de información no distorsionada pueden ser virtualmente imposibles de obtener a cualquier costo. En lo que concierne a las preferencias del consumidor esta conclusión se desprende, por supuesto, directamente de la teoría de la naturaleza subjetiva de las preferencias individuales. Sin embargo, hay también dificultades enormes por el lado de la producción, debido a la heterogeneidad de los productos y de los procesos de producción, lo que hace que el conocimiento específico sobre "tiempo y lugar", sea crucial para las decisiones racionales y, por lo tanto, para la eficiencia económica.

Estas circunstancias constituyen una gran dificultad no solamente para la determinación centralizada de los flujos de bienes en sistemas que no son de mercado ("economías dirigidas"), sino también para los precios determinados centralmente (como en el bien conocido modelo de Oscar Lange para "socialismo de mercado"). En este último sistema, la determinación centralizada de los precios requiere conocimiento y control de las calidades del producto individual; de otra manera, los productores tanto de bienes de consumo como de producción pueden siempre bajar la calidad de los productos, cuyos precios son determinados centralmente, como de hecho ha sucedido en la mayoría de los países durante los períodos de control de precios.

Una consecuencia importante de estas observaciones es, en mi opinión, que son bastante limitadas las posibilidades que tienen las computadoras, de reemplazar a la competencia descentralizada en el manejo de la información en los mercados, y de aproximarse a asignaciones óptimas. Esto se produce porque los sistemas de información que usan instrumentos distintos a los precios determinados por los mercados, son ineficientes en comunicar tan complicados mensajes como preferencias, calidad de los productos, y descripciones de los procesos de producción. Es aún más obvio, por supuesto, que los computadores no pueden reemplazar a los mercados en generar información (sobre las preferencias del consumidor y la tecnología de producción), y en crear incentivos para una operación eficiente conforme a las

preferencias del consumidor. Claramente, estas afirmaciones no niegan el hecho que los computadores pueden ser herramientas útiles para el tipo de planificación central, que sirve de importante complemento al mecanismo de mercado en la mayoría de los países que usan datos generados por los mercados y otros procesos.

Un problema específico que afecta a los procesos administrativos centralizados, diseñados para dirigir en detalle la asignación de recursos, particularmente en economías complejas, es que estos procesos en realidad implican varias "capas" de cuerpos administrativos entre la empresa y los tomadores de decisiones de alto nivel. Cuando la información se "filtra" a través de estas capas, puede ser una hipótesis razonable el que la mayoría de la información se pierda y que, parte de la restante, se distorsione debido a las razones antes mencionadas. Mientras más detalles se decidan a alto nivel, es por supuesto más grave la pérdida del conocimiento detallado.

El problema se acentúa por el hecho de que las jerarquías administrativas son, en realidad y probablemente tienen que ser, piramidales: El número de personas que reciben información desde abajo, es mucho menor que el número de personas que emiten información. En consecuencia, las personas que están en la cumbre de la pirámide, solamente pueden dedicar una pequeña fracción de su tiempo a los problemas que se analizan y consideran muy cuidadosamente en los niveles inferiores. Además, la gran cantidad de información y decisiones en el nivel superior, significa que funcionarios "no calificados" en cuerpos de alto nivel administrativo ("asistentes"), tienen que tomar, de hecho, las decisiones aun cuando sus calificaciones generales (por lo tanto, no solamente su información específica) son a menudo bajas, en comparación a las de la mayoría de los funcionarios calificados en las unidades de bajo nivel (por ejemplo, en empresas). Así, la información no solamente se pierde y distorsiona "en el camino" a través de varias capas administrativas, sino que también la mayoría de las decisiones pueden, de hecho, ser tomadas por gente con calificaciones generales más bajas, que si las decisiones hubiesen sido tomadas al nivel de las empresas. Ciertamente, las deficiencias de información y coordinación no son exclusivas de los sistemas administrativos centralizados. Los sistemas descentralizados también sufren de inadecuada información y coordinación. Por ejemplo, en los sistemas descentralizados hay un riesgo obvio que la macroinformación (información sobre la economía como un todo, a veces disponible en cuerpos administrativos de alto nivel), no sea conocida o considerada a nivel de la empresa. Las empresas individuales pueden, de esta manera, planificar de acuerdo a suposiciones no reales y no consistentes con el nivel general de la actividad económica, y de la tasa de crecimiento de la economía como un todo, corriendo el riesgo de una sobrecapacidad temporal y varios tipos de

inestabilidades macroeconómicas. En las economías de mercado, esto significa que la coordinación de decisiones de inversión puede así ser mejorada por medio de una colección centralizada de información. Esto es, por supuesto, uno de los argumentos principales para algún tipo de "planificación indicativa" como la usada en Francia, Japón y tal vez a menor escala en los países escandinavos.¹⁶

Estas consideraciones son muy relevantes para una evaluación de las ideas de la Nueva Izquierda; en la literatura de la Nueva Izquierda, generalmente se expresan fuertes simpatías por la descentralización. En este aspecto, la Nueva Izquierda también se desvía de una tradición importante de la Vieja Izquierda que, en general, era más centralista en este aspecto, con más énfasis en la planificación central. Una razón para esta diferencia puede ser que la generación joven de hoy ha experimentado los problemas relacionados con las tendencias hacia la centralización en sociedades capitalistas, en grandes corporaciones, como también en el Estado, y la mucho más abarcadora centralización, en la mayoría de los países comunistas. Sin embargo, algunos de los "antiguos" inspiradores de la Nueva Izquierda también han expresado una fuerte antipatía por la centralización, a diferencia de los marxistas más "tradicionales" como Maurice Dobb, y de alguna manera también Baran y Sweezy. Mandel es un ejemplo: es su posición, que en una economía que se caracteriza por una "burocracia planificada y estilo centralizado... se imponen sacrificios sin que a las víctimas se les pregunte sus opiniones y sin obtener su consentimiento previo. Tal sistema de administración es contrario a los principios del socialismo, y además lleva a resultados económicos que son inferiores a los de un sistema de administración más democrático."¹⁷

Un dilema básico para la Nueva Izquierda que, sin embargo, no aparece claramente en su literatura, es que su fuerte simpatía por la descentralización es difícil de conciliar con su rechazo del sistema de mercado que, probablemente, es el único tipo de sistema económico que permite una descentralización amplia en las sociedades industriales complejas. El dilema se complica además por el hecho de que algunos nuevos izquierdistas —a veces, justo aquellos que favorecen la descentralización— a menudo propician una mayor planificación centralizada en lo social y lo económico. En este aspecto, de alguna manera la Nueva Izquierda está confrontada con el mismo problema que enfrentaba el movimiento sindical, que simultáneamente también enfatizaba descentralización y planificación central.

¹⁶Ver, Lindbeck, "On the Efficiency of Competition and Planning".

¹⁷Mandel, 2: 631.

La forma clásica de escapar, antes que resolver este tipo de problema, es probablemente argumentar que la centralización es necesaria a corto plazo, pero que en la sociedad futura, una descentralización amplia será, de hecho, implementada—una idea relacionada con la noción marxista de "eliminar" el Estado a largo plazo (otro paralelo es la tendencia de la mayoría de las nuevas dictaduras militares de afirmar que los extraordinarios poderes centrales tomados hoy, prepararán, de hecho, el terreno para elecciones democráticas y la descentralización en el futuro). La idea que la planificación central estará ausente en una futura sociedad comunista, si bien una planificación global será necesaria en el período de transición entre el capitalismo y socialismo, y por algún tiempo durante el último, es típica de varias autoridades de la Nueva Izquierda, como Sweezy y Mandel. Esta planificación centralizada temporal debería, sin embargo, ser implementada con el entusiasmo y participación de las masas. "Sin el entusiasmo revolucionario, y la participación de las masas, la planificación centralizada se vuelve crecientemente autoritaria y rígida con la multiplicación de dificultades y fracasos económicos".¹⁸ En estos asuntos Bakunin fue, en mi opinión, mucho más realista que los marxistas, cuando negaba que el fortalecimiento de los poderes del Estado, por ejemplo, a través de "la dictadura del proletariado", haría posible una posterior reducción drástica de los poderes del Estado, simbolizado en la idea de su "eliminación".

Encontrar una combinación óptima de centralización y descentralización —y de mercados y procedimientos administrativos— es, por supuesto, un problema general, más que un problema de la Nueva Izquierda, específicamente. Lo que, sin embargo, hace que el dilema sea particularmente impactante para la Nueva Izquierda, es que haya en la sociedad pocos grupos que estén al mismo tiempo tan fuertemente contra los mercados y la burocracia, y favorezcan tanto la descentralización (aunque a veces, como se ha indicado, también exijan más planificación central).

Probablemente estas "incoherencias" sean hacia cierto punto una expresión de la heterogeneidad del movimiento —en el que a personas con opiniones bastantes distintas se les ha puesto la misma etiqueta— y, de alguna manera, es una ilustración del hecho que las posiciones políticas a menudo son algo inconsistentes. Sin embargo, es posible que el conflicto aparente entre las demandas por descentralización y planificación central pueda ser resuelto, en algunos casos, argumentando que el centralismo se presenta hoy en muchas áreas donde es escasamente necesario (como en el sistema escolar en varios países europeos), y ausente en muchas áreas donde se necesita

¹⁸Sweezy, "Replay to Charles Bettelheim".

(como en el campo de la conservación y las externalidades, en general), lo que refleja la opinión del autor de este libro.

Una característica relacionada con el movimiento de la Nueva Izquierda, es su favoritismo por la descentralización dentro de las empresas y otras organizaciones, a menudo formulada como una crítica de la "estructura jerárquica" en los procesos de toma de decisiones dentro de las organizaciones prevalecientes, y sus aseveraciones acerca de la alienación de los empleados. Muchos escritores piden procedimientos más democráticos en la toma de decisiones, a veces por medio de una democracia "participativa" o "directa". Mandel y Gorz están entre los que han enfatizado el "control de los trabajadores".¹⁹

En general, parece que la Nueva Izquierda ha tenido como uno de los principales blancos en su crítica al capitalismo, la falta de democracia en las sociedades capitalistas actuales. Así, la vieja petición del control de las fábricas por los trabajadores, o posiblemente el control comunitario, complementado ahora, lamentablemente, por la demanda de control de las universidades por los estudiantes, fue uno de los rasgos más característicos de la posición de la Nueva Izquierda, expresado continuamente como una demanda del "control de nuestras propias vidas".

No puede negarse que la mayoría de las empresas y otras organizaciones de las sociedades actuales, presentan una estructura jerárquica en la toma de decisiones. Tampoco es evidente que estas estructuras sean siempre la forma más eficiente de dirigir las organizaciones. Y aun cuando fuera la forma más eficiente, todavía existiría, por supuesto, la pregunta de si los aumentos en eficiencia fueron tan importantes como para compensar posibles, y enormemente desconocidas pérdidas de otro tipo tales como "la satisfacción personal en el trabajo". Desde este punto de vista, parece haber poderosas razones para: la experimentación de nuevas formas de estructuras de toma de decisiones dentro de los varios tipos de organizaciones y, también, seguir con interés los experimentos llevados a cabo con procedimientos más "democráticos" en la toma de decisiones en algunos países, por ejemplo, consejos de trabajadores en Yugoslavia y, a menor escala y con tareas más limitadas, en Noruega, donde, en unas pocas empresas seleccionadas, ha habido experimentos con grupos de trabajadores "autoadministrados" como resultado de la cooperación entre el empleador y las organizaciones de empleados.

El tema de los procesos de toma de decisión más democrático y la participación de los trabajadores está real y, por supuesto, íntimamente relacionado con el tema de los derechos de propiedad y, por lo tanto, la

¹⁹Véase, por ejemplo, Mandel, 2: 644-680; Gorz, pp. 40-50.

propiedad de los medios de producción; un componente importante de los derechos de propiedad es la elección de los procedimientos de la toma de decisión dentro de las empresas, lo que puede variar considerablemente, aun sin ningún cambio en la propiedad formal de los medios de producción. El significado de "propiedad" es bastante relativo y depende totalmente de las leyes y de las prácticas administrativas de los países respectivos. Esto nos lleva al próximo tema — la estructura de la propiedad de los medios de producción.

Propiedad del Capital

La Nueva Izquierda tiene un enfoque muy igualitario de la sociedad, siguiendo así un aspecto básico dentro de la tradición socialista. Como acontece entre los socialistas en general, esto conduce a una fuerte crítica de la estructura de la propiedad dentro de las sociedades actuales.

El clásico (y posiblemente el más moral y emocional) argumento en contra del capitalismo privado y en favor de la propiedad colectiva, puede ser expresado en la búsqueda retórica de la igualdad: ¿por qué debería la riqueza —y por lo tanto, también el ingreso y el poder económico— ser distribuida en forma tan desigual, como lo es, en las sociedades capitalistas actuales? Personalmente, siempre he considerado éste como el argumento principal en favor de alguna forma de socialismo. Sin embargo, tiene que admitirse que algunos problemas de capitalismo privado, no se resuelven ciertamente con la propiedad colectiva, y que surgirían algunos nuevos problemas.

Miremos primeramente algunos de los problemas del capitalismo privado, que no son resueltos automáticamente por la propiedad pública. En las sociedades actuales, el capital bajo la forma de activos físicos y financieros, es obviamente sólo una parte de la existencia total de la riqueza en la economía. Una parte, grande y creciente de la existencia del capital, consiste en capital bajo la forma de educación y entrenamiento adquirido —lo que en los últimos años ha sido bautizado como "capital humano". Parece que el rendimiento del capital humano es hoy más importante como explicación de las desigualdades en el ingreso en los Estados Unidos, que el rendimiento del capital físico y financiero. En los países más desarrollados, cerca de tres cuartos del ingreso nacional proviene de salarios, el resto lo constituye interés, renta, y sanancia. Algunos estudios empíricos recientes en Estados Unidos, como un nuevo estudio (aún sin publicar) de Jacob Mincer, indican que, al menos, dos tercios de las desigualdades en los ingresos provenientes de sueldos (y salarios) en los Estados Unidos, se puede explicar por la distribución del capital humano. Así, suponiendo que el capital humano no

puede ser nacionalizado (considerando que ¡la esclavitud no es aceptable!), la nacionalización del capital físico y financiero removería sólo una parte y probablemente una mínima proporción del *stock* de capital total desde manos privadas a colectivas. La nacionalización del capital físico y financiero tendría, por supuesto, efectos importantes, por no decir drásticos, en la distribución del ingreso, riqueza, y poder en la sociedad.

El sustituto más obvio para la nacionalización del capital humano es probablemente la nacionalización del retorno del capital humano (parte de él), por ejemplo, por impuestos progresivos. Un método bastante más eficiente a largo plazo es, probablemente, una expansión del sistema educacional para aumentar la cantidad de gente altamente educada, influyendo así, en las diferencias salariales. Sin embargo, de esa manera entramos al mundo de las políticas socialdemocráticas, liberales, convencionales, donde se han combatido a través de esta vía (o al menos se ha pretendido haberlo hecho) varios tipos de desigualdades en la distribución del ingreso, aunque no necesariamente, se haya tenido éxito.

De esta manera, parece que la aplicación del concepto de capital humano, desarrollado por economistas como Theodore Schultz, Gary Becker y Jacob Mincer, tiene importantes implicaciones para la evaluación tanto de varios tipos de políticas distributivas, como de ideología política. De hecho, muchos nuevos izquierdistas como estudiantes que invierten en capital humano, son "capitalistas" según esta nueva definición de capital —ellos poseen; controlan y disfrutan el retorno sobre el capital o lo harán más tarde. Cualquier estudio serio de las características de la formación del capital —incluyendo la postergación del consumo; el retorno sobre un gasto adelantado; el control de los procesos de producción; y el "poder" sobre otra gente— demuestra que hay una analogía precisa y fundamental entre el capital físico y humano.

Otro problema que no es resuelto automáticamente por la propiedad colectiva es, por supuesto, la distribución del poder en la sociedad, particularmente bajo una forma relativamente centralizada de propiedad y administración colectivas. En varios países capitalistas, como en los Estados Unidos (pero probablemente menos, por ejemplo, en los países escandinavos) hay una tendencia obvia a que el poder económico, político y militar se concentre en las mismas manos. Ciertamente, esto queda demostrado en los Estados Unidos por el impresionante poder político de los grupos de presión económicamente fuertes y bien organizados, con la bien conocida capacidad, en muchos casos, de legislar en su favor —evasiones tributarias, subsidios y protección de la agricultura y de la industria, regulación de ciertas industrias—, al mismo tiempo que las minorías no privilegiadas se encuentran incapacitadas para obtener buena educación, atención médica elemental, y, en algunos casos, suficientes alimentos.

Es bastante posible que una sociedad con capitales de propiedad colectiva pueda resolver algunos de estos problemas, dependiendo de los valores, la honradez, y el altruismo de los administradores, borrando privilegios y ayudando a los grupos minoritarios pobres a alcanzar una vida decente. Sin embargo, no es muy probable que el problema de la distribución del poder económico y político pueda resolverse. En el caso de una solución centralista al problema de la propiedad colectiva —nacionalización— habría que esperar que el problema se acentúe, ya que entonces la fuerza del poder económico sobre los activos físicos estaría concentrada en "una mano" que también ejerce poder político y militar: es decir, en la mano de políticos y administradores encargados de la planificación. Por ejemplo, aunque en algunos países capitalistas tenemos hoy un fuerte complejo militar-industrial, que algunas veces estimula una política exterior agresiva, no parece convincente argumentar que la nacionalización haría necesariamente que un país tuviera menos tendencia a usar una combinación de fuerza económica, política y militar para promover un gasto militar alto, y una política exterior agresiva. Milovan Djilas, el ex vicepresidente de Yugoslavia, ha cuestionado incluso si se debiera realmente hablar de "propiedad colectiva", ya que, de hecho, en todo sistema habrá siempre algunos individuos que administren y, por lo tanto, controlen (y también posiblemente gocen los frutos) de la existencia de capital, que, según la opinión de Djilas es la esencia de la "propiedad".²⁰

El problema del complejo militar-industrial parece ser parte de un problema mayor: ¿Quién protege al individuo en una sociedad en la cual el poder político, económico y militar, en mayor o menor grado, tiende a estar en las mismas manos? Este problema obviamente es ya relevante en los países capitalistas. Un ejemplo típico, creo, es el de los proyectos del avión supersónico en varios países: ¿Quién se preocupa de los intereses del consumidor individual cuando prestigiados gobiernos, como los de Francia y Gran Bretaña, se unen a dos grandes empresas para construir un avión en el cual, probablemente, muy poca gente quisiera viajar si los costos de producción no estuvieran subvencionados y hubiera que compensar a aquellos que sufran del impacto sónico? No es probable que este problema fuera menos grave si los gobiernos no solamente cooperaran con productores de aviones privados, sino

²⁰Incluso Sweezy ha aludido a esta visión de la "propiedad pública", aunque para un sistema en el cual las decisiones económicas hayan sido descentralizadas la administración de las empresas y los recursos son asignados de una manera considerable por la "presión impersonal del mercado": "bajo estas circunstancias la forma jurídica de la propiedad del estado tiende crecientemente a carecer de sentido y el poder real sobre los medios de producción, que es la esencia del concepto de propiedad, recae sobre las manos de la élite empresarial" (Sweezy, "Reply to Charles Bettelheim").

que de hecho fueran los propietarios de las fábricas de aviones (como lo son hasta cierto punto en Francia y Gran Bretaña). Ejemplos similares de simbiosis emergente entre gobierno e industria pueden encontrarse fácilmente en otros países, incluso en los Estados Unidos: la participación del gobierno norteamericano en la regulación de la industria del petróleo, en los *stocks* de inventarios de varias materias primas, energía atómica, misiles, cohetería, sistemas de comunicación vía satélite, son algunos casos. En estos aspectos es persuasiva la idea de Galbraith de una "tecnocultura" unificada.

Hay sin duda, conciencia entre la Nueva Izquierda de los riesgos inherentes de una concentración del poder en las economías nacionalizadas, como se expresa en su simpatía por la descentralización y en su crítica al sistema soviético. Esto es válido, tanto para los problemas internos como de política externa. En la literatura más tradicional de la izquierda de orientación marxista, por el contrario, a menudo se niegan categóricamente los riesgos. Baran y Svveezy simplemente han declarado que "el militarismo y la conquista son completamente ajenos a la teoría marxista, y que una sociedad socialista carece de clases o grupos que, como los grandes capitalistas de los países imperialistas, estén por una política de subyugación de otras naciones y pueblos"²¹. Para la gente con conocimiento y experiencia en los acontecimientos posteriores a la Segunda Guerra Mundial en países como Estonia, Latvia, Lituania, Polonia, el sector oriental de Alemania, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, y Bulgaria, este tipo de aseveraciones son probablemente difíciles de aceptar.

Aun cuando la teoría marxista del imperialismo, las guerras, y el racismo, no está dogmáticamente presentada en los escritos de la Nueva Izquierda, hay claramente una tendencia, siguiendo la tradición marxista, a argumentar como si la mayoría de las cosas malas en este mundo, incluso el imperialismo, fuera principalmente el resultado de una estructura particular de propiedad de los medios de producción, del capitalismo privado. Según Mandel, por ejemplo, la planificación socialista podría, en el largo plazo, lograr "la eliminación de la economía de mercado, las clases, las desigualdades sociales, el Estado, y la división del trabajo".²²

Personalmente, siento que la correlación entre la estructura de propiedad, por un lado, y las condiciones políticas y sociales, por el otro, es en realidad bastante vaga. Las sociedades preindustriales y precapitalistas ciertamente se han caracterizado por militarismo, política exterior agresiva e

²¹Baran y Sweezy, p. 186.

²²Mandel, 2:637.

imperialismo, y las sociedades no capitalistas actuales están difícilmente libres de un complejo militar-industrial y de una política exterior nacionalista y agresiva. Si fuéramos bastante ingenuos para señalar sólo un factor para explicar las políticas imperialistas durante los últimos mil años, parecería que el tamaño y el potencial económico de los países son variables explicativas más importantes que la estructura de propiedad de los medios de producción. Esta hipótesis es coherente con la (razonable) opinión de que los dos principales países imperialistas hoy son los Estados Unidos y la Unión Soviética. Esto significa que una explicación de "imperialismo" en términos de "capitalismo privado" es inadecuada: el imperialismo debe ser más bien atribuido a la concentración del poder económico y político en ciertas naciones, un ejemplo de la cínica observación de Lord Acton, "el poder corrompe; el poder absoluto, corrompe absolutamente".

Argumentaría también que la Nueva Izquierda desestima la importancia de la ideología en la política exterior de las grandes potencias. Tanto la intervención de la Unión Soviética en Checoslovaquia como la de Estados Unidos en Viet Nam probablemente no están desprovistas de motivos ideológicos —para apoyar el comunismo y el anticomunismo respectivamente— bastante distante de los intereses "económicos" de las dos potencias. Habría que agregar a esto, por supuesto, consideraciones de seguridad nacional de largo plazo, tal vez, la consideración más importante.

Parece que la política doméstica y las condiciones sociales también están sólo vagamente correlacionadas con la estructura de propiedad del capital. De esta manera, tanto la asignación de recursos, como las condiciones sociales —la calidad de los servicios públicos y el trato de las minorías— varían considerablemente entre los países con su capital físico preponderantemente nacionalizado. Variaciones similares van a encontrarse en países con propiedad mayoritariamente privada. Compárese, por ejemplo, fenómenos tales como el nivel de gasto militar en defensa (¡y ataque!), la existencia de chozas, seguridad social, la calidad de servicios públicos, la existencia de discriminación, racismo, el compromiso con la redistribución de ingresos, y así sucesivamente, en diferentes países con (aproximadamente) la misma estructura de propiedad en el sector industrial (90% de propiedad privada del capital en la industria, banca y agricultura), como ocurre en los Estados Unidos y en los países escandinavos. Estas diferencias en las condiciones sociales, se relacionan en parte con el hecho de que, países distintos con la misma estructura formal de propiedad, le han dado al concepto de propiedad diferentes contenidos por medio de la legislación y de políticas sociales y económicas.

Es, por supuesto, en principio posible debilitar tanto los derechos de propiedad —dando derechos a las autoridades públicas, empleados o consu-

midores— que la posesión de la propiedad física no diferirá mucho, en términos de poder económico, de la propiedad de los bonos de gobierno o de las cuentas bancarias. Es, en mi opinión, un error fundamental interpretar la estructura más bien estacionaria de propiedad formal en muchos países capitalistas, como un signo de que el contenido de los derechos de propiedad y, en consecuencia, del poder económico, no hayan cambiado mucho durante las últimas décadas. Es dudoso también, pienso, argumentar que la distribución de la propiedad formal sea más importante que la educación y la influencia política, en la determinación del poder económico.

Esto no significa, por supuesto, que un debilitamiento amplio de los derechos de propiedad pueda lograrse sin varias complicaciones y desventajas. Algunos ejemplos de tales dificultades, si el proceso se lleva más allá de ciertos límites, incluye el riesgo de una división poco clara de las responsabilidades, lo que conlleva una pérdida de eficiencia; una fuerte concentración del poder en un pequeño número de políticos y administradores (especialmente si ese grupo también asume funciones empresariales y administrativas); canales de comunicación poco expeditos de una gran burocratización; y cosas semejantes. Una importante tarea de investigación para las ciencias sociales —y un aspecto político importante— es la investigación de la ubicación probable de estos límites dentro de varios campos.

Parece también desprenderse de las observaciones anteriores de que existe alguna interrogante acerca de la noción, que frecuentemente se encuentra entre los políticos y los científicos sociales conservadores, (ver por ejemplo, el famoso *The Road to Serfdom* de Friedrich Hayek), de que la nacionalización de capital, llevará necesariamente a una dictadura. Históricamente, el orden en que nacionalización y dictadura han aparecido, parece más bien haber sido lo contrario de lo sugerido por Hayek. En todas las dictaduras comunistas actuales vino primero la dictadura y después la nacionalización, antes que lo contrario (excepto en la Unión Soviética, donde la nacionalización y la forma actual de dictadura llegaron simultáneamente). La misma secuencia —primero dictadura, nacionalización más tarde— se mantiene ciertamente para un número de dictaduras no comunistas con economías ampliamente nacionalizadas (por ejemplo Burma y Siria). Parece no existir un ejemplo de un país donde sea razonable decir que la nacionalización trajo una dictadura, o donde las dos deban ir juntas.

Esto por cierto no significa negar la posibilidad de que en el futuro pueda haber instancias, donde una extensa nacionalización resulte en una concentración de poder tal en las manos del gobierno, que genere o facilite un cambio hacia la dictadura. Mirando el problema desde otro punto de vista, es también bastante posible que la introducción de un sistema de mercado descentralizado en un sistema político dictatorial, ayude igualmente a pavi-

mentar el camino para la descentralización y democratización. Esta posibilidad fue, en el hecho, una de las principales razones para las demandas de reformas económicas en Checoslovaquia durante los sesenta —y quizás también una de las razones de por qué las reformas se detuvieron de una manera tan drástica. Igualmente parece ser obvio que la estructura de decisión y de la propiedad dentro de la economía tiene una importante influencia en los recursos, que para su información y propaganda, están disponibles a los diferentes partidos políticos.

Por lo tanto, es absurdo afirmar que no existen relaciones entre estructuras económicas y políticas. Mi punto esencial acerca de las limitadas correlaciones entre condiciones económicas y políticas es que las relaciones son tan complicadas que las simples generalizaciones —ya sean de Hayek o de los marxistas— no son convincentes. Esta afirmación no es, por cierto, un intento de minimizar el riesgo de una substancial concentración de poder y de una eliminación de la libertad personal en una sociedad basada, principalmente, en la propiedad pública. Yo pienso que los riesgos más universales son, sin embargo, burocratización, falta de descentralización y de iniciativa, y propensión a abstenerse de la crítica a los funcionarios públicos bien situados (por razones de carrera), más que de dictadura (en el sentido fascista o comunista).

Algunos problemas asociados con la concentración del poder en economías nacionalizadas debiera por lo menos, en principio, ser resuelta con la descentralización de los poderes económicos a nivel de empresa. Como ya se ha indicado, tal descentralización puede ser bastante coherente con las simpatías de la Nueva Izquierda al respecto. Parece que la estructura económica ideal en los textos de la Nueva Izquierda, es una economía de empresas autónomas (posiblemente bastante pequeñas), que pertenecen y son operadas por los mismos empleados —una especie de cooperativa de productores, o "capitalismo colectivo". Mandel habla sobre comunidades libres, de productores y consumidores, en la cual todos, por turnos, se harán cargo del trabajo administrativo, en la que la diferencia entre "directores" y "dirigidos" será suprimida, y en una federación que eventualmente cubrirá el mundo entero.²³ Muchas empresas de este tipo se comenzaron, de hecho, en el continente europeo durante la segunda mitad del siglo XIX, y en los primeros años de este siglo. La explicación tradicional a su incapacidad para competir con empresas capitalistas, es que nunca lograron resolver los problemas de administración, y también posiblemente los problemas de acumulación de capital y financiamiento en general.

Sin embargo, para hacer posible la descentralización en sistemas

²³Mandel, 2:672.

industriales complejos, es necesario, como ya se ha indicado, descansar bastante en los mercados. Desde ese punto de vista, es ciertamente interesante notar que la tendencia en Europa Oriental, hacia una mayor confianza en los mercados, se combina con intentos de lograr una descentralización a nivel de la empresa (aun dentro del contexto de la propiedad pública). Pero no sabemos aún si los políticos y administradores centrales de estos países desean realmente ceder los poderes que han adquirido en sistemas económicos de administración previamente centralizada. Un dilema involucrado en el originar una amplia descentralización en economías dominadas por la propiedad colectiva, es que justo aquellos que tienen poder político, son los que pueden decidir si quieren o no librarse de este poder. Bajo el capitalismo privado una distribución considerable de poder se logra, más o menos automáticamente, cuando la propiedad del capital no está concentrada en las manos de uno o de pocos individuos o empresas. Así, surge, fácilmente, un serio conflicto entre el deseo de alcanzar la descentralización y el deseo de propiedad pública (particularmente de gobierno).

Supongamos, sin embargo, que de hecho sea posible crear sociedades caracterizadas por un socialismo de mercado descentralizado, probablemente combinado con instituciones democráticas. ¿Qué problemas subsistirían? Primeramente, los problemas de inestabilidad económica, distribución del ingreso, y las externalidades no serán muy distintos de los correspondientes problemas en sociedades capitalistas. De hecho, los ciclos de inversión de corto plazo no parecen ser más pequeños en la mayoría de los países "socialistas" de Europa Oriental, que en la Europa Occidental capitalista. Y los problemas de inflación parecen surgir, sin importar la estructura de propiedad en cuanto aparece un modesto grado de descentralización en la formación de precios y sueldos. Nótese, por ejemplo, las rápidas y crecientes tasas de inflación en Yugoslavia y Checoslovaquia durante los experimentos de socialismo de mercado. Además, la habilidad en distintos sistemas económicos para una acción eficiente contra los efectos externos negativos sobre el medio ambiente, parece ser más bien independiente del sistema económico; tal vez el prerequisite más importante para tal acción sea, de hecho, una opinión pública interesada y activa y, por consiguiente, un debate libre.

Un problema más específico para las economías socialistas de mercado, parece ser el diseñar caminos para que los individuos tomen nuevas iniciativas (tales como el desarrollo de nuevos productos, nuevas empresas y nuevas técnicas de producción), si no se permite la propiedad privada en la esfera de producción.

Si solamente aquellos que ya han logrado alcanzar altos niveles en las jerarquías dominantes pueden tomar la iniciativa, ¿no es probable que se perjudique la iniciativa? La gente que ha logrado altos cargos a menudo

puede estar, principalmente, preocupada del riesgo de perderlo, lo que significa, de hecho, una alta aversión al riesgo; el método más eficiente para minimizar este riesgo puede ser evitar nuevas aventuras. No es obvio que tales problemas puedan evitarse en un sistema de organización menos jerarquizado dentro de las empresas (por ejemplo, con el derecho a voto y las decisiones por mayoría de todos los empleados). También en este caso puede ser difícil arriesgarse mucho, si en cada ocasión la mayoría tiene que convencerse de que vale la pena producir un nuevo producto, y que merece la pena aplicar un nuevo método de producción. Otra complicación es la dificultad de convencer a la mayoría de una empresa de que la planta debe trasladarse a otra región o posiblemente clausurarse definitivamente. Necesitamos mayor información acerca de estos problemas y ello probablemente requiera experimentos prácticos.

Difícilmente puede negarse que, en una medida considerable, el sistema capitalista haya resuelto estos problemas para que cualquiera persona que reúna el capital necesario se le permita experimentar un proyecto en el cual no creen ni los administradores de empresas establecidas, ni los políticos, ni la mayoría de los empleados dentro de las empresas existentes. La investigación empírica moderna sobre el proceso de innovación en países capitalistas, parece indicar que el proceso tecnológico, de hecho, descansa en miles, por no decir millones de decisiones individuales. Los estudios también indican que "extraños", frecuentemente empresas nuevas o empresas extranjeras, a menudo introducen los productos "grandes y nuevos" reales y los procesos de producción en un país. (Por ejemplo, ¿cómo podría la misma Nueva Izquierda haber evolucionado, si los individuos no hubieran tenido el derecho de establecer nuevos periódicos y empresas editoriales, sin el permiso de las autoridades públicas?).

Este problema —de estimular las iniciativas— es probablemente el problema básico no resuelto de todas (o casi todas) las economías nacionalizadas, junto con el problema de evitar la burocratización y una fuerte concentración de poder económico, político y militar en las mismas manos. Un área en la cual la propiedad pública tiene bastante probabilidad de resultar en una mejoría, según los valores habituales, en comparación con la propiedad privada, es, por supuesto, la distribución del ingreso proveniente de activos físicos y financieros.

Incentivos Materiales y Problemas de Distribución

En general, la actitud de la Nueva Izquierda hacia los incentivos materiales —por medio de ganancias como también de diferencias salaria-

les— es bastante negativa. Esto refleja, por supuesto, las inclinaciones igualitarias del movimiento de la Nueva Izquierda y, tal vez también, la tendencia hacia un "puritanismo económico" que es característico de una parte del movimiento. Se enfatizan en cambio "incentivos morales" y, a largo plazo, la creación de "un hombre nuevo" (al estilo de Guevara).

De esta manera, la Nueva Izquierda no es proclive a usar diferencias de salarios como incentivos para la eficiencia, educación, y entrenamiento, o como un método de asignar trabajo a diferentes empleos. Este elemento en el programa de la Nueva Izquierda es muy significativo, porque la única alternativa realista a los incentivos económicos puede ser —y en opinión de prácticamente todos los economistas es— el reclutamiento del gobierno y, por lo tanto, la abolición de la libertad del individuo a escoger una profesión (en competencia con otros). Debería notarse, sin embargo, que es posible (aunque no lo sabemos) que hoy las diferencias salariales en muchos países, son mayores que lo posible de defender desde el punto de vista de la eficiencia y la asignación. Probablemente un punto más importante sea el que las diferencias de salario de hoy reflejan la distribución actual del capital humano. Debería ser posible, a través de una distribución más igualitaria de la inversión en capital humano, lograr una distribución más pareja de ingresos.

La Nueva Izquierda es particularmente dura en su crítica de las ganancias, que usualmente se ve, de acuerdo a la teoría marxista del valor, como una forma de explotación. En consecuencia, las altas ganancias en ciertos sectores y empresas no se consideran como un posible signo de gran eficiencia, o como un incentivo aceptable para la expansión de la producción en estas áreas. Por el contrario, las altas ganancias se consideran como un signo de gran explotación, aun cuando las empresas que obtienen grandes ganancias debido a su eficiencia, también pagan sueldos relativamente buenos (lo que es a menudo el caso). Así, las ganancias parecen ser vistas principalmente como una forma de transferencia de ingresos —lo que hay que admitir es un aspecto de las ganancias, al menos en situaciones de mercado monopólico.

Obviamente, la noción que subyace es que la asignación de recursos según las perspectivas de ganancia, no es aceptable socialmente. Esta posición, en general no es expuesta explícitamente, sino que se toma más bien como un axioma en formulaciones tales como "la producción debería ser dirigida según las necesidades, más que de acuerdo a ganancias máximas". Muy raramente se comprende que el asunto relevante no es ganancia versus necesidades, sino hasta qué punto una economía de mercado basada en el lucro logra o no logra una producción y asignación de recursos según criterios deseados, tales como las preferencias del individuo.

Tal como los economistas han tratado de demostrar, es muy difícil encontrar un criterio mejor para la eficiencia en la asignación de recursos de acuerdo a preferencias de consumo dadas, que aquél de producción dirigida según las perspectivas de ganancia, suponiendo que exista un grado razonable de competencia, y que la oferta de bienes públicos y el problema de las externalidades se tome en cuenta de alguna manera u otra (en la práctica, por políticas de gobierno). La sencilla razón es, por supuesto, que las ganancias son una medida de la diferencia entre el valor del resultado de la producción y el valor de los recursos productivos usados. También ha sido difícil encontrar incentivos más adecuados para moverse en la dirección de una asignación eficiente de recursos, y mejorar la técnica de producción y las calidades del producto.

Las mismas observaciones yacen detrás de las nuevas tendencias en la Europa Oriental y en la Unión Soviética para hacer de la maximización de ganancia la meta principal, o una de las más importantes, de las empresas individuales en el creciente sistema de mercado descentralizado que parece surgir en algunos de estos países. Una parábola de la agricultura soviética ilustra este punto. El trabajo del campo fue primeramente compensado en proporción a la superficie arada y sembrada. Como consecuencia, la arada fue hecha en forma más rápida que cuidadosa, y la distancia entre cada semilla era mayor. Para mejorar la eficiencia, las autoridades decidieron pagar en proporción a la producción de la tierra, con el resultado de que los agricultores usaron todos los factores de producción que pudieron obtener, mientras dicha producción aumentara sin importar los costos comprometidos. Para darle a los agricultores un incentivo para economizar, esto es para equilibrar la producción y los costos, las autoridades tuvieron, entonces la idea de pagarles a base de la diferencia entre el valor del producto y los costos de producción. Por supuesto, esta diferencia no es más que la ganancia. Aunque cuando esta parábola no es una descripción auténtica de cómo se redescubrió el lucro en la Unión Soviética, probablemente proporciona intuitivamente el porqué el nivel de ganancia de las empresas es importante como criterio, y como incentivo de la eficiencia dentro de las empresas.

Los nuevos desarrollos económicos en la Europa Oriental, particularmente la restitución de mercados y el lucro, no son generalmente bien acogidos en la literatura de la Nueva Izquierda. En este sentido, la Nueva Izquierda puede caracterizarse más bien como heredera "pura" de la teoría marxista del valor, debido a su actitud crítica hacia las ganancias, aun en sociedades donde las ganancias no sean recibidas por dueños de propiedad privada. De este punto de vista, la tendencia en Europa Oriental (por ejemplo, en Hungría) de pagar a los administradores bonos sobre las ganancias de las empresas nacionalizadas, debe ser perturbador, ya que tales pagos son, de

hecho, muy similares a los dividendos entregados a los administradores con acciones en empresas capitalistas (siempre y cuando los administradores de las empresas nacionalizadas no sean explotados).

Como es bien sabido, la noción de ganancia como forma de explotación a veces lleva a resultados algo paradójicos. Por ejemplo, los empleados que reciben altos sueldos en la administración de gobierno y en grandes corporaciones (sin acciones en las empresas) deben ser considerados como explotados, mientras que los dueños de empresas pequeñas con ganancias reducidas son explotadores. Según esta línea de razonamiento, hace unos pocos años en Suecia algunos estudiantes "radicales" encontraron lógico apoyar una huelga de grupos de profesionales de alto ingreso (incluyendo profesores universitarios), mientras que algunos estudiantes liberales y socialdemócratas estuvieron en contra de la huelga, fundamentando que, los huelguistas constituían un grupo de alto ingreso que, según sus principios de igualdad, deberían abstenerse del aumento de sueldos.

De esta manera, un enfoque marxista coherente con los problemas de distribución puede, como se vio en estos ejemplos, llevar a concepciones restringidas sobre la distribución del ingreso, apoyando cualquier tipo de aumento de sueldos, sin importar si el ingreso de los grupos particulares es alto. Desde un punto de vista lógico, este problema podría ser "resuelto" incluyendo al capital humano en el concepto de *stock* de capital; entonces, tendría que ser admitido, sin embargo, que todos los problemas de control, retorno, y goce del capital no pueden ser resueltos por la nacionalización de capital físico y financiero.

Un problema clásico de la teoría marxista ha sido reconciliar la teoría de pauperización de los trabajadores con los datos empíricos. Como observaron los marxistas a fines del siglo XIX, una teoría que proclamaba una reducción absoluta de los ingresos de los trabajadores, no era coherente con la evidencia empírica, la que indicaba que había habido una alza continua en el estándar de vida de los trabajadores durante el proceso de industrialización. Por lo tanto, se desarrolló una nueva teoría, según la cual, se dijo que el estándar de vida de los trabajadores no estaba bajando en términos absolutos sino, en cambio, bajando en relación a aquél de los capitalistas —la teoría de la explotación relativamente creciente. Durante el transcurso de este siglo, ha llegado a ser bien claro, sin embargo, que los datos estadísticos disponibles tampoco apoyan esta teoría, dado que las participaciones de los ingresos provenientes del capital, y los salarios en el ingreso nacional parecen haber sido estables, en el largo plazo en la mayoría de los países desarrollados estudiados; de hecho, en algunos casos, particularmente después de la Segunda Guerra Mundial, se ha observado una tendencia a una participación creciente de los salarios.

Baran y Sweezy han hecho recientemente un nuevo intento para reconciliar la idea de una explotación en aumento con la evidencia empírica, un intento frecuentemente citado en la literatura de la Nueva Izquierda. En lugar de ganancia, Baran y Sweezy hablan de "excedente", que incluye no solamente las ganancias, renta e interés, sino aquella parte de la inversión privada que no se financia con las ganancias, más todo el consumo público y la inversión (incluyendo la Defensa y el Estado Benefactor), como también lo que se llama "consumo innecesario". Así, aun cuando el concepto de excedente suene bastante similar al de la "plusvalía" marxista, es de un alcance considerablemente más amplio y más heterogéneo.

El excedente se define analíticamente como la diferencia entre el máximo PNB posible con los recursos disponibles (de esta manera con la utilización de toda la capacidad) y "consumo necesario". Se nos ha dicho que este excedente obviamente significa una medida principalmente de "desperdicio" y "explotación", que era de 56,1% del PNB en los Estados Unidos en 1963 y que ha estado subiendo durante un largo tiempo (por supuesto, la fracción del ingreso nacional dedicado al consumo público y la inversión, ha estado continuamente subiendo en las últimas décadas en la mayoría de los países). Muchos adherentes del Estado Benefactor, sin duda, se sorprenden al encontrar que las escuelas públicas, hospitales, y otras partes del Estado Benefactor están incluidas en este excedente, junto con el "desperdicio" y "explotación". Aun cuando Baran y Sweezy probablemente no se opongan a medidas de bienestar en las sociedades capitalistas, la inclusión de estas actividades en el excedente no es incoherente con la teoría marxista del estado, según la cual, esta institución es solamente una herramienta de los capitalistas para explotar a los trabajadores. De igual forma, en la misma línea de la teoría marxista se halla el considerar las actividades de los administradores del sector público como un desperdicio no productivo de recursos, ya que este tipo de trabajo, para citar a Baran, "gradualmente está destinado a desaparecer en cuanto una sociedad socialista avance hacia el comunismo" (a pesar del hecho de que los recursos en tal sociedad, no se asignarán por medio de los mercados).²⁴ Algunas personas encontrarán también difícil decidir lo que es consumo "necesario" y lo que es consumo "innecesario", particularmente para otras personas.

Otro problema complicado, y que es un dilema general más que específico la Nueva Izquierda, es que el deseo por descentralización a veces entra en conflicto con el deseo por igualdad. Una descentralización amplia, como por ejemplo en negociación colectiva y administración pública, se

²⁴Baran, p. 33.

puede encontrar fácilmente con diferencias considerables en los estándares de vida entre las regiones y también posiblemente entre las profesiones. La centralización de la negociación colectiva en algunos países y los intentos de los gobiernos centrales por influenciar y financiar los gobiernos locales, pueden, en gran medida, verse como un intento de igualar el estándar de vida y la calidad de los servicios públicos en distintas industrias y regiones.

También surgen problemas cuando la Nueva Izquierda aplica las teorías marxistas de explotación a los problemas de los países subdesarrollados. La Nueva Izquierda ha mostrado una gran conciencia por problemas relacionados con la inversión privada en países subdesarrollados, tales como las grandes ganancias "innecesarias" para los inversionistas, la influencia política de las grandes corporaciones en países pequeños, y varios aspectos de imperialismo y neocolonialismo. Pienso que la Nueva Izquierda, simplemente por ser suspicaz, ha visto aquí, más claramente que muchos otros grupos, los problemas que surgen de la inversión extranjera en países subdesarrollados. Sin embargo, la teoría marxista es difícilmente útil para el análisis de esos problemas, y ella crea una cantidad de problemas innecesarios. Por ejemplo la crítica de los Nuevos Izquierdistas sobre la inversión en los países subdesarrollados tiende a ser particularmente dura cuando la inversión privada lleva a obtener altas ganancias, como si la inversión de empresas ineficientes e incapacitadas de obtener ganancias (o que incluso incurran en pérdidas), fuera más ventajosa para los países subdesarrollados, que la inversión en proyectos bien escogidos, o en operaciones bien dirigidas de las que, sin embargo, resultan altas ganancias. De hecho, las altas ganancias son, en muchos casos, un signo de que un proyecto es conveniente para un país y de que la empresa está bien administrada. En vez de quejarse sobre todas las inversiones que dan un buen rendimiento, sería más constructivo argumentar por condiciones institucionales mejores —tales como competencia, y agencias consultoras organizadas internacionalmente— para ayudar a los países pobres a retener la mayor ganancia posible, y también gradualmente a obtener más control doméstico en las operaciones de las empresas. Una vez más, las ganancias parecen ser consideradas como una transferencia más que un incentivo para la eficiencia. En la literatura de la Nueva Izquierda, las transacciones de mercado parecen ser consideradas generalmente como "juegos de suma cero": lo que un socio gana lo asume como pérdida el otro, un fuerte contraste con la teoría económica de la "ventaja comparativa".

Otro ejemplo en el cual la teoría de la explotación crea problemas, es la afirmación de que los países subdesarrollados son explotados cuando los países ricos les compran productos, particularmente cuando los productos son producidos por mano de obra barata. Es difícil, primeramente, al aplicar esta teoría, evitar la conclusión de que la explotación se lleve a cabo por práctica-

mente todos aquellos que vivimos en los países ricos, tanto asalariados como capitalistas —conclusión que molestaría a un partidario de la teoría marxista de la explotación. En segundo lugar, la conclusión de que podríamos evitar la explotación de los países subdesarrollados, dejando de importar sus productos, es también perturbadora, particularmente en la medida que la Nueva Izquierda a menudo critica severamente las cuotas y tarifas a las exportaciones de los países subdesarrollados a base de que sus posibilidades de exportación se malogran de esta manera.

Un no marxista preocupado de estos problemas parece tener una posición intelectualmente más flexible; puede "simplemente": eliminar las tarifas y cuotas a las exportaciones de los países subdesarrollados, promover la creación de un sistema de impuestos y transferencias internacionales para lograr una redistribución de ingreso desde los países ricos a los pobres (de la misma forma que se ha intentado en algunos países ricos), y dar pasos para asegurar que la mayor ganancia posible de las inversiones en los países subdesarrollados quede dentro de ellos —por medio de contratos más favorables para compartir la ganancia en el futuro— y por medio de una legislación que reduzca el riesgo de dominación por las empresas privadas, o por gobiernos extranjeros (riesgo que apenas puede ser propio de inversiones privadas).

Competencia

En la literatura de la Nueva Izquierda se critica mucho la competencia tanto entre las empresas como entre los individuos. Básicamente, el argumento en contra de la competencia parece ser ético: la competencia se considera menos moral que la cooperación. Una sociedad alternativa se ve como una en la cual los seres humanos en cooperación y armonía, resuelven los problemas comunes, aliviados del *stress* generado por la carrera de ratas en una sociedad competitiva. Esto es, por supuesto, la antigua utopía de los comunistas y muchos movimientos religiosos. También se acusa a la competencia de ser caótica, no coordinada, ineficiente, y que probablemente puede transformarse en una estructura de producción que no esté de acuerdo con las necesidades del individuo. Algunas veces se dirá que la competencia entre las empresas está muerta de todas maneras y, por lo tanto, no vale la pena apoyarla.

Por el contrario, los logros de la competencia capitalista fueron entusiastamente descritos por Marx: "la burguesía ha sido la primera en mostrar lo que la actividad del hombre puede lograr. Ha hecho maravillas sobrepasando las pirámides egipcias, los acueductos romanos, y las catedrales góticas... La burguesía, durante su papel de apenas cien años, ha creado

fuerzas productivas más masivas y colosales, que todas las generaciones anteriores juntas"²⁵

Parece que hoy los neomarxistas y la Nueva Izquierda, generalmente se concentran en los aspectos negativos de la competencia en las sociedades capitalistas: se dice que: las empresas en competencia toman decisiones de inversión desordenadas que causan violentos ciclos económicos; que las inversiones seleccionadas a base de ventajas individuales no entregan beneficios generales (máximos) a toda la economía; y se juzga a la competencia como causante de una moral y cultura inferior, y así sucesivamente.²⁶ En las sociedades socialistas o comunistas, la competencia obviamente no es deseada, ni necesaria. Así, autoridades de la Nueva Izquierda, como Mandel, Gorz, Baran, y Sweezy parecen estar de acuerdo con Engels: "[el comunismo] abolirá, en otras palabras, la competencia y la reemplazará por la asociación".²⁷

¿Qué puede decir un economista sobre todo esto? Evidentemente, tenemos una teoría estática de la asignación y el bienestar económico, de acuerdo a la cual asignaciones óptimas de recursos, bajo ciertas condiciones ideales, surgen en una economía perfectamente competitiva, con preferencias y tecnologías consideradas como dadas. Hay también una teoría de asignación multiperiodica, en la cual se analizan varias limitaciones de la solución de mercado a las decisiones de inversión. Sin embargo, muchos estudios empíricos no indican que las pérdidas en la eficiencia estática, debido a operaciones de producción bajo el nivel óptimo en las empresas monopólicas (dada la estructura de mercado) sean muy grandes en las economías capitalistas actuales, tal vez uno por ciento del PNB; el desperdicio bajo la forma de promoción de venta "innecesaria" y cambios del modelo tienen evidentemente que agregarse.²⁸ Es también bastante probable que puedan obtenerse ganancias económicas adicionales en la mayoría de los países capitalistas (aunque difícilmente en los Estados Unidos), a través de un cambio en la

²⁵Karl Marx y Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, en *The Essentials of Marx* (New York: Vanguard Press, 1931).

²⁶Véase, por ej., Mendel, 2:617; Gorz, p. 18.

²⁷Friedrich Engels, "Principles for Communism", trad. Paul Sweezy, *Monthly Review Pamphlet Series* (1963).

²⁸Ver, por ej., Harvey Leibenstein, "Allocative Efficiency vs. X-Efficiency", *The American Economic Review* (junio 1966); y los estudios de Arnold Harverser, Edward Denison y otros.

estructura de las empresas para explotar los rendimientos a una escala más completamente.

Pienso que esta teoría de asignación estática es útil, principalmente, como un método para comprender y definir el significado de "lo óptimo" y para mostrar cómo grandes distorsiones en los precios relativos (comparados a los costos de oportunidad) —distorsiones mayores, de hecho, de las que parecen prevalecer en la mayoría de las economías capitalistas desarrolladas, fuera de la agricultura, bienes públicos y el entorno— pueden ocasionar altos costos a la economía. Sin embargo, la mayoría de los economistas en el campo del análisis de asignación y organización industrial, probablemente argumentarían que la competencia es más dinámica —que la competencia de algún tipo (ya sea perfecta, oligopólica, o monopólica) entre al menos un puñado de empresas, crea los incentivos para innovaciones ahorradoras de recursos, desarrollo de productos, y reducciones de costo, en general. Esto significa que lo importante es probablemente, no si hay competencia perfecta —con empresas individuales incapaces de influenciar los precios— sino si existe competencia de alguna especie (excepto cuando hay fraude, rebaja de precios abusivos, etc.) estimulando, de esta manera, la eficiencia, la innovación, y los ajustes a las preferencias del consumidor.²⁹ Personalmente, estoy bastante convencido que es este el aspecto importante de la competencia. Estoy, por ejemplo, bastante impresionado al ver cómo los cambios de rutina dentro de las empresas —cambios que se ven como imposibles al principio— se implementan repentinamente, si una situación competitiva presiona a las empresas para hacerlo.

La mayoría de los economistas pueden probablemente dar muchos ejemplos de empresas cuya eficiencia aumentó como resultado de una presión competitiva creciente. A menudo, particularmente en los países pequeños, se puede esperar que tal presión provenga de una competencia internacional más que de otras empresas domésticas, especialmente en sectores donde rendimientos a escala considerables han dado cabida a un número muy pequeño de empresas domésticas. Muchos estudios microeconómicos sistemáticos de casos, han informado también acerca de las formas cómo las empresas han permitido que aumentaran los costos por unidad de producto, cuando las ganancias son altas, y cómo el aumento de la tasa de productividad se acelera cuando las ganancias disminuyen.³⁰ También creo, aunque esto puede ser

²⁹Ver, por ej., Joe S. Bain, *Industrial Organization*, 2ª Ed. (New York: John Wiley and Sons, 1968), Caps. 10-11.

³⁰Véase, por ejemplo, Leibenstein.

difícil de probar en forma convincente, que la situación relativamente competitiva en países como los Estados Unidos y Suecia ha tenido un fuerte factor positivo, al promover la alta y creciente eficiencia en los sectores industriales de estos dos países, en contraste con países como Gran Bretaña, Francia (particularmente en el pasado) y Checoslovaquia después de la Segunda Guerra Mundial, y probablemente también un número de países subdesarrollados como la India, y muchos países de América Latina, que adhieren a prácticas más proteccionistas y monopólicas.

Para resumir: desde el punto de vista de la eficiencia económica, la competencia tiene un doble rol. Es a causa de la competencia que: 1) los precios, tanto para factores de producción como para bienes, son obligados a bajar a niveles donde reflejan los costos de producción ("costos de oportunidad"); y 2) que las empresas son obligadas a responder a las señales del mercado. También debe subrayarse, aunque no deja de ser evidente, que en principio no hay conflictos entre competencia y planificación económica, suponiendo que la planificación descansa principalmente en incentivos económicos, dentro del contexto de un sistema de mercado, como ocurre con "la planificación indicativa" que surge ahora en Europa Occidental.

Es difícil de determinar en forma concluyente si la competencia ha descendido o subido en las décadas recientes. A menudo, la tendencia a la concentración en las industrias en muchos países se toma como un indicador de que la competencia ha descendido y se olvida de que existen poderosas fuerzas que han trabajado en la otra dirección. La caída en los costos de transportes ha confrontado a anteriores monopolios regionales y nacionales con la competencia nacional e internacional. Una sola empresa en un país, puede encontrarse en una situación más competitiva en el mercado internacional de hoy, que cinco o diez empresas nacionales, cincuenta años atrás. La gradual reducción en las restricciones comerciales y la creación de mercados comunes han trabajado en esta misma dirección. Un tercer factor ha sido la enorme expansión de sustitutos próximos a los productos existentes, sustitutos que, en muchas ocasiones, han incrementado decisivamente la competencia en las empresas. Un caso clásico y típico, es el del viejo monopolio de los ferrocarriles, que hoy compete de cerca no sólo con el automóvil y los viajes aéreos, sino igualmente con el teléfono, el telégrafo, y cada vez más con la televisión. Ejemplos similares abundan en varios campos, especialmente donde se han introducido nuevos materiales, tales como los plásticos y las fibras artificiales.

Estas observaciones no entran, por supuesto, en conflicto con los conocidos intentos de empresas individuales por tratar de evitar la competencia tanto como sea posible. Adam Smith enfatizaba la tendencia de las empresas de coludirse en contra de los intereses del consumidor, y concluía

que una economía competitiva requiere de una fuerte intervención del gobierno para quebrar los monopolios, los carteles, y formas similares de colusión entre las empresas. Los empresarios son a menudo poderosos partidarios de la competencia en todos los campos, excepto el propio.

Estos argumentos no son, por cierto, muy importantes para aquellos que rechazan la competencia entre empresas, fundamentalmente en el terreno moral, y tienen menos importancia aún, para los de la Nueva Izquierda que ya miran el nivel de consumo presente como muy alto. Los economistas, y otros científicos sociales tienen muy poco que decir en esta materia, sobre la competencia versus cooperación como forma de vida, esto es, acerca de los efectos psicológicos y físicos en el individuo. Posiblemente, la competencia entre individuos, más que entre las empresas, no se logra sin ciertos costos humanos, tanto para aquellos que lo hacen mal como para los con éxito en la carrera de la competencia. Por ejemplo, en años recientes ha habido una creciente preocupación en muchos países (tal como en Escandinavia) acerca de problemas de adaptación de seres humanos conectados con una acelerada tasa de cambio estructural, relacionada de cerca, a su vez, con la creciente competencia internacional. Sin embargo, probablemente prevalece la competencia entre los individuos, no sólo en los sistemas económicos con empresas competidoras, sino también en jerarquías administrativas, como también entre individuos pertenecientes a partidos políticos. Es igualmente interesante notar, que cuando las personas pueden hacer lo que quieren, esto es, en su tiempo libre, en una gran medida lo hacen en busca de juegos competitivos, tales como deportes y juegos sociales.

No obstante, una sociedad sin (o con un mínimo) de competencia, debe igualmente enfrentar serios problemas en las relaciones humanas, aparte de la posibilidad de una baja eficiencia y la relativamente pobre calidad de los productos y servicios. Por ejemplo, debe ser difícil encontrar criterios aparte del de capacidad (que de hecho implica competencia) por el cual asignar mano de obra a diferentes clases de trabajos, sin utilizar métodos tales como loterías, órdenes arbitrarias de las autoridades superiores, o variadas clases de nepotismo —fenómeno que también debe ser frustrante para una cantidad de individuos. Mientras más se borren los límites entre las clases sociales en una sociedad y, por lo tanto, más abierta sea la sociedad, mayor será el papel que probablemente le corresponda a la competencia entre los individuos de los diferentes trabajos. En una sociedad en la cual todos obtienen su posición por herencia o tradición, puede esperarse que la competencia por los diferentes trabajos sea muy pequeña. Y, contrariamente, una "sociedad sin clases", sin discriminación basada en la raza o en antecedentes familiares, se podría esperar que fuese bastante competitiva.

El Significado del "Desarrollo"

Muchos de los puntos previamente discutidos —mercados, propiedad, incentivos económicos, competencia y centralización— estaban también en el centro del interés de la Vieja Izquierda. Una idea de mayor originalidad de la Nueva Izquierda es su creencia de que las actuales sociedades capitalistas occidentales (especialmente los Estados Unidos) están sobredesarrolladas, y que el nivel de consumo del ciudadano medio, es ya demasiado alto. Parece que esta creencia es más característica de la izquierda estudiantil que de los (algo más viejos) autores, a menudo marxistas, que los han inspirado.

La idea del "sobreconsumo" parece tener dos versiones muy diferentes. Una de ellas es que el consumo adicional (privado), desde el punto de vista de la sociedad como un todo, es inútil o incluso una fuente de desutilidad; por lo tanto, se dice que la utilidad marginal del consumo es, de hecho, cero o incluso negativa, aunque la gente todavía no ha descubierto esto por sí misma. La idea es expresada a menudo en fórmulas como, "no es cierto de que más sea mejor que menos". O, "el tiempo de la escasez de los medios de producción ha pasado".

En este aspecto la Nueva Izquierda se desvía obviamente en forma considerable de la Vieja Izquierda. Una razón es probablemente que la Vieja Izquierda era un movimiento básicamente obrero, mientras la Nueva Izquierda es fundamentalmente un movimiento estudiantil. Parece ser que tales ideas son más naturales entre los niños de familias de ingresos medios —y altos que aún permanecen en la escuela— para quienes los problemas económicos de mantener y financiar una familia no han llegado a ser aún una realidad. Es, yo creo, revelador que aunque la revuelta estudiantil de Francia de mayo de 1968 fue hasta cierto punto una protesta en contra de la "sociedad de consumo", cuando fue seguida por los trabajadores, terminó en un 13% de aumento salarial, con el objetivo de permitir un más alto consumo privado para los asalariados (la mayoría de la población).

Para aquellos de la Nueva Izquierda que enfatizan la no importancia del consumo (adicional), puede haber también problema de coherencia: si el consumo (adicional) no tiene importancia; ¿por qué la igualdad en el ingreso y el consumo es tan importante?

Existe, sin embargo, una segunda versión de la teoría del "sobreconsumo". Es la idea de que el consumo privado no es por sí mismo muy alto, sino que lo es en relación al consumo público y a la calidad del medio ambiente natural y el creado por el hombre. Por lo tanto, la utilidad marginal del consumo privado no se supone que sea cero— sólo más pequeño que la utilidad marginal del consumo público y del gozo del medio ambiente. Permítasenos llamar a esto la teoría del sobreconsumo "relativo". Esta es la

idea de que el proceso político no ha sido capaz de lograr una óptima asignación, esto es, una posición en conformidad con las preferencias dominantes en la sociedad, entre consumo privado, consumo público y calidad del medio ambiente. Se dice que "la calidad de vida" es sacrificada por demasiada concentración en la producción de bienes y el nivel de consumo privado, con el consecuente olvido de las externalidades de la producción y el consumo.³¹

Ciertas veces esta afirmación llega muy lejos. Algunos de los que inspiran a la Nueva Izquierda han expresado el deseo de que el consumo público llegue a ser una forma "normal" de consumo. Leo Huberman y Paul Sweezy han declarado: "Debemos construir un sistema en el cual los servicios públicos lleguen a ser la forma normal, verdaderamente necesaria de vida, y no la aberración en unos cuantos quijotes altruistas".³² Se afirma a menudo que la reducción en "el lujo y el desperdicio" en el consumo privado haría posible logros extraordinarios en consumo público. O, como lo formula Mandel: "La abolición del lujo y el desperdicio, sin duda formas perjudiciales de gastos, serían por sí mismos suficientes para duplicar el consumo público útil en los países occidentales, en particular los gastos en educación, salud, transporte público, y conservación de recursos naturales, etc."³³ Como el consumo público en estos países es habitualmente entre el 10 y el 20% del PNB, y el consumo privado alrededor de 55 a 65 por ciento, una parte considerablemente sustancial del consumo privado consiste en "lujo y desperdicio" (si los recursos no se toman de los gastos de defensa, que varían entre 1 y 10 por ciento del PNB).

Obviamente no es necesario suponer que la utilidad marginal del consumo privado es cero, negativa, o incluso baja, para propiciar la asignación de mayores recursos al consumo público y al mejoramiento del medio ambiente general. Más aún, tal vez el cargo de "sobreconsumo" en las actuales economías desarrolladas implica a menudo una forma metafórica de decir que la distribución del ingreso es injusta —tanto al interior de los países como entre países ricos y pobres. Algunos partidarios de la Nueva Izquierda también parecen creer que las nociones de sobreconsumo y sobredesarrollo van "en camino de desaparecer" de la doctrina del movimiento, y que en su

³¹ John Galbraith, en *The Affluent Society* (Boston: Houshton Mifflin, 1958), simultáneamente envuelve ambas versiones de la teoría del sobreconsumo, aunque sin hacer distinción entre ellas.

³² Leo Huberman y Paul Sweezy "Socialism is the only answer" Monthly Review Pamphlet Series 1951).

³³ Mandel, 2:616.

lugar se pondrá mayor énfasis en la pobreza (tanto en los países subdesarrollados como entre las minorías de los países desarrollados).

A veces el argumento de sobreconsumo se amplía a la acusación de que las sociedades capitalistas actuales están en una cierta medida "subdesarrolladas", expresión muy a menudo escuchada en las discusiones de los norteamericanos. Los intentos de algunos grupos de Nueva Izquierda de elegir una "pobreza voluntaria" (habitualmente por un período limitado, y con la posibilidad de volver, en cualquier momento, a la sociedad de consumo) puede servir como un símbolo de estas ideas algo roussonianas.

Hasta cierto punto puede ser una cuestión semántica si preferimos llamar sobredesarrollada a la actual sociedad de los Estados Unidos, o subdesarrollada cuando queremos expresar disgusto personal de algunos de sus aspectos. Mis preferencias personales, no obstante, son opuestas a llamarla sobredesarrollada. Yo más bien diría, que la sociedad de los Estados Unidos tiene muchas de las características de los países subdesarrollados, mucho más de hecho, que algunos otros países de altos ingresos. Para apreciar este punto debe notarse que en años recientes ha llegado a ser más y más común considerar "el desarrollo" como un concepto multidimensional, incluyendo otras dimensiones que un promedio de altos ingresos *per capita* y tecnología avanzada en los sectores líderes de producción de bienes, una definición de acuerdo a la cual Kuwait y los Estados Unidos serían los dos países más desarrollados en el mundo. En una definición más multidimensional de desarrollo, quisiéramos considerar también factores tales como 1) la existencia de desigualdades (por ejemplo, amplios bolsones de pobreza y subeducación) que hacen que el país tenga una sociedad "dual"; 2) el desproporcionado poder político en manos de ciertas minorías privilegiadas, combinado con discriminación de grupos minoritarios pobres; 3) la falta de seguridad, tanto seguridad personal "elemental" en las calles, y de seguridad social en el caso de mala salud y otros infortunios personales; 4) falta de calidad en los servicios públicos, tales como escuelas, transportes y facilidades recreativas; 5) deficiencias en la calidad del medio ambiente general, manifiesto en apagones en las ciudades y en polución; y 6) una propensión a utilizar la moderna tecnología para proyectos que promuevan el prestigio nacional más que para mejorar las condiciones de vida de los seres humanos —todas áreas de las cuales sufren los así llamados países subdesarrollados. No parece convincente, bajo esta definición multidimensional de desarrollo, más amplia, que se mire a los Estados Unidos como un país "sobredesarrollado" o incluso un país de alto desarrollo. La racionalidad para afirmar que los Estados Unidos muestra muchos signos de un país subdesarrollado podría fortalecerse aún más, si también exigiéramos de un país altamente desarrollado una política exterior "madura", en el sentido de que las relaciones con el

mundo exterior sean manejadas de una manera no dogmática, con el debido respeto por los hechos y por el derecho de la otra gente a la autodeterminación; esto es, si pedimos a los países altamente desarrollados de que muestren habilidad para manejar problemas de "relaciones humanas" no solamente en casa, sino también más allá de sus fronteras.

A partir de este tipo de consideraciones, yo encuentro difícil simpatizar con la creencia (o con la terminología) a menudo expresada en la literatura de la Nueva Izquierda de que los Estados Unidos es un país "sobredesarrollado". Incluso, si fuera más apropiado decir de que los Estados Unidos muestra considerables similitudes con los llamados países subdesarrollados, la más clara y simple manera de caracterizar a los Estados Unidos parece ser el señalar las peculiaridades en la distribución del ingreso y poder, como también en la asignación de sus recursos. No obstante, es también real que estas características han sido expuestas a más y más fuertes críticas dentro del propio Estados Unidos, en recientes años, con una alta probabilidad de cambios sustanciales en la sociedad americana. Sería sorprendente, personalmente hablando, si estos dramáticos cambios de opinión, especialmente entre los jóvenes, no tuvieran un impacto muy importante en las acciones políticas e instituciones en una sociedad tan libre y abierta como la de los Estados Unidos. □

ENSAYO

LA PRIORIDAD DEL DERECHO SOBRE EL CONCEPTO MORAL DEL BIEN EN LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE JOHN RAWLS

Pablo Ruiz-Tagle*

Para Rawls el ideal de una sociedad justa puede darse cuando las personas o grupos subordinan sus concepciones morales particulares a la concepción moral más amplia, que es característica del Derecho en una sociedad abierta, democrática y autorreflexiva. Rawls distingue dos partes en la estructura básica de la sociedad: la primera, referida específicamente a las libertades e igualdades, y la segunda, referida a las desigualdades canónicas y sociales, tales como ingreso, riqueza, autoridad y jerarquía. La concepción de justicia de Rawls regula cada una de las partes que él distingue en la estructura básica, y es el resultado de un acuerdo imparcial y honesto. Por ello, contiene dos principios de justicia y algunas reglas de prioridad que aseguraron la aplicación de esos principios en una orden pre-establecido. Entre estas reglas cumple un papel fundamental la prioridad del Derecho o justicia sobre el concepto moral del bien. Esta regla supone que los miembros de la sociedad acuerdan conformar sus concepciones morales particulares a los principios de justicia y no plantear demandas que puedan afectarlos, una vez que éstos han sido escogidos en relación al procedimiento propuesto.

Introducción

La idea de este trabajo es mostrar el concepto de la prioridad del derecho sobre el bien moral, según lo entiende en su teoría de la justicia, el profesor de Harvard, John Rawls.

*Profesor ayudante Facultad de Derecho Universidad de Chile. Master en Derecho Universidad de Yale.

Para ello, se da una explicación general acerca de la teoría de Rawls, la que comprende la exposición de los conceptos de estructura básica de la sociedad, principios de justicia a ella aplicables, posición original y el concepto del velo de ignorancia.

Una vez concluida esta explicación general, se expone el concepto del derecho y del bien, para finalmente centrarse en el concepto de prioridad, que es crucial en la teoría de la justicia de John Rawls y extraer así algunas consecuencias a partir de la llamada prioridad del derecho sobre el concepto moral del bien.

1. Explicación General acerca de la Teoría de Rawls

Rawls limita el ámbito de su investigación de dos maneras fundamentales:

- En primer término, porque sólo se ocupa de formular una concepción de la justicia que pueda aplicarse a lo que llama estructura básica de la sociedad, concibiendo la sociedad como un sistema cerrado, aislado de las demás sociedades. De este modo, excluye toda discusión acerca de los principios de justicia que se aplicarían a los actos o prácticas individuales y los principios de justicia que han de aplicarse a las instituciones privadas, por muy grandes que éstas sean, como asimismo, los principios de justicia que se refieren al campo internacional de las relaciones entre estados.
- En segundo término, porque su análisis está centrado en la clase de principios de justicia que se refieren a una sociedad bien ordenada, que planteada en términos ideales, se refiere sólo a una sociedad perfectamente justa.¹

¹John Rawls, *A theory of justice*. (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 7 y 8. Hay una traducción al español de la primera edición original de 1971 de la obra de Rawls, de María Dolores González, editada por el Fondo de Cultura Económica, en Ciudad de México, en 1978. Esta traducción, desgraciadamente, tiene errores importantes. Por ejemplo, el término "fairness" que es crucial en Rawls, porque con él caracteriza toda su teoría, es traducido erróneamente como imparcialidad. Además, esta traducción carece de un índice analítico, lo que en el caso de la teoría de Rawls es indispensable, porque este autor hace continuamente referencias cruzadas de conceptos. A modo introductorio, también es bueno tener presente que tal como nos explica Robert Paul Wolff, en su libro *Understanding Rawls*. (N.J.: Princeton University Press, 1977), la primera versión de la teoría de la justicia de Rawls fue publicada en el

Lo que intenta hacer Rawls con su teoría, es construir una concepción de la justicia que generalice y lleve a un nivel más alto de abstracción, la conocida doctrina del contrato social, que antes fue planteada por otros autores como Locke, Rousseau y Kant.²

Para llevar a cabo sus propósitos, la concepción de Rawls desarrolla tres puntos:

- a) El primero, es la identificación de una estructura básica en la sociedad.
- b) El segundo, trata sobre los principios de justicia que han de aplicarse a esta estructura básica.
- c) El tercero, dice relación con la elaboración de un concepto hipotético llamado posición original que sirve para justificar sus principios de justicia.

Siguiendo el esquema trazado en estos tres puntos nos adentraremos en la teoría de la justicia de John Rawls que su autor llama *justice as fairness*.³

año 1958 en *Philosophical Review*, con el título: "Justice as Fairness". Más tarde el mismo Rawls habría perfeccionado esas mismas ideas y las habría expuesto en 1967 en la tercera serie de *Filosofía Política y Sociedad*, de Laslett y Runciman's bajo el nombre: "Distributive Justice". Esta versión de 1967 sería muy parecida a la versión definitiva, editada originalmente en 1971.

²*Op. cit.*, Rawls, p. 11. Rawls se relaciona con la tradición contractualista, poniendo especial énfasis en sus simpatías por Kant. Al explicar su opción por el contractualismo, Rawls da las siguientes razones: a) porque la terminología contractualista nos transmite la idea de que pueden concebirse principios de justicia que serían escogidos por personas racionales; b) porque la palabra "contrato" (social) sugiere la idea de una pluralidad de concepciones éticas de grupos distintos en conciliación; c) porque la fraseología contractualista sugiere la condición de publicidad que deben tener los principios de justicia y, finalmente, d) por la larga tradición de los pactistas que ayuda a definir mejor las ideas, porque las sitúa dentro de un contexto. El punto d), en realidad es válido respecto de cualquier tradición.

³*Op. cit.*, Rawls, pp. 111 y 112. El término "fairness" es de difícil traducción al español, pero puede ser entendido como un estado de desapasionamiento, desprejuicio y honestidad, que implica un candor intelectual y una buena fe que se traduce en claridad y perfección en las propias convicciones. Rawls cree que gracias a este "fairness", las personas deben cumplir el rol que les asignan las reglas de las instituciones en una sociedad, siempre que las instituciones sean justas, es decir, satisfagan sus dos principios de justicia y que además se hayan aceptado voluntariamente los beneficios que esas instituciones proporcionan y las oportunidades que ellas ofrecen para lograr los intereses propios.

1.1. La Estructura Básica de la Sociedad

Rawls piensa que en todas las sociedades ciertas instituciones principales forman lo que él llama una estructura básica. Esta se identifica con la Constitución Política del Estado y con los principales acuerdos y planes sociales y económicos. Por ejemplo, en un Estado donde exista un sistema político democrático, liberal y representativo, la protección jurídica de la libertad de pensamiento y de conciencia, y la familia monógama, serían instituciones que formarían parte de lo que este autor llama estructura básica de la sociedad.⁴

Según Rawls, es posible identificar estas instituciones en cualquier sistema social y ellas tienden a favorecer ciertas posiciones iniciales en el comienzo de la vida de algunas personas respecto de otras, lo que hace que las desigualdades que se derivan de las mismas sean muy significativas. Nuestro autor, además, plantea que estas diferencias sociales iniciales, que se producen entre los distintos grupos y personas, no pueden ser justificadas apelando a nociones o criterios donde tenga primacía el concepto de mérito moral personal.⁵

Teniendo presente estas ideas, Rawls intenta construir una teoría de la justicia que nos permita saber cuándo las instituciones de la estructura social básica son justas y cuándo son injustas. En eso consiste su planteamiento de la justicia.

Su idea es construir una concepción ideal para estas instituciones que forman la estructura básica, porque Rawls cree que, una vez que esta teoría sea obtenida, el resto de los problemas de justicia será más fácil de resolver. Además piensa que esta teoría ideal es la única que puede proporcionar una base para una comprensión sistemática de los problemas más apremiantes que se relacionan con la justicia, cita, entre ellos, el problema de la desobediencia civil.⁶

Al comenzar su análisis, Rawls distingue dos partes distintas que se dan en toda estructura básica de la sociedad. Ellas son las siguientes:

⁴*Op. cit.*, Rawls, p. 7.

⁵*Ibidem*, nota 4. Esta idea es criticada por Robert Nozick en *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Book Inc., 1974). En la Parte II, secciones I y II, Nozick desarrolla una teoría propia de la justicia basada en el concepto de "entitlement" (titularidad) de los beneficios sociales. Este criterio parece justificar la aplicación del criterio de mérito moral personal a la estructura básica de la sociedad.

⁶*Op. cit.*, Rawls, p. 9.

- a) La primera, se refiere específicamente a las libertades básicas, entre las cuales incluye:
 - La libertad política que consiste en el derecho a votar y ser elegido en los cargos públicos,
 - La libertad de expresión y de asamblea,
 - La libertad de conciencia y pensamiento, y
 - El derecho de obtener propiedad personal y no estar sometido a arrestos arbitrarios;
- b) La segunda, se refiere a las desigualdades económicas y sociales, como por ejemplo, las desigualdades de ingreso, riqueza, autoridad y jerarquía.⁷

Los criterios que Rawls usa para distinguir estas dos partes de la estructura social básica no están enteramente claros. Al parecer, se trata de limitar el papel de la intuición en la elección de los principios de justicia que más adelante se proponen y, para eso, se crea esta diferencia anticipada de la primera parte de la estructura social básica, sobre la segunda.

Lo que sí está muy claro es que las instituciones que están comprendidas en las dos partes que Rawls distingue en la estructura social básica serán consideradas justas o injustas, según criterios diferentes. A la primera parte de la estructura social básica se aplicará el primer principio de justicia, y a la segunda, el segundo principio de justicia.

Todo esto lo podremos ver a continuación porque expondremos los principios de justicia y las reglas de prioridad con que ellos deben ser jerarquizados, según como Rawls entiende que estos principios deben aplicarse a la estructura social básica.

1.2. Los dos Principios de Justicia

Después de un largo y detallado desarrollo, que por razones de espacio no podemos reproducir aquí, Rawls expone su concepción de la justicia que consta de dos principios de justicia y algunas reglas de prioridad. Estos principios, según nuestro autor, han de aplicarse a la estructura social básica, para saber si ésta es justa o injusta.

Los principios en cuestión, Rawls los expresa del modo siguiente:

Primer principio: Cada persona debe tener un derecho igual, al más amplio sistema total de libertades básicas, que sea compatible con un sistema similar de libertad para todos.

⁷*Ibid.*, nota 6, p. 61.

Segundo principio: Las desigualdades sociales y económicas han de ser adecuadas para que hagan posible en forma conjunta:

- a) Que los cargos y funciones de autoridad sean asequibles para todos, bajo condiciones de igualdad de oportunidades, y
- b) Que se produzca el mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro que sea razonable.⁸

Estos dos principios de justicia deben aplicarse a las dos partes de la estructura básica de la sociedad, de acuerdo con un orden pre-establecido. Este orden se expresa en reglas de prioridad que Rawls detalla y elabora de un modo muy cuidadoso, usando para ello un concepto que llama "orden lexicográfico".⁹

Las reglas de prioridad vienen entonces a explicitar un orden de aplicación de los principios de justicia a la estructura básica de la sociedad. Ellas son las siguientes:

Primera regla de prioridad: (la prioridad de la libertad o del primer principio de justicia sobre el segundo).

El supuesto básico de esta regla es que la libertad sólo puede ser restringida en nombre de la libertad misma. Por consiguiente para poder restringir la aplicación del primer principio de justicia, es necesario que dicha restricción sea justificada por una de estas dos razones:

- porque una libertad más restringida reforzará el sistema total de libertades que todos comparten, y
- porque las desigualdades que se produzcan en las libertades básicas serán aceptables para aquellos que detentan una libertad menor.

Segunda regla de prioridad: (la prioridad del segundo principio de justicia sobre cualquier criterio de eficacia o bienestar).

La igualdad de oportunidades y el principio del beneficio a los menos

⁸*Op. cit.*, Rawls, p. 302. En la traducción al español de María Dolores González se notan diferencias importantes en los principios de justicia. Por eso es recomendable revisar los principios en su idioma original.

⁹*Op. cit.*, Rawls, p. 42. El término "orden lexicográfico" que sirve como criterio de prioridad, exigiendo cumplir el primer principio de Rawls para poder considerar el segundo, se origina, según nuestro autor, en la forma en que se ordenan las palabras en un diccionario. En una nota al margen en la misma página recién citada, Rawls conecta este concepto de orden lexicográfico con escritos de diversos autores como, por ejemplo, I.F. Pearce, A.K. Sen, J.S. Mill, Kant y otros.

aventajados deben servir como pautas de organización de la estructura social básica, con preeminencia sobre cualquier principio de eficiencia o utilidad.

Por consiguiente, para poder restringir la aplicación del segundo principio de justicia, es necesario que se cumplan dos condiciones:

- que las desigualdades de oportunidades aumenten las de aquellos que tengan menos, y
- que todas las cantidades excesivas de ahorro tengan como propósito preferente, alivianar el peso de aquellos que más lo sufren como carga.¹⁰

Existe otra forma de prioridad en la teoría de Rawls, que es la prioridad del Derecho o la justicia sobre el concepto moral del bien. El análisis de esta forma de prioridad motiva este trabajo y a ello nos abocaremos en más profundidad en los capítulos siguientes.

Ahora continuaremos con la explicación general acerca de la teoría de Rawls, tratando los conceptos de posición original y velo de ignorancia, para luego exponer las ideas de Rawls acerca del Derecho y su prioridad.

1.3. La Posición Original y el Velo de Ignorancia

Lo que Rawls llama posición original corresponde a la noción de "estado de naturaleza" en la teoría tradicional de los pactistas. Sin embargo, esta posición original no puede ser asimilada a un determinado estado histórico, ni mucho menos a una situación primitiva de cultura, sino que debe ser entendida en términos hipotéticos, como una situación que nos permitirá llegar en forma unánime a una cierta concepción de la justicia.¹¹

En consecuencia, lo que Rawls llama posición original es una manera de decidir que tiene la forma de un juego que hace que las partes que en él intervienen adopten en forma unánime los principios del autor.

Entre los rasgos más importantes de este juego hipotético, en que consiste la posición original, está la idea del "velo de ignorancia". Esta idea implica una exigencia, que se traduce en que antes de tomar su decisión acerca de los principios de justicia debe suponerse hipotéticamente que ninguna de las partes que intervienen en esa elección, será capaz de saber cuál será su clase social, su status, ni la fortuna que tendrá en la distribución de cualidades naturales o habilidades, ni la inteligencia ni la fuerza que poseerá, ni los

¹⁰*Op. cit.*, Rawls, p. 302.

¹¹*Ibid.*, nota 10, p. 17 y siguientes.

gustos personales o tendencias de carácter. Rawls, incluso, supone que en la posición original nadie podrá conocer su concepción completa acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas más esenciales. El llamado velo de ignorancia sólo permite a los que intervienen en la posición original conocer lo que él llama hechos generales acerca de la teoría política, de la economía, de la psicología y de la sociedad que tengan conexión con las circunstancias propias de la justicia. Hay aquí, obviamente, una petición de principios.¹²

Rawls coloca todas esas exigencias, porque quiere que las partes hagan una elección que sea unánime. Como todos estarán situados en un estado tan similar, nadie será capaz de diseñar principios que lo favorezcan particularmente, y así los principios de justicia que sean elegidos serán el resultado de un acuerdo honesto e imparcial. Esta decisión unánime, Rawls espera obtenerla porque, según él, existe una regla mediante la cual los seres humanos toman decisiones en condiciones de incertidumbre. Esta norma, llamada regla de decisión máxima bajo incertidumbre, dispone que si un ser humano es obligado a tomar una decisión en condiciones inciertas, seguramente su resolución estará dirigida a favorecer la posición menos afortunada, que pueda derivarse de la decisión que se haya de tomar, porque creará que, igual que cualquier otra persona, puede llegar a quedar encasillado en esa posición desfavorable.¹³

Pero además existen otros rasgos que también caracterizan la posición original y que Rawls espera que aceptemos. Por ejemplo, las partes que intervienen en la elección de los principios de justicia deben pensar como jefes de familia, porque al momento de elegir es necesario que las personas piensen que los principios de justicia afectarán a sus descendientes, sin que estos últimos puedan después alterar esa elección. Además la elección debe realizarse en condiciones de escasez moderada y los principios de justicia que sean escogidos deben caracterizarse por ser perpetuos, generales, universales y públicos.¹⁴

¹²*Op. cit.*, Rawls, p. 137. Este punto también es muy criticado por Robert Nozick en la obra citada en la nota 5. En cambio, el concepto de "velo de ignorancia" es comentado favorablemente por D.D. Raphael en *Moral Philosophy*. (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 71 y 72.

¹³*Op. cit.*, Rawls, p. 152. En una nota al pie de esta página, Rawls explica que para entender mejor ésta y otras reglas de decisión bajo incertidumbre, puede verse W.J. Baumol, *Economic Theory and Operations Analysis*. (N.J., Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc., 1965), capítulo 24 y R.D. Luce y Howard Raiffa, *Games and decisions*. (New York: John Wiley and sons, Inc. 1957), capítulo XIII.

¹⁴*Op. cit.*, Rawls, pp. 146 y 147. En esta página hay un esquema muy

Para explicar la introducción en su teoría del concepto de posición original, Rawls dice lo siguiente: "Así como cada persona tiene que decidir mediante la reflexión racional lo que constituye su bien, esto es, el sistema de fines que para él es racional perseguir, del mismo modo un grupo de personas tiene que decidir, de una vez y para siempre, lo que para ellos significará justo o injusto".¹⁵

Por eso, en la posición original, Rawls exige además ciertos rasgos de carácter y personalidad a los miembros que han de elegir los principios de justicia. Supone, por ejemplo, que ellos sólo aceptarán las obligaciones que puedan autoimponerse y que al decidir lo harán sin estar pendientes de los intereses ajenos, sino que sólo de los suyos propios.¹⁶

Asimismo, cada uno de estos miembros debe proteger sus intereses y lo que él llama su "capacidad" de promover su propia concepción del bien, empleando con ese propósito los medios más efectivos para lograr sus fines, razonando del modo como se opera en el razonamiento económico.¹⁷

Pero Rawls se ocupa de colocar exigencias, porque espera que en la argumentación acerca de los principios de justicia, no se agreguen elementos que impliquen sacar ventajas políticas y económicas, influyendo el "fairness" con que debemos tomar nuestra decisión en la posición original.¹⁸

Así se explica, el que haciendo una especie de prevención general y distanciándose de Rousseau entre los autores pactistas, Rawls nos recuerde que en su teoría el contenido del acuerdo original no se relaciona con el ingreso a una sociedad dada, ni tampoco con la adopción de una forma

ilustrativo que sirve para aclarar muchas dudas respecto de la posición original. Brian Barry en *The Liberal Theory of Justice*. (Oxford: Oxford, University Press, 1975), p. 53 y siguientes. Aquí se comenta una serie de alternativas que pueden asumirse respecto de la posición original y los principios de justicia, sin salirse del esquema general de la teoría de Rawls. Por ejemplo: a) podemos aceptar o rechazar la idea de la posición original; b) podemos también aceptar o rechazar los rasgos que caracterizan el concepto de posición original en Rawls; c) podemos aceptar o rechazar los principios de justicia de Rawls y la relación que éstos tienen con el concepto de posición original, etc...

¹⁵*Op. cit.*, Rawls, p. 11.

¹⁶*Ibid.*, nota 15, pp. 13 y 14.

¹⁷*Ibid.*, nota 15, p. 14.

¹⁸*Ibid.*, nota 15, p. 12.

determinada de gobierno, sino que se refiere a la forma en que estaríamos dispuestos a aceptar ciertos principios morales.¹⁹

En fin, la posición original es un concepto difícil de aceptar. Por eso, Rawls intenta por segunda vez una justificación general de las condiciones que en ella ha exigido, y nos dice que ellas tienen como propósito "representar" la igualdad que existe en cuanto a la personalidad moral de los seres humanos. Esta personalidad moral se caracteriza porque todas las personas tienen una concepción del bien y de la justicia.²⁰

En esta segunda justificación de la posición original, Rawls usa la palabra "representación", haciéndonos pensar con este término en una especie de categoría, que sería aquello en que consistiría la posición original. Podríamos suponer, entonces, que la posición original habría sido planteada para que, al elegir los principios de justicia, tengamos presente la personalidad moral de los seres humanos y por eso Rawls la habría diseñado con tantas restricciones.

Pero Rawls no se hace esperar e intenta una tercera justificación de la posición original. En ella nos plantea que podremos comprobar la validez de esta situación inicial, y de las restricciones que en ella deben existir, según si los principios que de ella se derivan se acomodan o no a nuestras "convicciones más firmes".²¹

En este punto, Rawls nos presenta dos ejemplos de convicciones que servirían como patrones de medida para justificar la situación inicial y los principios de justicia que allí se escojan. Estos ejemplos de justificación, que muestran la convicción de Rawls que la posición original es adecuada, son el de la intolerancia religiosa y la discriminación racial.²²

Ya a estas alturas, Rawls comienza a echar mano de argumentos de menor convicción. Nos pide, por ejemplo, que al menos consideremos su idea de la posición original como un "recurso expositivo" que en la reflexión filosófica nos hará suponer que nuestra deliberación y posterior compromiso con los principios de justicia es razonable, e incluso apela a una especie de

¹⁹ *Op. cit.*, Rawls, pp. 15 y 16. Ver en Jean Jacques Rousseau, *El Contrato Social*, capítulos V, VI y VIII del libro primero, donde se explica que el propósito del pacto social en Rousseau es una transformación moral que sirve para justificar el origen de la autoridad (voluntad general) y con ello la entrada de los hombres en la sociedad civil.

²⁰ *Op. cit.*, Rawls, p. 19.

²¹ *Ibid.*, nota 20, pp. 19 y 20.

²² *Ibid.*, nota 20, p. 19.

"intuición especial" que se produce en la posición original, que nos permitiría observar nuestros objetivos morales y nuestras relaciones morales "desde lejos".²³

En fin, el capítulo de la posición original deja muchas dudas en el camino y preguntas sin resolver.

Esperamos que con las explicaciones que se han hecho en términos generales, puedan entenderse los rasgos más elementales de la teoría de Rawls, ya que después de esta introducción, y en base a ella, continuaremos nuestros comentarios, entrando directamente a tratar el concepto del derecho.

2. El Concepto del Derecho en Rawls

Como dice Hart, con las ideas de Rawls puede verse cómo es posible concebir los principios de justicia sin que éstos tengan que fundarse necesariamente en meras intuiciones, ni en derivaciones de principios utilitarios, ni tampoco en teorías perfeccionistas que plantean que existen exclusivamente ciertas formas del bien moral que deben ser perseguidas y maximizadas. En Rawls, en cambio, los principios de justicia son concebidos como aquellos que personas libres y racionales, que buscan sus propios intereses, podrían acordar para el gobierno de sus formas de vida en sociedad y sus instituciones principales, si tuviesen que elegir estos principios, a partir de un velo de ignorancia; esto es, en ignorancia acerca de sus propias habilidades, de sus propensiones psicológicas, de su concepción particular del bien, de su status y posición en la sociedad y del nivel de desarrollo de la sociedad en la cual ellos serán miembros.²⁴

Estos principios de justicia, que Rawls quiere elegir en la posición original, se justifican porque son en cierto modo armoniosos con nuestros juicios ordinarios de sentido común e iluminan nuestros razonamientos acerca de la justicia. Además, como también nos explica Hart, estos principios una vez que son elegidos, para los efectos de su implementación, requieren de un proceso de cuatro etapas, en las cuales nuestro conocimiento es mayor y el velo de ignorancia se supone que va progresivamente debilitándose. La primera etapa es aquella en que las partes eligen los principios de justicia, para luego moverse hacia una segunda etapa, donde en una convención consti-

²³*Ibid.*, nota 20. pp. 21 y 22.

²⁴H.L. Hart, "Rawls on Liberty and its Priority", en *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press 1985), p. 224.

tuyente escogen de acuerdo con ellos una constitución y establecen derechos y libertades básicos para los ciudadanos. La tercera etapa es la legislativa y en ella se dictan leyes y políticas, las que para ser consideradas justas no pueden contradecir lo acordado en las dos primeras etapas. La última etapa es la de aplicación de las reglas que realizan jueces y otros oficiales a los casos particulares.²⁵

De este modo, puede verse cómo se conecta la concepción moral de Rawls con un concepto del derecho. Este concepto incluye una etapa constituyente, otra legislativa y una de aplicación directa de estos principios, en la forma de reglas, a los casos particulares. Ahora trataremos sobre este concepto del derecho de Rawls en forma más específica.

Rawls utiliza las palabras inglesas "right" (derecho) y "justice" (justicia) como sinónimos, para designar lo que él entiende por derecho. Esta forma de entender el derecho es, al parecer, corriente en los países del "common law".

Por ejemplo, el famoso *Blacks Law Dictionary* define el término *right* en una de sus acepciones, diciendo que esta palabra, cuando es usada como sustantivo y es tomada en un sentido abstracto, significa justicia, corrección ética o consonancia con las reglas de derecho o los principios de la moral. Esta significación del término *right* corresponde a uno de los significados clásicos de la palabra latina *jus* y en un sentido más abstracto se lo puede considerar como el fundamento de todos los derechos o el complejo de principios morales subyacente, que imparte el carácter de justicia a todas las leyes positivas o les da a las mismas un contenido ético.²⁶

Junto con la palabra *justice*, que, según hemos visto, Rawls asimila al concepto de derecho, este autor utiliza la palabra *fairness*. Este término, de difícil traducción al español, le sirve a Rawls para caracterizar toda su teoría y puede ser entendido como un estado de desapasionamiento, desprejuicio y honestidad que implica un candor intelectual y buena fe que se traduce en claridad y perfección en las propias convicciones. El elemento llamado *fairness* está estrechamente vinculado al concepto de derecho y justicia que tiene Rawls, y en él representa una convicción íntima de que, en definitiva, todos reconoceremos que estos conceptos se identifican con la concepción de la justicia que él nos propone.²⁷

²⁵*Ibid.*, nota 24, pp. 225 y 226.

²⁶Henry Campbell Black, *Blacks Law Dictionary*, third edition (Minn., St. Paul: West Publishing Company, 1933), p. 1159.

²⁷Webster *New International Dictionary of the English Language* (Mass., Springfield: G. & C. Merriam Company, 1921), p. 784.

Por otra parte, al igual que respecto de todos los otros conceptos éticos, Rawls exige al concepto moral de derecho (*right*), ciertas restricciones formales para que sea aceptable desde el punto de vista de la posición original. De acuerdo con estas restricciones, el concepto de derecho debe ser un concepto general y universal en su aplicación, debe tener un carácter público, implicar una cierta jerarquización de las demandas cuando entren en conflicto y además poseer una cierta finalidad.²⁸

Todo esto implica que la definición de sistema legal en Rawls, se identifica con un orden coactivo de reglas públicas, dirigido a personas racionales que tiene el propósito de regular la conducta y proveer de una estructura que permita desarrollar la cooperación social. En este concepto formal de sistema legal, el Estado de derecho o *rule of law* se identifica con la administración imparcial y regular de un conjunto de reglas públicas.²⁹

Por eso, según Rawls, salvo en casos excepcionales, estamos siempre obligados a cumplir las leyes, porque en la medida que ellas hayan sido dictadas de acuerdo con una constitución justa y representen la regularidad e imparcialidad que se identifica con la *rule of law*, ellas nos obligan plenamente. En estas circunstancias de regularidad e imparcialidad, estamos obligados a respetar, incluso, las leyes que nos parezcan injustas.³⁰

Ahora bien, existen en la concepción de Rawls importantes diferencias entre el concepto de derecho y el concepto del bien. Entre estas diferencias, son especialmente notables las siguientes: a) Los principios de justicia o derecho (*right*) son elegidos en la posición original, en cambio, el concepto del bien que está basado, según veremos, en un concepto de elección racional y en una racionalidad deliberativa, no es elegido del mismo modo; b) Los principios de justicia o derecho tienen un contenido único, porque están basados en una decisión unánime, en cambio la concepción del bien que cada persona puede tener, en la teoría de Rawls puede ser muy diferente a la que tenga otra persona, y finalmente, c) Los principios de justicia son elegidos bajo un velo de ignorancia, en cambio la concepción acerca del bien que una persona puede tener, puede estar basada en un conocimiento completo acerca de los hechos.³¹

Estas son las relaciones que en Rawls pueden observarse a grandes

²⁸Op. cit., Rawls, pp. 130-134.

²⁹Ibid., nota 28, p. 235.

³⁰Ibid., nota 28, p. 350. Ver además cap. VI, pp. 53 a 59.

³¹Ibid., nota 28, pp. 446-451.

rasgos, entre el concepto del derecho y el concepto moral del bien. Para observar con más detalle este punto, expondremos a continuación la forma en que él entiende el concepto de bien moral, para después explicar el concepto de prioridad y, finalmente, algunas consecuencias que se derivan de estas ideas.

3. El Concepto del Bien en Rawls

La concepción moral acerca del bien en la teoría de Rawls, cumple un papel fundamental porque, por una parte, en la forma restringida de los así llamados bienes sociales primarios, sirve para elegir los principios de justicia y, por la otra, en la forma de una concepción más amplia, puede adoptar cualquier contenido, con tal que no contradiga los principios de derecho y la concepción de justicia que haya sido públicamente elegida en forma unánime en la posición original.³²

Por eso puede decirse que el concepto del bien en la teoría de Rawls, es análogo al concepto de racionalidad porque, al igual que este último, tiene una función descriptiva que implica cumplir con dos tipos de propiedades fundamentales. La primera, se refiere a que cuando describimos algo como bueno, debe servir para dar consejo y mostrar aprobación; la segunda, exige que aquello que llamamos bueno sirva como criterio de evaluación y de cambio entre las diferentes clases de cosas. Cuando algo cumple estas propiedades podemos, según Rawls, considerarlo bueno.³³

Es cierto que la estructura social básica, al estar organizada de acuerdo con la concepción de la justicia de Rawls, es más consecuente con cierto tipo de concepciones morales acerca del bien, que respecto de otras. Pero en ella, el pluralismo está asegurado, porque la prioridad del derecho sobre el bien se construye a partir de un consenso que se produce en la posición original entre las distintas concepciones morales, sobre la base de una transacción, que, gracias al velo de ignorancia, se supone equitativa.³⁴

Esto explica, por qué Rawls insiste en que él extrae muchos elementos de la concepción moral del bien de Kant y de un filósofo norteamericano llamado Josiah Royce, cuya idea principal al respecto, es que el bien de una persona está determinado por lo que para esa persona es su plan de vida a largo

³²*Ibid.*, nota 28, p. 395.

³³*Ibid.*, nota 28, p. 405.

³⁴*Ibid.*, nota 28, p. 425.

plazo en circunstancias razonables. Es decir, el bien en esta concepción se identifica con la satisfacción del deseo racional planificado.³⁵

Siguiendo esta idea, Rawls distingue dos clases de explicaciones acerca del bien. La primera se refiere a una noción restringida acerca del bien y la segunda dice relación con una noción completa acerca del concepto moral del bien. Ahora trataremos sobre estas dos partes de la explicación acerca del concepto moral de bien en la teoría de Rawls.³⁶

3.1. Noción Restringida acerca del Bien

En una primera etapa de la teoría de Rawls, se utiliza el concepto de bien para definir la clase de personas menos favorecidas de una sociedad, entendiendo que esta clase es aquella que tiene una menor proporción de bienes sociales primarios. Estos bienes están relacionados con la estructura básica de la sociedad que regula los principales acuerdos políticos y económicos, porque en la teoría de Rawls las partes que intervienen en la posición original hipotética donde son elegidos los principios de justicia, sólo deben poder ver y perseguir aquella clase de bienes que todas las personas desearían. Ellos son, el bien social primario de la libertad, el bien de la igualdad y los bienes ligados a los sistemas de regulación de las diferencias de autoridad, ingreso y riqueza.³⁷

Rawls, eso sí, se encarga en todo momento de precisar que el bien social primario por excelencia es el sentido del propio respeto y la confianza en el propio mérito que cada persona tiene derecho a tener.³⁸

Los bienes sociales primarios tienen por función dar forma a una clase

³⁵*Ibid.*, nota 28, p. 408. Ver cap. IV, p. 40.

³⁶En la traducción al español de María Dolores González se traduce el concepto "thin theory of the good", como "teoría específica del bien", lo que a mi juicio es erróneo porque el término "thin", tal como es usado por Rawls en su teoría, es traducido mucho más exactamente como "restringido" o "restringida". John Finnis en *Fundamentals of Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 48 a 53, expone y critica duramente la "thin theory of the good" de Rawls, desde el punto de vista del concepto clásico de "racionalidad práctica". Según Finnis, con esta noción "restringida" se excluyen de la elección ética fundamental ciertas clases de bienes importantes y se privilegian otros, que no lo son tanto.

³⁷*Op. cit.*, Rawls, p. 396.

³⁸*Ibid.*, nota 37, p. 440.

de juicio moral que Rawls espera que todas las personas hagan en forma unánime, en la posición original.³⁹

Para ello introduce una serie de restricciones formales, que implican la construcción de un procedimiento mediante el cual se tiene acceso a esta noción restringida sobre el bien. De modo que las personas que intervienen en la posición original sólo pueden tener esta noción restringida y así elegirán como propias aquellas ideas acerca del bien que cumplan con las siguientes restricciones que se exponen a continuación:

1. Las concepciones restringidas del bien deben tomar en cuenta que se ha de definir lo bueno como todo aquello que tiene las cualidades que racionalmente las partes deseen en las cosas. La bondad es asimilada y restringida, de modo que represente casi exclusivamente una cierta racionalidad formal.

2. La noción restringida del bien, para ser considerada como tal, debe estar integrada en un proyecto o plan racional de vida, sólo si este proyecto de vida es congruente con lo que Rawls llama "principios de elección racional" y con la "racionalidad deliberativa". Ahora intentaremos explicar estos dos últimos conceptos.

2.1. Los "principios de elección racional", que en la concepción de Rawls tienen como función restringir el concepto del bien, se expresan del modo siguiente:

- a) Al elegir el proyecto racional de vida, que en definitiva modelará la concepción particular del bien, cada persona debe tratar de que este proyecto se realice en una alternativa del mejor modo posible y usando para ello los medios más efectivos.
- b) Las partes deben tratar de que el proyecto racional acerca de su propio bien se realice en el menor tiempo posible y que incluya la realización de la mayor cantidad de intereses y propósitos, y finalmente,
- c) Debe elegirse aquel proyecto racional acerca del propio bien que tenga mayores probabilidades de éxito.⁴⁰

2.2. La noción de "racionalidad deliberativa", Rawls la extrae de Sidgwick. Esta noción supone que al elegir la concepción del bien, debe

³⁹*Ibid.*, nota 37, pp. 407-416.

⁴⁰*Ibid.*, nota 37, pp. 407-433.

tenerse pleno conocimiento acerca de los hechos y los factores relevantes que permiten tomar una decisión respecto del modo de acción que satisface sus deseos más fundamentales, en un plan racional de vida.⁴¹

3. Finalmente Rawls exige que la concepción del bien sea elegida teniendo en cuenta el "principio aristotélico". Este principio exige perfeccionar sucesivamente nuestra acción y nuestra propia concepción del bien y se expresa diciendo que en igualdad de circunstancias, los seres humanos disfrutan con el ejercicio de sus capacidades una vez que son realizadas y que este disfrute es mayor, cuanto más capacidades se realizan y mayor es la complejidad de las mismas.⁴²

Lo que Rawls quiere obtener con todas estas restricciones es un compromiso en relación con los principios de justicia que él ha propuesto y que este compromiso no pueda ser alterado por las concepciones del bien que cada persona pueda tener. Para eso restringe la noción del bien, imponiendo respecto de ésta, una serie de requisitos e intentando racionalizarla mediante esta teoría restringida del bien, con la cual se pretende transformar la noción del bien en una noción que tenga características tan hipotéticas, como son las que ya están implicadas en la noción de la justicia de la posición original.

De ese modo, para saber si algo es bueno o malo en la teoría de Rawls, tendremos que preguntarnos si se ajusta o no al proyecto de vida que las partes hayan previamente elegido, proyecto que se elige considerando los "principios de elección racional", con "racionalidad deliberativa" y teniendo en cuenta la mayor obtención de "bienes sociales primarios" y el "principio aristotélico". Esta noción restringida acerca del bien, anticipa la elección de los principios de justicia que debe realizarse en la posición original.⁴³

Por eso en la posición original, al estar sometido a la noción restringida acerca del propio bien, se supone que las partes elegirán como principios de justicia aquellos que más aseguren el bien social primario de la libertad y éstos son los principios de Rawls. Sólo una vez que estos principios morales aseguren el bien social primario de la libertad y estén estructurados según nuestra noción restringida acerca del bien, de acuerdo con lo que Rawls nos propone, es posible pensar en una noción más completa acerca del propio bien.

⁴¹*Ibid.*, nota 37, pp. 416-424.

⁴²*Ibid.*, nota 37, p. 424.

⁴³*Ibid.*, nota 37, p. 434.

3.2. Noción Completa acerca del Bien

Como ya lo explicábamos antes, una vez que las partes en la posición original eligen los principios de justicia y derecho, entonces y sólo entonces, podemos comenzar a hablar de la existencia de una noción completa acerca del propio bien. Esto supone que nunca podremos tener una idea del bien que se oponga a los principios de justicia que ya han sido previamente elegidos en la posición original.⁴⁴

Esta noción completa acerca del bien, en la teoría de Rawls no está muy desarrollada porque puede tener prácticamente cualquier contenido, pero comprende algunas definiciones de conceptos morales en forma esquematizada. Por ejemplo, se preocupa de definir los actos buenos, como aquellos que estamos en libertad de hacer o no hacer, y los que promueven o intentan promover el proyecto racional de vida que cada persona ha diseñado para lograr su propia realización. Por otra parte, la noción completa acerca del bien también debe dar una explicación acerca de las diferentes clases de valor moral o la ausencia del mismo y nos permite saber en definitiva, si una persona y una sociedad en su conjunto, son buenas o no.⁴⁵

Pero para entender en toda su complejidad la idea de Rawls acerca del derecho y del bien, es necesario adentrarse en una explicación acerca del concepto de "prioridad", lo que haremos a continuación.

4. El Concepto de Prioridad en la Teoría de Rawls

Rawls afirma que en la discusión moral, para que pueda hablarse de racionalidad en cuanto a los medios empleados y los fines perseguidos, debe existir un criterio para asignarle el peso de convicción a cada una de las distintas argumentaciones y principios. Este criterio debe ser lo más explícito posible y constituye una parte fundamental de cualquier concepción de la justicia. En la teoría de Rawls este criterio se llama prioridad.⁴⁶

Desde el punto de vista de Rawls, el concepto de prioridad tiene el propósito de hacer que nuestras concepciones acerca de la justicia converjan entre sí y también tiene la función de plantear fórmulas generales y aceptables

⁴⁴ *Ibid.*, nota 37. p. 435.

⁴⁵ *Ibid.*, nota 37, pp. 434-439.

⁴⁶ *Ibid.*, nota 37, p. 41.

que puedan implicar un acuerdo en cuanto a los principios de justicia. Lo que sucede es que el acuerdo original que Rawls nos presenta en su teoría, es el que determina hasta qué punto las partes que en él intervienen están preparados para comprometerse y simplificar sus juicios. De modo que son ellos los que establecen las reglas de prioridad, con las que en definitiva fijarán una concepción común de justicia.⁴⁷

Pero la función más importante que Rawls asigna al concepto de prioridad, es la de representar un límite al papel de la intuición y con ello pretende hacer posible la unanimidad que es necesaria para elegir su concepción de la justicia. En la teoría de Rawls, la intuición moral sólo debe servirnos para ubicar una posición inicial desde la cual podamos juzgar el sistema social como un todo. A partir de esta posición y pensando en el hombre más representativo, debemos preguntarnos por los principios que es razonable elegir en relación con la estructura básica de la sociedad. La intuición en la teoría de Rawls no debe tener más funciones que éstas. A partir de este hecho inicial y sólo a partir de él, pueden elegirse ciertos principios de justicia que posteriormente son jerarquizados entre sí y finalmente especificados con gran detalle en relación con cuestiones y problemas que tienen intencionalmente un carácter muy específico.⁴⁸

Esta pluralidad de diferentes principios que son armonizados entre sí, es una de las características más sobresalientes de la teoría de Rawls. En ella, los diversos criterios se van combinando en un orden que establecen las reglas de prioridad, haciendo cada vez más compleja esta combinación, a medida que la complejidad de las decisiones morales así lo requiere.⁴⁹

Por ejemplo, en la concepción de Rawls, la libertad siempre debe ser preferida antes que los beneficios sociales y económicos y por eso es que existe una prioridad, llamada prioridad de la libertad. Pero en gran medida el problema subsiste, porque siempre hay que establecer un criterio para determinar la relación que existe entre los distintos tipos de libertad.⁵⁰

Frente a estos diferentes principios, la regla de prioridad de Rawls tiene la misión de provocar una jerarquización inalterable, una verdadera convicción acerca del orden que deben seguir nuestros razonamientos ante las realidades que los afectan. Rawls nos explica, que a medida que su concep-

⁴⁷*Ibid.*, nota 37, pp. 41, 42 y 44.

⁴⁸*Ibid.*, nota 37, p. 45.

⁴⁹*Ibid.*, nota 37, p. 63.

⁵⁰*Ibid.*, nota 37, pp. 250, 303, 239.

ción general e ideal de la justicia se va especificando ante las situaciones no-ideales, las reglas de prioridad deben irse haciendo más sofisticadas y esto puede hacer que estas reglas se hagan inoperantes o ininteligibles. Cuando llegamos a este extremo, debemos aceptar que ya no es posible hablar de un sistema de racionalidad moral intersubjetivo.⁵¹

Por eso, en la concepción de Rawls el concepto del derecho tiene prioridad sobre el concepto moral del bien, porque se supone que todos los miembros de la sociedad acuerdan conformar sus concepciones particulares acerca del bien, a lo que los principios de justicia requieren o al menos acuerdan no plantear demandas que puedan afectar estos principios de justicia, una vez que éstos han sido elegidos en forma unánime.⁵²

Así se asegura que los planes de vida de cada persona puedan estar formados por principios morales de la más variada especie, porque los principios de elección racional con los que ellos se forman, cuando se aplican a estos planes, no fijan determinadamente un contenido preciso, sino que dejan en manos de cada individuo un campo donde intervienen sus propias diferencias y elecciones particulares. Esta indeterminación no presenta ninguna dificultad en la concepción de Rawls, porque al existir la prioridad del derecho sobre la concepción moral del bien, no hay modo de afectar los principios morales más elementales, que son los principios de justicia, elegidos para regular la estructura básica de la sociedad.⁵³

Toda esta concepción de la prioridad del derecho sobre el bien se apoya en que los principios de justicia tienen un contenido definido y que los argumentos que los soportan sólo requieren unanimidad en relación con un concepto restringido del bien que incluye, exclusivamente, ciertos bienes básicos. Una vez que esta concepción de la justicia se establece, la prioridad del derecho tiene por función asegurar la precedencia de sus principios sobre los principios que forman las visiones particulares acerca del concepto moral del bien.⁵⁴

El derecho adquiere por este procedimiento una dignidad superior y una independencia muy marcada, en relación con el bien y no puede ser afectado por los diferentes conceptos, que en una sociedad pluralista pueden y deben existir acerca de este concepto moral y su realización.

⁵¹*Ibid.*, nota 37, p. 41.

⁵²*Ibid.*, nota 37, p. 449.

⁵³*Ibid.*, nota 37, p. 564.

⁵⁴*Ibid.*, nota 37, pp. 24, 25, 563-565.

Con ello, Rawls quiere rescatar el valor de la igualdad de la personalidad moral de los seres humanos, inscribiendo su teoría en las ideas que se propusieron principalmente en los escritos de Kant. Rawls realiza el rescate de esta idea, con el propósito de construir una visión alternativa, viable y sistemática, con la cual las ideas utilitarias, intuicionistas y perfeccionistas, acerca de la relación entre el bien y el derecho, puedan quedar fundamentalmente superadas.⁵⁵

5. Consecuencias de la Prioridad del Derecho sobre el Bien

- a) En la concepción de Rawls podemos distinguir una moral personal y una moral social. Esta última se identifica con el trasfondo ético del derecho y con ciertos principios de justicia que se aplican a la estructura básica de la sociedad.
- b) En la concepción de Rawls, el derecho es definido en forma independiente de la moral personal.
- c) En la concepción de Rawls, el trasfondo ético del derecho y los principios de justicia que se refieren a la estructura básica de la sociedad tienen un contenido único que se forma mediante una transacción y un consenso que es logrado en la posición original en forma unánime, bajo ciertas restricciones, especialmente en cuanto a la noción del propio bien.
- d) En la concepción de Rawls, una vez que los principios de justicia y del derecho han sido asegurados, el concepto de bien personal puede tener cualquier contenido, con tal que éste no contradiga esos principios ya acordados en la posición original, y, por último,
- e) El concepto restringido acerca del bien y el concepto acerca del bien forman dos concepciones o puntos de vista independientes, que se conectan entre sí a través del concepto llamado posición original, sólo una vez que los principios de justicia han sido elegidos. □

⁵⁵*Op. cit.*, Rawls, p. 586. Esta idea de Rawls de sentirse heredero intelectual de Kant, es duramente criticada por Robert Paul Wolff, en *Understanding Rawls* (N.Y.: Princeton University Press, 1977). Por otra parte, para tener una idea general de las críticas de Rawls, ver Norman Daniels, *Reading Rawls* ed. (N.Y.: Basic Books Inc., 1975), que reúne la más interesante y completa selección de artículos sobre la obra de Rawls; sin embargo, en ella no se trata directamente el tema de la prioridad del derecho sobre el bien.

ENSAYO

PROPIEDAD E INTERCAMBIO*

Murray Rothbard**

El credo libertario descansa en el llamado "axioma de la no agresión"; todo el mundo tiene el derecho de encontrarse libre de ser agredido. El derecho a la autoposesión y el derecho a "colonizar" establecen la serie completa de principios del credo libertario. Como consecuencia de lo anterior, los libertarios favorecen el derecho de la irrestricta propiedad privada y del libre intercambio, vale decir, al sistema capitalista "laissez-faire".

El libertario observa que a través la historia el principal agresor ha sido el "Estado", al no respetar los derechos de la persona y de la propiedad. Tomemos, por ejemplo, la institución del impuesto. Si sabemos que la naturaleza del impuesto es "voluntaria", no tardamos en darnos cuenta de que sólo el gobierno adquiere sus entradas a través de la violencia coercitiva. De acuerdo al autor, esto se puede considerar un disfrazado disfraz de "bandidaje", ya que es, en realidad, robo legalizado y organizado en gran escala. Por lo mismo, el libertario considera que una de sus principales tareas es la de difundir la desmitificación y desantificación del Estado.

*Este trabajo corresponde al segundo capítulo del libro *For a New Liberty, The Libertarian Manifesto*, publicado por el autor en 1973. La traducción ha sido debidamente autorizada y se basa en la edición de MacMillan Publishing Co., Inc. (New York) en 1978.

**Murray Rothbard es S.J. Hall Distinguished Professor de Economía en la Universidad de Nevada, Las Vegas, y Vicepresidente Académico del Ludwig von Mises Institute. Entre otros, ha publicado los siguientes libros: *Man, Economy and State*, *American's Great Depression* y *Power and Market*.

El Axioma de no Agresión

El credo libertario descansa en un axioma central: ningún hombre o grupo de hombres puede agredir a una persona o la propiedad de cualquiera otra. Este puede ser llamado "el axioma de la no agresión". "La agresión" se define como la iniciación del uso o la amenaza de la violencia física contra una persona o la propiedad de otra persona. Por lo tanto, la agresión es sinónimo de invasión.

Si a ningún hombre se le permite agredir a otro, en síntesis si todo el mundo tiene el absoluto derecho de encontrarse "libre" de agresión, entonces esto implica de inmediato que el libertario está sin ambages por lo que se conoce generalmente como "libertad civil": la libertad de hablar, publicar, reunirse y de comprometerse en los llamados "crímenes sin víctimas" como la pornografía, la desviación sexual y la prostitución (que el libertario no ve como "crímenes" de ningún modo, ya que define el "crimen" como invasión violenta de una persona o su propiedad). Aún más, considera la conscripción como una esclavitud en escala masiva. Y, ya que la guerra, especialmente la guerra moderna, ocasiona la masacre en masa de civiles, el libertario juzga esos conflictos como asesinatos en gran escala y, por lo tanto, completamente ilegítimos.

Todas estas posiciones son consideradas en estos días como "izquierdistas" en la escala ideológica contemporánea. Por otra parte, ya que los libertarios se oponen igualmente a que sean invadidos los derechos de propiedad privada, esto también significa que él, en forma igualmente enfática, se opone a la interferencia del gobierno contra los derechos de propiedad o contra la economía de libre mercado mediante controles, regulaciones, subsidios o prohibiciones. Porque si cada individuo tiene el derecho a su propia propiedad sin sufrir depredación, entonces también tiene el derecho a renunciar a su propiedad (donación y herencia), y de cambiarla por la propiedad de otros (libertad de contrato y economía de libre mercado), sin interferencia. Los libertarios favorecen el derecho a la irrestricta propiedad privada y al libre intercambio; por lo tanto, un sistema "capitalista *laissez-faire*".

En la terminología corriente, nuevamente, la posición libertaria sobre la propiedad y la economía, se llamaría de "extrema derecha". Pero el libertario no considera ninguna incoherencia en ser de "izquierda" en algunos aspectos, y de "derecha" en otros. Por el contrario, ve su propia posición como virtualmente la única consistente; consistente en favor de la libertad de cada individuo. Porque, ¿cómo puede el izquierdista oponerse a la violencia de la guerra y de la conscripción, y al mismo tiempo respaldar la violencia de los impuestos y el control del gobierno? y ¿cómo pueden los derechistas

proclamar su devoción a la propiedad privada y a la libre empresa, y favorecer al mismo tiempo la guerra, la conscripción, y la prohibición de las actividades que no signifiquen invasión, las prácticas que consideran inmorales? Y, ¿cómo pueden los derechistas favorecer el libre mercado sin ver nada inconveniente en los enormes subsidios, distorsiones e ineficiencias improductivas implicados en el complejo militar-industrial?

Mientras se opone a cualquiera y a toda agresión privada o de grupo, contra los derechos de la persona y de la propiedad, el libertario observa que a través de la historia, y hasta el presente, ha habido un agresor principal, dominante, avasallador contra estos derechos: el Estado. En contraste con todos los otros pensadores, de izquierda, de derecha o de centro, el libertario rechaza el conceder al Estado la sanción moral para cometer acciones que casi todos consideran inmorales, ilegales, y criminales si son cometidos por cualquier persona o grupo en la sociedad. El libertario, en síntesis, insiste en aplicar la ley moral general a todos, y no hace especial excepción con ninguna persona o grupo.

Pero si miramos el Estado al desnudo, por así decirlo, vemos que se le acepta universalmente, y aun estimula para cometer todos los actos que, incluso, los no libertarios conceden que son crímenes reprobables. El Estado habitualmente comete asesinatos masivos, que llama "guerras", y a veces "supresión de la subversión"; el Estado introduce la esclavitud dentro de sus Fuerzas Armadas, que llama "conscripción"; y vive y tiene su ser en la práctica del robo forzado, que llama "impuestos". El libertario insiste en que sean o no dichas prácticas respaldadas por la mayoría de la población, no son inherentes a su naturaleza: que, sin importar la sanción popular, la Guerra es Asesinato Masivo, la Conscripción es Esclavitud, y el Impuesto es Latrocinio. El libertario es, en suma, casi por completo el niño de la fábula, que señala insistentemente que el emperador no tiene ropas.

A través de las edades el emperador ha tenido una serie de seudorropas provistas por la casta intelectual de la nación. En los siglos pasados, los intelectuales informaban al público que el Estado o sus gobernantes eran divinos, o al menos investidos de autoridad divina y, por lo tanto, lo que podía ser visto a los ojos del inocente o del ignorante como despotismo, asesinato en masa y robo en gran escala, era sólo lo divino trabajando su manera misteriosa y benigna en el cuerpo político. En recientes décadas, a medida que la sanción divina se ha ido añejando, "la corte de intelectuales" del emperador ha tejido una apología aún más sofisticada: informando al público que la acción del gobierno es para el "bien común" y para el "bienestar público"; que el proceso de impuestos y gastos opera a través del misterioso proceso del "multiplicador" para mantener la economía a un nivel parejo y que, en todo caso, una gran variedad de "servicios" gubernamentales no podrían ser

llevados a cabo por ciudadanos que actuaran voluntariamente en el mercado o en la sociedad. Todo esto lo niega el libertario: ve las diversas formas de apologías como medios fraudulentos para obtener respaldo público para el papel del Estado, e insiste que cualesquiera sean los servicios que el gobierno realmente lleva a cabo, pueden ser proporcionados en forma mucho más eficiente y de una manera mucho más moral por la empresa privada y cooperativa.

El libertario, por lo tanto, considera que una de sus primeras tareas es la de difundir la desmitificación y la desantificación del Estado entre los desvalidos subditos. Su tarea es demostrar repetidamente y en profundidad que no sólo el emperador sino incluso el "Estado democrático" no tiene ropas, que todo gobierno subsiste por leyes explotadoras sobre el público y que tales reglas son el reverso de la necesidad objetiva. Lucha por mostrar que la verdadera existencia del impuesto y del Estado necesariamente establece una división de clases entre los gobernantes explotadores y los gobernados explotados. Busca demostrar que la tarea de la corte de intelectuales que siempre respalda al Estado ha existido siempre para tejer la mistificación con el objeto de inducir al público a que acepte el gobierno del Estado, y que estos intelectuales obtienen a cambio de una parte del poder y del lucro extraídos por los gobernantes de sus engañados subditos.

Tomen, por ejemplo, la institución del impuesto, de la cual los estatistas han declarado que, en cierto sentido, es realmente "voluntaria". Ya se verá lo que le sucede, a cualquiera que verdaderamente crea en la naturaleza "voluntaria" del impuesto, si decide rechazar el pago del mismo. Si analizamos los impuestos encontramos que, entre todas las personas e instituciones de la sociedad, sólo el gobierno adquiere sus entradas a través de la coerción. Todos los demás en la sociedad obtienen sus ingresos, ya sea a través de donación voluntaria (logia, sociedad caritativa, club de ajedrez) o a través de la venta de bienes y servicios voluntariamente comprados por los consumidores. Si alguien, distinto al gobierno, procede a exigir "impuestos" se considerará claramente coerción y un disimulado disfraz de bandidaje. Sin embargo, los místicos entrampamientos de la "soberanía" han velado de tal manera el proceso, que sólo los libertarios están preparados para llamar a los impuestos lo que son en realidad: robo legalizado y organizado en gran escala.

Derechos de Propiedad

Si el axioma central del credo libertario es la no agresión contra cualquier persona o propiedad. ¿Cómo se llegó a este axioma? ¿Cuál es su base o soporte? En esto los libertarios, pasados y presentes, han diferido en

forma considerable. Burdamente hablando, hay tres grandes tipos de fundamentos para el axioma libertario, que corresponden a tres grandes clases de filosofía ética: la emotiva, la utilitaria y el punto de vista de los derechos naturales. Los emotivistas aseguran que ellos toman la libertad o la no agresión, como su premisa, a base puramente subjetiva y emocional. Aunque su propia e intensa emoción podría parecer una base válida para su propia filosofía política, ésta apenas sirve para convencer a nadie. Al colocarse ellos mismos definitivamente fuera del discurso racional, los emotivistas aseguran la falta de éxito general de su propia y querida doctrina.

Los utilitaristas declaran, a partir de su estudio sobre las consecuencias de la libertad en relación a sistemas alternativos, que ella conduce, con mayor seguridad, a objetivos generalmente aceptados: armonía, paz, prosperidad, etc. Ahora bien, nadie discute que deben estudiarse las consecuencias relativas, si desean afirmar los méritos o deméritos de los respectivos credos. Pero el confinarnos a una ética utilitaria nos trae muchos problemas. Por una parte, el utilitarismo asume que podemos evaluar alternativas, y decidir acerca de políticas, sobre la base de sus buenas o malas consecuencias. Pero si es legítimo aplicar juicios de valor a las consecuencias de X, ¿Por qué no es igualmente legítimo aplicar tales juicios a X mismo? ¿No podría haber algo acerca de un acto en sí mismo que, en su verdadera naturaleza, pueda ser considerado bueno o malo?

Otro problema del utilitario es que raramente querrá adoptar un principio como norma absoluta y consistente para ser aplicado a las diversas situaciones concretas del mundo real. A lo más, utilizará un principio sólo como una guía o vaga aspiración o como una tendencia que puede elegir pisotear en cualquier momento. Este fue el mayor defecto de los radicales ingleses del siglo XIX, que adoptaron el punto de vista liberal *laissez-faire* del siglo XVIII, pero habían sustituido por un utilitarismo supuestamente "científico" el concepto aparentemente "místico" de los derechos naturales como base de esa filosofía. De aquí que, los liberales *laissez-faire* del siglo XIX llegaron a usar el *laissez-faire* más como una tendencia vaga que como una norma irrestricta y, por lo tanto, en forma fatal y creciente comprometieron el credo libertario. Decir que no se puede "confiar" en que un utilitario mantendrá el principio libertario en toda aplicación específica puede sonar cruel, pero definitivamente ésta es la situación. Un notable ejemplo contemporáneo lo ofrece el economista del libre mercado, profesor Milton Friedman, quien, como sus antecesores clásicos, sostiene la libertad contra la intervención estatal como una tendencia general, pero en la práctica acepta un sinnúmero de dañinas excepciones, las que sirven para viciar casi completamente el principio, especialmente en los campos de la policía y de los asuntos

militares, en la educación, los impuestos, bienestar, "externalidades", leyes antitrust, y dinero y banca.

Pongamos un ejemplo extremo: supongamos a una sociedad que considere fervientemente a todos los colorines como agentes del Diablo y, por lo tanto condenados a ser ejecutados dondequiera se les encuentre. Yendo aún más lejos, asumamos que sólo un pequeño número de colorines existe en cada generación, cantidad tan exigua como para ser considerada estadísticamente significativa. El libertario-utilitario podría bien razonar: "aun cuando el asesinato aislado de pelirrojos es deplorable, las ejecuciones son pequeñas en número; la vasta mayoría del público, como no es pelirroja, obtiene una enorme satisfacción psíquica con la ejecución pública de los pelirrojos. El costo social es insignificante, el beneficio psíquico, social, para el resto de la sociedad, grande; por lo tanto, se considera correcto y propio para la sociedad el ejecutar a los pelirrojos". El libertario de los derechos naturales, preocupado abrumadoramente como lo es por la justicia del acto, reaccionará con horror y violencia e inequívocamente se mostrará opuesto a las ejecuciones considerándolas como asesinatos totalmente injustificados, y agresión contra personas no agresivas. La consecuencia de suspender los asesinatos —privando al grueso de la sociedad de un gran placer psíquico— no influirá en dicho libertario, el libertario "absoluto", en lo más mínimo. Dedicado a la justicia y a una lógica consistente, el libertario de los derechos naturales, admite de buena gana ser "doctrinario", de ser, en breve, un irrestricto seguidor de sus propias doctrinas.

Volvamos, entonces, al fundamento de derecho natural para el credo libertario, el que, en una u otra forma, ha sido adoptado por la mayoría de los libertarios, del pasado y del presente. "Los derechos naturales" son la piedra angular de una filosofía política que, a su vez, está engranada en una estructura mayor de "ley natural". La teoría de la ley natural descansa en la visión de que vivimos en un mundo de más de una —de hecho un gran número— de entidades, y que cada entidad tiene propiedades distintas y específicas, una "naturaleza" distinta, que puede ser investigada por la razón humana, con percepción sensorial y facultades mentales. El cobre tiene una naturaleza distinta y se comporta de una cierta manera, y así lo hacen el hierro, la sal, etc. La especie hombre, por lo tanto, tiene una naturaleza especificable, como lo tiene el mundo alrededor de él y las formas de interacción entre ellos. Para expresarlo con indebida brevedad, la actividad de cada entidad inorgánica y orgánica está determinada por su propia naturaleza, y por la de las otras entidades con las cuales entra en contacto. Específicamente, mientras el comportamiento de las plantas y, al menos de los animales inferiores, se determina por su naturaleza biológica o, tal vez, por sus "instintos", la naturaleza del hombre es tal que cada persona individual debe,

para poder actuar, buscar sus propios fines y emplear sus propios medios con el objeto de alcanzarlos. No poseyendo instintos automáticos, cada hombre debe aprender acerca de sí mismo y del mundo, a utilizar su mente para seleccionar valores, aprender respecto de la causa y el efecto, y actuar de acuerdo a ellos para mantenerse y mejorar su vida. Ya que el hombre puede pensar, sentir, evaluar y actuar sólo como individuo, llega a ser vitalmente necesario para la supervivencia y prosperidad de cada hombre, que sea libre para aprender, escoger, desarrollar sus facultades, y actuar a base de sus conocimientos y valores. Este es el camino necesario de la naturaleza humana; interferir y perturbar este proceso utilizando la violencia, va profundamente en contra de lo que es necesario, dada la naturaleza humana, para su vida y prosperidad. La interferencia violenta en el aprendizaje y elecciones del hombre es, por lo tanto, profundamente "antihumano"; viola la ley natural de las necesidades del hombre.

Los individualistas siempre han sido acusados por sus enemigos de ser "atomísticos", al postular que cada individuo vive en una especie de vacío, pensando y escogiendo sin relación con nadie en la sociedad. Esto, sin embargo, representa a un hombre autoritario e insignificante; pero pocos, si acaso algunos, individualistas han sido alguna vez "atomistas". Por el contrario, es evidente, que los individuos siempre aprenden de otros, cooperan e interactúan con cada uno de ellos, y esto también es necesario para la supervivencia del hombre. Pero el punto es que cada individuo hace la última elección acerca de cuál influencia adopta, y cuál rechaza, o cuál adopta primero y cuál después. El libertario da la bienvenida al proceso de intercambio voluntario y cooperación entre individuos que actúan libremente; lo que aborrece es el uso de la violencia para impedir dicha cooperación voluntaria, el forzar a alguien a escoger y actuar de manera diferente a la que le dicta su propia mente.

El método más viable de elaborar la declaración de los derechos naturales de la posición libertaria, es su división en partes, y comenzar con el axioma básico del "derecho a la autoposesión". El derecho a la autoposesión asegura el absoluto derecho de cada hombre por virtud de ser humano, de poseer su "propio" cuerpo; esto es, de controlar ese cuerpo, libre de toda interferencia coercitiva. Debido a que cada individuo piensa, aprende, evalúa y escoge sus medios y fines con el objeto de sobrevivir y florecer, el derecho de autoposesión da al hombre el derecho de ejercer estas actividades vitales sin ser impedido y restringido con molestias coercitivas.

Considérense, igualmente, las consecuencias que tendría el negar a cada hombre el derecho a poseer su propio cuerpo. Habría entonces sólo dos alternativas: 1) o bien una cierta clase de persona, A, tendría el derecho de poseer a otra clase, B; o 2) cada persona tendría el derecho de poseer su cuota

propia e igual de cada uno de los otros. La primera alternativa implica que mientras la clase A merece los derechos de ser humana, la clase B es en realidad subhumana y, por lo tanto, no merece tales derechos. Pero ya que son en realidad seres humanos, la primera alternativa se contradice a sí misma, al negar los derechos humanos naturales a una clase de humanos. Más aún, como veremos, permitir a la clase A el poseer a la clase B significa que a la primera le es posible explotar, y de esta manera vivir parasitariamente, a expensas de la última. Pero este parasitismo en sí viola los requerimientos económicos básicos de la vida: la producción y el intercambio.

La segunda alternativa, lo que podríamos llamar "comunalismo participatorio" o "comunismo", sostiene que todo hombre debe tener el derecho de poseer una cuota igual de cada uno de los otros. Si existen dos mil millones de personas en el mundo, entonces cada una tiene el derecho de poseer dos billonésimas partes de cada una de las otras. En primer lugar podemos decir que este ideal descansa en un absurdo: proclamar que cada hombre tiene la facultad de poseer una parte de otro, pero sin facultad de poseerse a sí mismo. Segundo, podemos trazar la viabilidad de un mundo así: un mundo en el cual ningún hombre es libre de efectuar cualquier acción sin previa aprobación o, incluso, orden de todos los demás. Debe quedar claro que en esta clase de mundo "comunista" nadie estará en condiciones de hacer nada, y la raza humana pronto perecerá. Pero si un mundo donde la autoposesión es cero y ciento por ciento de propiedad de otros significa la muerte para la raza humana, entonces cualquier paso en esa dirección también contraviene la ley natural de lo que es mejor para el hombre y su vida en la tierra.

Finalmente, sin embargo, el mundo comunista participativo no puede ser puesto en práctica, porque es físicamente imposible que cada uno lleve una continua cuenta de cada uno de los otros, y, a través de ello, ejercer su igual cuota de propiedad parcial sobre otros hombres. En la práctica, entonces, el concepto de posesión universal e igual del otro es utópico e imposible, y la supervisión y, por consiguiente, el control y posesión de los otros, necesariamente se transfiere a un grupo especial de gente, que con ello llega a ser una clase gobernante. Por lo tanto, cualquier intento de gobierno comunista se transforma automáticamente en un gobierno de clase, y así habremos retrocedido a nuestra primera alternativa.

El libertario, por eso, rechaza estas alternativas y concluye por adoptar como su axioma primario el derecho universal de autoposesión, un derecho sostenido por todos en virtud de ser un ser humano. Una tarea más difícil es establecer una teoría de la propiedad en objetos no humanos, en las cosas de esta tierra. Es comparativamente más fácil reconocer la práctica del derecho anterior cuando alguien agrede el derecho de propiedad de otra persona: si A asalta a B, está violando el derecho de propiedad de B en su propio cuerpo.

Pero con objetos no humanos el problema es más complejo. Si por ejemplo vemos a X arrancando un reloj en posesión de Y, no podemos automáticamente asumir que X está agrediendo el derecho de propiedad de Y sobre el reloj; porque, ¿no habrá sido X el original y "verdadero" dueño del reloj, de quien por tanto puede decirse que vuelve a tomar posesión de su propia, legítima, propiedad? En orden a decidir, necesitamos una teoría de la justicia sobre la propiedad, una teoría que nos diga si X o Y, o incluso cualquier otro, es el dueño legítimo.

Algunos libertarios intentan resolver el problema diciendo que cualquiera que, según los existentes decretos del gobierno, tenga el título de propiedad, debe considerarse el justo dueño de la propiedad. Hasta el momento, aún no hemos explorado, profundamente, en la naturaleza del gobierno, pero la anomalía debería aparecer aquí suficientemente clara: es de seguro extraño encontrar un grupo que, siempre sospechoso de virtualmente cualquiera y de todas las funciones del gobierno, deje de súbito al gobierno definir y aplicar el preciado concepto de propiedad, base y sostén de todo el orden social. Son particularmente los utilitarios *laissez-fairistas* los que creen posible comenzar el nuevo mundo libertario confirmando todos los títulos de propiedad existentes, esto es, títulos de propiedad y derechos, decretados por el mismo gobierno que es condenado como un agresor crónico.

Ilustremos esto con un ejemplo hipotético. Supongamos que la agitación y la presión libertaria hayan escalado hasta tal punto que el gobierno y sus distintas ramas estén listos para abdicar. Pero éstos ingenian una astuta artimaña. Justo antes de abdicar al gobierno del Estado de Nueva York, una ley define que toda el área territorial de Nueva York es propiedad de la familia Rockefeller. La legislatura de Massachussetts hace lo mismo con la familia Kennedy. Y así sucesivamente para cada Estado. El gobierno puede entonces abdicar y decretar la abolición de los impuestos y la legislación coercitiva, pero los libertarios victoriosos se verían ahora confrontados con un dilema. ¿Reconocen los nuevos títulos de propiedad como legítimos? Los utilitarios, que no tienen una teoría de la justicia respecto de derechos de propiedad, tendrían que, si fueran coherentes con su aceptación de títulos de propiedad decretados por el gobierno, aceptar un nuevo orden social en el cual cincuenta nuevos sátrapas estarían recolectando impuestos en la forma de una "renta" impuesta unilateralmente. El punto es que solamente los libertarios de los derechos naturales, los únicos que tienen una teoría de la justicia en títulos de propiedad que no depende de los decretos de gobierno, pueden estar en posición de reírse a carcajadas de las pretensiones de los nuevos gobernantes, de tener propiedad privada en el territorio del país, y de rechazar estas pretensiones como inválidas. Como lo vio claro el gran liberal del siglo XIX Lord Acton, la ley natural provee el único terreno seguro para una continua

crítica de los decretos y leyes gubernamentales.¹Cuál sea específicamente la posición de los partidarios de los derechos naturales respecto de los títulos de propiedad, es lo que ahora abordaremos.

Hemos establecido el derecho de cada individuo a la autoposesión, al derecho de propiedad sobre su propio cuerpo y persona. Pero las personas no son fantasmas flotantes, no son entidades autosubsistentes; sólo pueden vivir y florecer luchando con la tierra alrededor de ellas. Deben, por ejemplo, ubicarse en áreas terrestres; deben también, para sobrevivir y mantenerse a sí mismos, transformar los recursos dados por la naturaleza en "bienes de consumo", en objetos más favorables para su uso y consumo. El fruto debe dejarse crecer y comerse; los minerales deben extraerse y transformarse en capital y luego en bienes de consumo útiles, etc. El hombre, en otras palabras, debe poseer no sólo su propia persona, sino también objetos materiales para su control y uso ¿Cómo deben, entonces, asignarse los títulos de propiedad en estos objetos?

Tomemos como nuestro primer ejemplo, a un escultor moldeando una obra de arte en arcilla, y dejemos de lado por el momento la cuestión de los derechos de propiedad originales, sobre la arcilla y las herramientas del escultor, ¿Quién es dueño de la obra de arte tal como emerge de la elaboración del escultor? Es de hecho, la "creación" del escultor, no en el sentido de que haya creado la materia, pero sí en el sentido de que ha transformado la materia natural dada —la arcilla— en otra forma dictada por sus propias ideas y moldeada por sus propias manos y su energía. No cabe duda de que sería extraña la persona que, puesto así el caso, diga que el escultor no tiene el derecho de propiedad sobre su propio producto. Por cierto, de que si cada hombre tiene el derecho de la posesión de su propio cuerpo, y si debe luchar con los objetos materiales del mundo para sobrevivir, entonces el escultor igualmente tiene el derecho de poseer el producto que ha hecho con su energía y su esfuerzo, verdadera extensión de su propia personalidad. El ha colocado el sello de su persona sobre la materia prima "mezclando su trabajo con la arcilla", según la frase del gran teórico John Locke. Y el producto transformado por su propia energía ha llegado a ser el material corporizado de la visión y las ideas del escultor. Locke plantea el asunto de la siguiente manera:

...cada hombre tiene una propiedad en su propia persona. A esto nadie tiene derecho sino él mismo. La labor de su cuerpo y

¹Véase Gertrude Himmelfarb, *Lord Acción; A Study in Conscience and Politics* (Chicago: Phoenix Books, 1962), pp. 294-05. Compárese también John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural law* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p. 176.

el trabajo de sus manos, podemos decir, son propiamente suyos. Cualquier cosa que entonces él remueva del estado provisto y dejado en ella por la naturaleza, lo ha hecho mezclando su trabajo con ella, uniéndolo con algo que es suyo y, como consecuencia, la hace su propiedad. Habiéndola removido del estado común en que la naturaleza la había dejado, ha agregado a través de este trabajo algo que excluye el derecho común de los otros hombres. Debido a que este trabajo es de propiedad incuestionable del trabajador, nadie, sino él, puede tener el derecho a lo que la cosa es, una vez que se ha unido a ella...²

Como en el caso de la propiedad del cuerpo de las personas, una vez más tenemos tres alternativas: 1) bien el transformador o "creador" tiene el derecho de propiedad en su creación; 2) bien otro hombre o grupo de hombres tiene el derecho en esa creación, esto es, tiene el derecho de apropiárselo por fuerza sin el consentimiento del escultor; ó 3) cada individuo en el mundo tiene una cuota igual en la propiedad de la escultura, la solución "comunal". De nuevo, puesto sin ambages, son muy pocos los que no querrán conceder que sería una monstruosa injusticia confiscarle al escultor su propiedad, ya sea por uno o más de uno, o en beneficio del mundo como un todo. ¿Qué derecho les permitiría hacer esto? ¿Con qué derecho se apropian para sí el producto de la mente y energía del creador? En este ejemplo clarísimo, el derecho del creador de poseer aquello con lo cual ha mezclado su persona y su trabajo, será aceptado en forma general. (Una vez más, como en el caso de la propiedad comunal de las personas, la solución comunal mundial será en la práctica, reducida a una oligarquía de otros pocos expropiadores del trabajo del escultor en nombre de la propiedad "pública mundial").

El punto principal, sin embargo, es que el ejemplo del escultor no es cualitativamente diferente al de todos los casos de "producción". El hombre o los hombres que han extraído la arcilla de la tierra y la han vendido al escultor pueden no ser tan "creativos" como al escultor, pero también son "productores", también han mezclado sus ideas y know-how tecnológico con el suelo natural para emerger con un producto útil. Ellos, igualmente, son "productores" y también han mezclado su trabajo con materiales naturales

²John Locke. *An essay Concerning the True Original, Extend and End of Civil Government* en E. Barker, ed., *Social Contract* (New York: Oxford University Press, 1948), pp. 17-18.

para transformar dichos materiales en bienes y servicios más útiles. Estas personas, también, están calificadas para la posesión de sus productos. ¿Dónde entonces comienza el proceso? De nuevo volvamos a John Locke:

"Aquel que se alimenta de las bellotas que recoge bajo una encina, o de las manzanas que recoge de los árboles en el bosque, ciertamente se apropia de ellas para sí mismo. Nadie puede negar que el alimento es suyo. Yo pregunto, entonces, ¿cuándo comenzó a ser de él?, ¿cuándo lo digirió?, o ¿cuándo lo comió?, o ¿cuándo lo coció?, o ¿cuándo lo trajo a casa?, o ¿cuándo lo recogió? Queda claro que si en la recolección no los hizo suyos, nada más lo pudo. Esa labor puso una distinción entre ellas y el derecho de usufructo conjunto.

Eso agregó algo más a ellas que la naturaleza, la madre común de todo, y así llegaron a ser su derecho privado. Y ¿habrá alguien que diga que carece del derecho a esas bellotas o manzanas apropiadas de esa manera, porque no tiene el consentimiento de toda la humanidad para hacerlas suyas? ¿Fue de esta manera un robo el asumir para sí mismo lo que pertenecía en común a todos? Si fuera necesario tal consentimiento, el hombre habría sucumbido, a pesar de la abundancia que le concedió Dios... Así, el pasto que mi caballo ha mordido, el césped que mi sirviente ha cortado, y el mineral que he excavado en mi lugar, donde tengo el derecho a ellos en común con otros, se vuelven propiedad mía sin la asignación o el consentimiento de nadie. El trabajo que era mío, al removerlos del estado común donde estaban, fija mi propiedad sobre ellos.

El tener que solicitar un consentimiento explícito de cada comunero con el objeto de apropiarse para sí mismo de cualquier trozo de lo que es dado en común, haría que los niños o los sirvientes no pudieran cortar la carne con la que les había proveído mancomunadamente su padre o su señor sin asignarle a cada cual su parte particular. Aunque el agua que corre en la fuente es de todos, ¿quién puede dudar, sin embargo, que aquella en el jarro es sólo del que la ha extraído? Su trabajo la ha sacado de las manos de la naturaleza, donde era de todos... y por eso se la ha apropiado para sí mismo.

De este modo, la ley de la razón hace dueño del venado al indio que lo mató, lo cual permite que los bienes pertenezcan al que ha puesto el trabajo en ellos, aunque antes fuera el derecho común de cada uno. Y entre aquellos considerados como la parte civilizada de la humanidad... esta ley original de la naturaleza para las fuentes de la propiedad, en la que era antes derecho conjunto, aún tiene lugar, y por virtud de ella, cualquier pez que uno recoge del océano, ese inmenso y todavía restante derecho de usufructo conjunto de la humanidad o cuanto ámbar-gris que cualquiera recoja allí, es, por medio del

trabajo que lo extrae de ese estado común en que la naturaleza lo dejó, de la propiedad de quien se empeñó en ello."³

Si todo hombre es dueño de su propia persona y, por lo tanto, de su propio trabajo y, si por extensión, lo es de cualquier propiedad que haya "creado" o recolectado del "estado de la naturaleza" sin previo uso y dueño, entonces, ¿qué hay de la última gran pregunta: ¿el derecho de poseer o controlar la tierra misma? En resumen, si el recolector tiene el derecho de ser dueño de las bellotas o de las fresas que recoge, o el campesino el derecho de ser dueño de sus granos de trigo o sus duraznos, ¿quién tiene el derecho de ser dueño de la tierra en la cual estos productos crecieron? Es aquí donde Henry George y sus seguidores, que han hecho todo el camino hasta ahora con los libertarios, dejan la ruta y niegan el derecho individual de adueñarse del pedazo de tierra misma, del terreno en el cual las actividades han tenido lugar. Los georgistas sostienen que, mientras cada hombre debe ser dueño de los bienes que produzca o cree, como la naturaleza o Dios crearon a la propia tierra, ningún individuo tiene el derecho de asumir la propiedad de esa tierra. Sin embargo, si la tierra no va a ser utilizada de ninguna manera de un modo eficiente como recurso, debe ser poseída o controlada por alguien o por algún grupo, y, otra vez, nos enfrentamos con tres alternativas: bien la tierra pertenece al primer usufructuario, al hombre que primero la hizo producir; o bien pertenece a un grupo de otros; o al mundo como un todo, siendo dueño todo individuo de una parte proporcional de cada acre de tierra. La opción de George por la última solución difícilmente resuelve su problema moral: si la tierra misma pertenece a Dios o a la Naturaleza, entonces ¿por qué es más moral que cada acre sea de propiedad del mundo como un todo, a que sea dueño un individuo? En la práctica, una vez más, es obviamente imposible que cada persona en el mundo ejerza efectivamente la posesión de su cuarta billonésima parte (si la población del mundo fuera de cuatro mil millones) de cada pedazo de superficie de tierra del mundo. En la práctica, por supuesto, una pequeña oligarquía ejercerá el control y la posesión, y no el mundo como un todo.

Pero aparte de estas dificultades en la posición georgista, la justificación de los derechos naturales en el adueñamiento de tierra cultivable, es la misma que la justificación para el adueñamiento original de toda otra propiedad. Porque, como hemos visto, ningún productor realmente crea materia; él toma la materia natural dada y la transforma por medio de su energía laboral

³Locke, *Civil Government*, pp. 18-19. Aunque Locke fue un brillante teórico de la propiedad, no estamos argumentando que desarrolló y aplicó su teoría con algo así como consistencia completa.

de acuerdo con sus ideas y su visión. Pero esto es precisamente lo que el pionero, el "colono" hace cuando vuelve la tierra previamente sin uso, en su propia propiedad privada. Tal como el hombre que obtiene acero del mineral de hierro y lo transforma con su *know-how* y con su energía; y así como el hombre que saca el mineral de la tierra hace lo mismo, igualmente lo hace el colono que limpia, cerca, cultiva o construye sobre la tierra. El colono, también, ha transformado el carácter del suelo natural por medio de su trabajo y personalidad. El colono es tan legítimamente dueño de la propiedad como el escultor o el manufacturero; es tan "productor" como los otros.

Aún más, si la tierra original es naturaleza —dada por Dios— así también lo son el talento de las personas, la salud y la belleza. Y justo como todos estos atributos se les concede a individuos específicos, y no a la "sociedad", así también lo son la tierra y los recursos naturales.

Todos estos recursos son dados a los individuos y no a la "sociedad" que es una abstracción, inexistente realmente. No hay una entidad real llamada "sociedad"; sólo hay individuos interactuantes. Decir que la "sociedad" debe ser dueña de la tierra o cualquier otra propiedad en común significaría, entonces, que un grupo de oligarcas —en la práctica, burócratas del gobierno— deben ser dueños de la propiedad, a expensas de expropiar al creador o al colono que han contribuido originalmente a su existencia.

Más aún, nadie puede producir nada sin la cooperación de la tierra original, aunque no sea más que un espacio para estar de pie. Ningún hombre puede producir o crear nada ayudado sólo de su trabajo; debe contar con la cooperación de la tierra y otras materias primas naturales.

El hombre viene al mundo con apenas él mismo y el mundo alrededor de él, la tierra y los recursos naturales proporcionados por la naturaleza. Toma los recursos y los transforma mediante su trabajo, su mente y energía en bienes más útiles para el hombre. Por esto, si un individuo no puede poseer tierra original, tampoco puede, en su significado completo, ser dueño de ninguno de los frutos de su labor. El agricultor no puede ser dueño de su trigo si no lo es de la tierra en la cual el trigo crece. Una vez que su trabajo se ha mezclado inextricablemente con la tierra, no puede ser desprovisto de lo uno, sin serlo de lo otro. Más aún, si el productor no tiene derecho a los frutos de su trabajo, ¿quién lo tiene? Es difícil ver por qué un recién nacido bebé paquistaní puede reclamar moralmente compartir una cuota de la propiedad de un pedazo de tierra de Iowa, que alguien ha transformado recientemente en un campo de trigo, y viceversa, por supuesto, para un bebé de Iowa y un campesino de Pakistán. La tierra en su estado original está sin uso y sin dueño. Los georgistas y otros comunales de la tierra pueden reclamar de que toda la población del mundo realmente la "posee", pero si nadie la ha utilizado

todavía, en el sentido real, nadie la controla ni es su dueño. El pionero, el colono, el primer utilizador y transformador de la tierra, es el primero que llevó la simple cosa sin valor a un uso productivo, social. Es difícil ver moralidad en el despojo de su propiedad, en favor de gente que nunca ha llegado ni a mil millas de la tierra, y que puede no saber de la existencia de la propiedad sobre la cual se supone pueden tener un derecho.

El tema de derecho natural moral involucrado aquí es aún más claro si consideramos el caso de los animales. Los animales son "producto de la tierra" ya que son recursos originales naturales dados. Sin embargo, ¿puede alguien negar total título de un caballo al hombre que lo encuentra y domestica?, ¿es acaso esto diferente de las bellotas o las fresas que son generalmente concedidas al recolector? Pero también la tierra, algunos colonos la toman previamente "salvaje", sin domesticar, y la "domesticar" haciéndola productiva. Mezclando su trabajo con espacios de tierra, tiene que darles un derecho tan claro, como en el caso de los animales. Como lo declara Locke: "tanta tierra como el hombre cave, plante, mejore, cultive, y pueda usar el producto de ella, tanta es su propiedad. Es mediante el trabajo, por así decirlo, que la separa de lo común".⁴

La teoría libertaria de la propiedad fue resumida en forma elocuente por dos economistas franceses del *laissez-faire* del siglo diecinueve:

"Si el hombre adquiere derecho sobre las cosas, es porque es al mismo tiempo activo, inteligente y libre; por medio de su actividad extiende la naturaleza externa; con su inteligencia la gobierna. Y la somete para su uso; por medio de su libertad, establece entre sí mismo y ella una relación de causa y efecto y la hace suya...

¿En que país civilizado existe un terrón de tierra, una hoja que no lleve esta impresión de la personalidad del hombre? En la aldea, estamos rodeados por los trabajos del hombre; caminamos sobre un terreno elevado o sobre un camino aplanado; es el hombre el que vuelve saludable el anterior suelo pantanoso, el que cogió de la falda de un cerro lejano la cosa dura o la piedra que la cubre. Vivimos en casas; es el hombre el que ha sacado la piedra de la excavación, el que la ha cortado, el que ha diseñado los bosques, es el pensamiento del hombre el que ha ordenado los materiales adecuadamente y hecho una construcción de lo que antes era roca y madera. Y en el campo, la acción del hombre está todavía presente en todas partes; el hombre ha cultivado la tierra y generaciones de peones la han ablandado y enriquecido; los trabajos del hombre han encauzado los ríos y creado fertilidad donde las aguas traían sólo desolación... Por todas partes se adivina una poderosa mano

⁴Locke. *Civil Government*, p. 20.

que ha moldeado la materia, y una voluntad inteligente que la ha adaptado... para satisfacción de las necesidades de un mismo ser. La naturaleza ha reconocido a su maestro, y el hombre se siente en casa en la naturaleza. La naturaleza ha sido apropiada por él para su uso; ella llegó a ser suya; es de su propiedad. Esta propiedad es legítima; constituye un derecho tan sagrado para el hombre como el libre ejercicio de sus facultades. Y esto, porque ha venido enteramente de sí mismo, y no es de ninguna manera nada sino una emanación de su ser. Antes, todo era casi inexistente, sólo la materia; desde que él apareció, y por él, existe riqueza intercambiable, esto quiere decir, artículos que han adquirido un valor por alguna industria, por manufactura, por manipulación, por extracción, o simplemente por transporte. Desde la pintura de un gran maestro que, quizás, es de toda la producción material aquella en la cual la materia juega un papel más pequeño, hasta la paila de agua que el transportador saca del río y lleva al consumidor, la riqueza, cualquiera que sea, adquiere su valor sólo por cualidades comunicadas, y estas cualidades son parte de la actividad humana, su inteligencia, fuerza. El productor ha dejado un fragmento de su propia persona en la cosa que, desde allí, ha llegado a ser valiosa, y puede, entonces, ser mirada como una prolongación de las facultades del hombre que actúa sobre la naturaleza externa. Como un ser libre él se pertenece a sí mismo, ahora, la causa, esto es, la fuerza productiva, es él mismo; el efecto, esto es, la riqueza producida, sigue siendo él mismo. ¿Quién se puede atrever a impugnar su derecho a la propiedad tan claramente señalada por el sello de su personalidad?...

Entonces, es al ser humano, al creador de la riqueza, al que debemos volver... Mediante el trabajo el hombre imprime su personalidad en la materia. Es el trabajo el que cultiva la tierra y hace de un baldío desocupado un campo adecuado; es el trabajo el que hace de un bosque virgen una madera aserrada regularmente ordenada; es el trabajo o, más bien, una serie de trabajos a menudo ejecutados por una numerosa sucesión de labradores el que saca el cáñamo de la semilla, hilo del cáñamo, género del hilo, ropas del género; lo que transforma la pirita sin forma, extraída de la mina en un elegante bronce que adorna algún lugar público, y repite a una vasta población el pensamiento de un artista...

La propiedad, puesta de manifiesto por el trabajo, participa en los derechos de la persona cuya emanación es como él, inviolable hasta el momento que no vaya tan lejos como para entrar en colisión con otro derecho; como él, es individual, porque tiene origen en la independencia del individuo, y porque cuando varias personas han cooperado en su formación, el último poseedor ha comprado con un valor, el fruto de su labor personal, el trabajo de todos los compañeros trabajadores que lo han precedido: éste es usualmente el caso con los artículos manufacturados. Cuando la propiedad ha pasado, por

venta o herencia, de una mano a otra, sus condiciones no han cambiado; es todavía el fruto de la libertad humana manifestada por el trabajo, y el poseedor tiene derechos así como el productor que tomó posesión de ella por derecho".⁵

La Sociedad y el Individuo

Hemos hablado extensamente de los derechos del individuo; pero ¿qué hay, se podría preguntar, de los derechos de la sociedad? ¿No sobrepasan los derechos del mero individuo? El libertario, sin embargo, es un individualista; cree que uno de los principales errores de la teoría social es tratar a la "sociedad" como si fuera una entidad realmente existente. La "sociedad" es, a veces, tratada como una figura superior o cuasi-divina con derechos propios avasalladores; en otros momentos, como un real demonio que puede ser culpado de todas las enfermedades del mundo. Los individualistas sostienen que sólo los individuos existen, piensan, sienten, escogen y actúan; y que la "sociedad" no es una entidad viviente, sino simplemente un rótulo para una serie de individuos interactuantes. Tratar a la sociedad como a una cosa que elige y actúa, sirve para oscurecer las reales fuerzas en acción. Si, en una comunidad pequeña, diez personas se juntan para robar y expropiar a otras tres, entonces esto es clara y evidentemente el caso de un grupo de individuos actuando en concierto contra otro grupo. En esta situación, si las diez personas presumen referirse a sí mismas como "sociedad" que actúa de acuerdo a "su" interés, el argumento sería considerado una burla en la corte; incluso los diez ladrones probablemente se avergonzarían de usar esta clase de argumento. Pero dejemos crecer su número y esta clase de ofuscación pasa a ser dominante y logra engañar al público.

El uso falaz de un sustantivo colectivo como "nación", similar en este respecto a "sociedad", ha sido agudamente señalado por el historiador Parker T. Moon:

"Cuando uno usa el simple vocablo "Francia", uno piensa en Francia como una unidad, una entidad. Cuando... decimos "Francia manda sus tropas para conquistar Túnez", atribuimos no sólo unidad sino personalidad al país. Las mismas palabras esconden el hecho, y hacen de las relaciones internacionales un glamoroso drama en el cual personalizadas naciones son los actores, y demasiado fácilmente olvidamos la carne y la sangre, hombres y mujeres que son los verdaderos actores... Si no tuviéramos tal palabra como

⁵Leon Wolowski y Emile Levasseier, "Property" en *Lalor's Cyclopedia of Political Science...* (Chicago: M.B. Cary & Co., 1884), III, pp. 392-93.

"Francia"... entonces podríamos más agudamente describir la expedición de Túnez de alguna manera como: "Algunas de estas treinta y ocho millones de personas enviaron otras treinta mil para conquistar Túnez". Esta manera de poner los hechos sugiere inmediatamente una pregunta, o más bien una serie de preguntas. ¿Quiénes eran los "pocos"? ¿Por qué enviaron los treinta mil a Túnez? Y, ¿por qué éstos obedecieron? La construcción de imperios no es hecha por "naciones", sino por hombres. El problema ante nosotros es descubrir a los hombres, la activa, la preocupada minoría de cada nación, directamente interesada en el imperialismo, y entonces analizar las razones de por qué las mayorías pagan los gastos y hacen la guerra que necesita la expansión imperialista".⁶

La visión individualista de la "sociedad" ha sido resumida en la frase: "La Sociedad" son todos menos tú mismo. Puesto así directamente, este análisis puede ser usado para considerar aquellos casos, en los cuales la "sociedad" es tratada, no sólo como un superhéroe con superderechos, sino como un supervillano sobre cuyos hombros se ha puesto culpa masiva. Consideremos la visión típica que no el criminal individual, sino la "sociedad", es responsable por su crimen. Tomemos, por ejemplo, el caso donde Smith roba o asesina a Jones. La visión "anticuada" es que Smith es el responsable por este acto. El progresista moderno, en cambio, sostiene que la "sociedad" es responsable. Esto suena tanto sofisticado como humanitario, hasta que aplicamos la perspectiva individualista. Entonces vemos que lo que los progresistas están verdaderamente diciendo es que todos, menos Smith, incluyendo por supuesto a la víctima Jones, son responsables por el crimen. Digámoslo francamente, casi todos reconocerían lo absurdo de esta posición. Pero al idear la entidad ficticia de "sociedad" se confunde este proceso. Como lo explica el sociólogo Arnold W. Green: "Sucedería que si la sociedad es responsable por el crimen, y los criminales no son responsables por el crimen, sólo aquellos miembros de la sociedad que no cometen crimen pueden ser tomados por responsables de crimen. Esta tontería tan obvia puede estar escondida sólo ideando a la sociedad como un demonio, como mal, distanciado de las personas y de lo que éstas hacen".⁷

El gran escritor libertario americano Franc Chodorov destaca esta visión de la sociedad cuando escribió que "La Sociedad Son Personas".

"La sociedad es un concepto colectivo y nada más; es una convenien-

⁶Parker Thomas Moon, *Imperialism and World Politics* (New York: Macmillan, 1930), p. 58.

⁷Arnold W. Green, "The Reified Villain", *Social Research* (Winter, 1968), p. 656.

cia para designar a un número de personas. Así también lo es familia, muchedumbre, banda o cualquier otro nombre que demos a un conjunto de personas. Sociedad... no es una "persona" extra; si el censo totaliza cien millones, es todo lo que existe, ni uno más, porque no puede haber ningún aumento de la sociedad, excepto por procreación. El concepto de sociedad como el de persona metafísica se derrumba cuando observamos que la sociedad desaparece cuando sus componentes se dispersan; como en el caso de un "pueblo fantasma", o de una civilización de la que sabemos por los artefactos que dejan atrás.

Cuando desaparecen los individuos, así también lo hace el todo. El todo no tiene existencia separada. Usar el sustantivo colectivo con un verbo en singular nos lleva a una trampa de la imaginación; somos proclives a personalizar la colectividad y a pensar de ella como teniendo un cuerpo y una mente propias".⁸

Libre Intercambio y Libre Contrato

El núcleo central del credo libertario consiste, entonces, en establecer el derecho absoluto a la propiedad privada de todo hombre: primero, sobre su propio cuerpo y segundo sobre los recursos naturales previamente no usados que el hombre transforma primeramente por el trabajo. Estos dos axiomas, el derecho a la autoposesión y el derecho a "colonizar", establecen la serie completa de principios del sistema libertario. La completa doctrina libertaria, entonces, se transforma en la hebra y la aplicación de todas las implicaciones de esta doctrina central. Por ejemplo, un hombre, X, posee su propia persona y su trabajo y el campo que despeja en el cual produce trigo. Otro hombre, Y, es dueño del pez que pesca; un tercero, Z, posee el repollo que ha cultivado y la tierra debajo. Pero si un hombre es dueño de cualquier cosa entonces tiene el derecho de regalar o de cambiar estos títulos de propiedad con alguien, después de lo cual la otra persona también tiene un título de propiedad absoluto. A partir de este corolario, el derecho a la propiedad privada contiene la justificación básica del libre contrato y la economía de libre mercado. Así, si X cultiva trigo puede y probablemente acordará cambiar alguna parte de ese trigo por parte del pescado cogido por Y o por algo de repollo cultivado por Z. Con ambos, X e Y, que están voluntariamente intercambiando títulos de propiedad (o Y y Z, o X y Z), la propiedad llega a ser con igual legitimidad la propiedad de la otra persona. Si X intercambia trigo por el pescado de Y,

⁸Franc Chodorov, *The Rise and Fall of Society* (New York: Devim Adais, 1959), pp. 29-30.

entonces ese pescado pasa a ser propiedad de X para hacer lo que quiera, y el trigo llega a ser propiedad de Y, precisamente, de la misma manera.

Aún más, un hombre puede intercambiar no sólo los objetos tangibles que posee, sino también su propio trabajo, que por supuesto también posee. Por lo tanto, Z puede vender sus servicios laborales para enseñar a los hijos de X a cambio de algún producto del campesino.

Ocurre así, que la economía de libre mercado, y la especialización y división del trabajo que implica, es lejos la forma más productiva de la economía conocida por el hombre, y ha sido responsable de la industrialización y de la economía moderna sobre la cual se ha construido la civilización. Este es un resultado utilitario afortunado de libre mercado, pero no es para el libertario la razón principal para darle respaldo a este sistema. Su razón primaria es moral y está enraizada en la defensa de los derechos naturales de la propiedad privada que hemos desarrollado arriba. Incluso si una sociedad que practica el despotismo y la sistemática invasión de los derechos, puede demostrar que es más productiva que la que Adam Smith llamaba "sistema de libertad natural", el libertario respaldaría este último sistema. Afortunadamente, como en tantas otras áreas, el utilitario y la moral, los derechos naturales y la prosperidad general, van de la mano.

La economía de mercado desarrollada, tan compleja como parece ser en la superficie, no es más que una vasta red de acuerdo voluntario y mutuo de intercambio entre dos personas, tal como lo hemos mostrado ocurre entre campesinos que cultivan trigo y repollo, o entre el campesino y el profesor. Por lo tanto, cuando compro un diario por un centavo, un intercambio mutuamente benéfico de dos personas tiene lugar; yo transfiero mi propiedad de un centavo al diariero y él me transfiere la propiedad del diario. Hacemos esto, porque, bajo la división del trabajo, yo calculo que el diario vale para mí más que el centavo, mientras el diariero prefiere el centavo a quedarse con el diario. O, cuando enseño en la universidad, estimo que prefiero mi salario a no vender mi trabajo de enseñar, mientras que las autoridades de la universidad calculan que prefieren ganar servicios de enseñanza a no pagarme el dinero. Si el diariero insiste en cargarme cincuenta centavos por el diario, yo bien puedo decidir que no vale la pena por ese precio; igualmente, si yo insisto en triplicar mi presente salario, la universidad bien puede decidir prescindir de mis servicios.

Muchas personas están dispuestas a conceder lo justo y apropiado que son los derechos de propiedad y la economía de libre mercado, de conceder que el campesino está en condiciones de cobrar lo que estime que el trigo pueda proporcionarle, o el trabajador obtener lo que cualquiera de los otros esté dispuesto a pagarle por sus servicios. Pero ellos se frustran en un punto: la herencia. Si Willie Stargell es diez veces mejor y más "productivo" que el

jugador de bolos Joe Jack, están dispuestos a conceder la justeza de que Stargell gane diez veces lo que este último; pero ¿cuál, preguntan, es la justificación de que alguien por el solo mérito de haber nacido Rockefeller herede mucho más dinero que uno nacido Rothbard? La respuesta del libertario es de que hay que concentrarse no en el recipiente, el hijo de Rockefeller o el hijo de Rothbard, sino concentrarse en el donador, el hombre que dona la herencia. Porque si Smith, Jones y Stargell tienen el derecho de su trabajo y de su propiedad y de intercambiar los títulos de su propiedad por la propiedad similar de otros, también tienen el derecho de entregar su propiedad a quienquiera que deseen. Y, por cierto, que la mayoría de esos regalos consisten en regalos de la propiedad de los dueños a sus hijos en síntesis, herencia. Si Willie Stargell es dueño de su trabajo y del dinero que gana de él, entonces tiene el derecho de dar ese dinero al bebé Stargell.

En la economía de libre mercado desarrollada, entonces, el campesino intercambia el trigo por dinero; el trigo es comprado por el molinero que procesa y transforma el trigo en harina; el molinero la vende al panadero que produce el pan; el panadero vende el pan al mayorista, que a su vez se lo vende al revendedor, que finalmente se lo vende al consumidor. Y en cada etapa del camino, el productor puede arrendar los servicios laborales de los trabajadores a cambio de dinero. Cómo el "dinero" entra en la ecuación es un proceso complejo; pero debe quedar claro que conceptualmente el uso del dinero es equivalente a cualquier unidad o grupo de artículos útiles que son cambiados por el trigo, la harina, etc. En lugar de dinero, los artículos cambiados podrían ser ropa, acero o cualquier cosa. En cada etapa del camino, intercambios mutuamente beneficiosos de títulos de propiedad se acuerdan y se transan.

Estamos ahora en posesión de ver cómo el libertario define el concepto de "libertad". La libertad es una condición en la cual los derechos de propiedad de una persona sobre su propio cuerpo y sus legítimas propiedades materiales no son invadidas, ni sufren agresión. Un hombre que roba la propiedad de otro está invadiendo y restringiendo la libertad de la víctima, como lo hace el hombre que golpea a otro en la cabeza. Libertad e irrestricto derecho de propiedad van mano a mano. Por otra parte, para el libertario, el "crimen" es un acto de agresión contra el derecho de propiedad del hombre, ya sea en su propia persona o en la posesión de sus objetos materiales. El crimen es una invasión por el uso de la violencia, contra la propiedad de un hombre, y, por lo tanto, contra su libertad. "Esclavitud" —lo opuesto de la libertad— es una condición en la cual el esclavo tiene poco o ningún derecho de autoposesión; su persona y lo que produce son sistemáticamente expropiados por su dueño mediante el uso de la fuerza.

El libertario es, entonces, claramente un individualista pero no un igualitario. La única "igualdad" que sostiene es la igualdad de cada hombre

sobre la propiedad de su propia persona, sobre la propiedad en los recursos no usados que "coloniza" y la propiedad que ha adquirido de los otros, bien a través de intercambio voluntario o de regalo.

Derechos de Propiedad y Derechos Humanos

A los progresistas les gusta generalmente conceder el derecho de cada individuo a su "libertad personal", a su libertad de pensar, hablar, escribir y ocuparse en "intercambios" personales tales como actividad sexual entre "adultos que están de acuerdo". En resumen, el progresista intenta respaldar el derecho del individuo a la posesión de su propio cuerpo, pero luego niega su derecho a la "propiedad", esto es, a la propiedad de objetos materiales. De aquí, la típica dicotomía progresista entre "los derechos humanos" que respalda, y los "derechos de propiedad" que rechaza. No obstante, los dos, de acuerdo al libertario, están inextricablemente entrelazados; ellos permanecen o caen juntos.

Tomen, por ejemplo, al progresista socialista que promueve la propiedad gubernamental de "todos los medios de producción", mientras respalda el derecho "humano" de libertad de palabra y de prensa ¿Cómo se va a ejercitar este derecho "humano" si a los individuos que constituyen el público se les niega su derecho a la propiedad privada? Si, por ejemplo, el gobierno es dueño de todo el papel de diario y todas las imprentas ¿Cómo puede ejercerse el derecho a una prensa libre? Si el gobierno es dueño de todo el papel de diario, entonces, necesariamente, tiene el derecho y el poder de asignar el papel de diario, y el derecho a una prensa libre se transforma en una burla si el gobierno decide no asignarle papel de diario. Y debido a que el gobierno debe asignar un poco de papel de diario de alguna manera, el derecho a una prensa libre de, digamos, minorías de subversivos antisocialistas, tendrá en verdad un corto espacio. Lo mismo es cierto para el "derecho de libre expresión" si el gobierno posee todos los salones de asambleas y, por consiguiente, asigna esos salones donde vea que son adecuados. O, por ejemplo, si el gobierno de la Rusia Soviética, siendo ateo, decide asignar escasos recursos a la producción de pan ázimo para los judíos ortodoxos, la "libertad de religión" resulta una burla; pero, de nuevo, el gobierno soviético puede siempre argumentar que los judíos ortodoxos son una minoría, y que el capital no debe orientarse hacia la producción de pan ázimo.

La imperfección básica en la separación progresista de "derechos humanos" y "derechos de propiedad" es que las personas son tratadas como abstracciones etéreas. Si un hombre tiene el derecho a la autoposesión, al control de la vida, entonces en el mundo real también debe tener el derecho de

sostener su vida luchando con y transformando los recursos; debe estar en condiciones de poseer la tierra y los recursos con los que se mantiene y debe utilizar. En resumen, para sostener su "derecho humano" —o sus derechos de propiedad en su propia persona— debe también tener el derecho de propiedad en el mundo material, en los objetos que produce. Los derechos de propiedad son derechos humanos, y son esenciales a los derechos humanos que los progresistas intentan defender. El derecho humano a una prensa libre depende del derecho humano de la propiedad privada del papel de diario.

De hecho, no hay derechos humanos separados de los derechos de propiedad. El derecho humano a la libre expresión es simplemente el derecho de propiedad de arrendar un salón de reunión a los dueños, o de tener uno propio; el derecho humano de una prensa libre es el derecho de propiedad de comprar materiales y luego imprimir panfletos o libros y venderlos a aquellos que deseen comprar. No existe un "derecho de libertad de expresión" especial o de prensa libre, más allá de los derechos de propiedad que podamos enumerar, en un caso dado. Y, aún más, descubrir e identificar los derechos de propiedad implicados resolverá cualquier conflicto real de derechos que pueda aflorar.

Considérese el caso clásico donde los progresistas generalmente conceden que en el "derecho de libre expresión de una persona" debe limitarse en nombre del "interés público": la sentencia del juez Holmes de que nadie tiene el derecho de gritar erróneamente "fuego" en un teatro lleno. Holmes y sus seguidores han utilizado esta ilustración, una y otra vez, para probar la supuesta necesidad de que todos los derechos son relativos y tentativos, más que precisos y absolutos.

Pero el problema aquí, no es que los derechos no puedan estirarse tanto, sino que todo el problema sea discutido en términos de un vago y algodónado "derecho de expresión", más que en términos de los derechos de propiedad privada.

Supongamos que analizamos el problema bajo el aspecto de la propiedad privada. El tipo que produce un disturbio por gritar falsamente "fuego" en un teatro lleno, es necesariamente, bien el dueño del teatro (o el agente del dueño) o un espectador. Si es el dueño, entonces ha cometido un fraude con sus clientes. Ha tomado el dinero a cambio de proyectar una película u obra de teatro, y ahora, en su lugar, interrumpe el show gritando falsamente "fuego", y obstaculiza la representación. Ha dejado de cumplir entonces su obligación contractual, y por eso ha robado la propiedad —el dinero— de sus clientes y ha violado sus derechos de propiedad.

Supongamos, de otro lado, que el que grita es un asistente y no el dueño. En este caso, viola el derecho de propiedad del dueño tanto como el de los otros asistentes de su pago en el espectáculo. Como asistente, se ha ganado

acceso a la propiedad en ciertos términos, incluida la obligación de no violar la propiedad del dueño, o de no interrumpir el espectáculo que el dueño está mostrando. Su acto, por lo tanto, viola los derechos de propiedad del dueño del teatro y de todos los otros clientes.

No hay necesidad, por lo tanto, de que se restrinjan los derechos individuales en el caso del falsario que grita "fuego". Los derechos del individuo siguen siendo absolutos; pero son derechos de propiedad. El tipo que maliciosamente gritó "fuego" en un teatro lleno es en verdad un criminal, pero no porque su así llamado "derecho de libre expresión" deba ser pragmáticamente restringido en beneficio del "bien común"; es un criminal porque ha, clara y obviamente, violado los derechos de propiedad de otra persona.

CONFERENCIA

LAS VIRTUDES DE LA EMPRESA Reflexiones sobre la Comunidad y la Persona*

Michael Novak**

El mundo actual, ha llevado a algunos pensadores a postular que el futuro político de algunos países —en Europa Oriental específicamente— depende de la renovación de la tradición whig. Los whigs se definen a sí mismos como el Partido de la Libertad Ordenada: "La tradición ha de recuperar su legitimidad perdida. La elección, o la libre voluntad dirigida por la reflexión y protegida por la virtud, se torna en base fundamental para el restablecimiento de la autoridad legítimamente constitucional del Estado, y para la libertad irrestricta del mercado". Dicho de otro modo, los whigs apuntaban la democracia a través de una creciente economía capitalista, promoviendo de este modo la eliminación de la pobreza. Sustentan lo anterior la prioridad de la persona libre inherente a la constitución de la sociedad libre y la inherencia de esta última en la primera, y la primacía de la moral sobre la política y la economía. Quizás llame a algunos la atención el hecho de que para Novak, Juan Pablo II constituya el pontífice que más merece el nombre de Whig Católico, dado que la libertad, solidaridad y creatividad, constituyen la base de su pensamiento social, y fuente inagotable en sus discursos.

*Este ensayo constituye una versión revisada por el autor de sus conferencias en la Pontificia Universidad Católica de Chile con ocasión de la celebración del Centenario de dicha Casa de Estudios.

**Michael Novak es teólogo, ensayista y académico. Es Director de Estudios Políticos y Sociales del American Enterprise Institute. Novak ha escrito más de 20 obras sobre filosofía, política, economía, teología y cultura. Se destaca *El Espíritu del Capitalismo Democrático* (1982); su último libro es *Free Persons and the Common Good* (Lanham: Madison Books, 1989). *Estudios Públicos* ha publicado numerosos ensayos del profesor Novak. El último de ellos "Estructuras de Virtud, Estructuras de Pecado", apareció en *Estudios Públicos*, 31 (Invierno, 1988), pp. 231-246.

El autor se refiere en el texto a pensadores como Lord Acton, Smith, Jefferson, Tocqueville y otros, resumiendo en tres conferencias la fuerza de la Tradición Católica Whig.

I. Renovación de la Tradición Católica Whig

1. El Retorno a la "Libertad Ordenada"

Chile no es el único país en el mundo que en 1989 reconstituye su filosofía del orden social. En cada rincón de la tierra, los ciudadanos pueden escuchar cómo caen al suelo las ramas muertas de las ideas políticas. En todas partes los sistemas sufren transformaciones. En estos tiempos, la verdad del pensamiento de Pascal penetra los corazones: "La primera obligación moral es la de pensar claro".

Esto es especialmente cierto en la reconstitución del orden social. En una tarea tal, los errores sobre la persona, la comunidad o las causas de la riqueza pueden tener consecuencias fatales por un período de cien años. Pensar socialmente, en estos días, es no sólo pensar para la presente generación.

A través de las siguientes tres conferencias, quiero resumir la meritoria y comprobada fuerza de la "Tradición Católica Whig". La vivaz dinámica de ésta consiste en ver verdaderamente la realidad. Su virtud más altamente apreciada es la sabiduría práctica. Sus cuatro conceptos básicos son: "libertad ordenada", la persona, la comunidad y la creatividad. Su antigüedad llega hasta el *Libro del Génesis*, a Aristóteles y a Santo Tomás de Aquino. Sus más originales éxitos institucionales han surgido en el Nuevo Mundo.

Al volver a la Tradición Católica Whig en este tiempo, nosotros en las Américas no estamos solos. En el *Spectator* de Londres (diciembre 10, 1988), un líder del movimiento opositor en Hungría, G.M. Tamas, declara que el futuro político de Europa Oriental depende de la renovación de la tradición Whig. Tamas reconoce que los tradicionalistas de Europa del Este hace ya largo tiempo que han traicionado la verdad y la libertad. Se amarraron a una tradición, porque era tradición, no porque era verdad. La tradición perdió su legitimidad. Al rechazar el comunismo, Europa del Este debe volver a una tradición de libertad, pero no simplemente a cualquier tradición de libertad. Por eso Tamas escribe:

"El estilo occidental del nuevo conservantismo Whig se está formando ahora en Polonia y Hungría. Tiene que ser Whig... debemos rechazar algunas

de nuestras propias tradiciones que la contradicen, pero pareceremos ser y seremos de una cierta manera, liberales".¹

Tamas es bastante claro acerca de lo que él entiende por esto:

"Los Neo-Conservadores, Nuevos Viejos Whigs, o como quiera que se les llame... tratan de restablecer la autoridad del Estado legítimamente constitucional y la libertad irrestricta del mercado, ambos basados en la elección, esto es, en la libre voluntad y en las consiguientes responsabilidades ligadas a la elección".²

Solamente una forma de "libertad ordenada" bastará. La tarea no es fácil. Tamas previene que:

"Debemos navegar mares no explorados. Nadie ha visto aún una sociedad postcomunista. Seremos la primera generación en verla (tal vez como Moisés, sólo desde lejos) y tendremos que pedir prestada la legitimidad del canon Occidental".³ En suma, los europeos del Este, como también muchos otros, están claramente volviendo a la tradición Whig de la libertad ordenada.

2. ¿En qué Consiste la Tradición Católica Whig?

Respecto a los derechos, escribió alguna vez Thomas Jefferson que en Norteamérica, "no había sino una opinión a este lado del mar. Todos los Whigs Americanos pensaban igual sobre estas materias".⁴ Por Whigs entendía "El Partido de la Libertad"; creyentes en el gobierno republicano o gobierno del pueblo, y aquellos intentos por crear de acuerdo con la naturaleza y la naturaleza de Dios, un "sistema de libertad natural". También deseó destacar una corriente de pensamiento católico de inspiración similar. La llamó "la Tradición Católica Whig". Hasta donde yo conozco, nadie ha llamado antes a la *philosophia perennis* por este exacto nombre (aunque Walter Lippman llega cerca en *The Public Philosophy*). Pero la existencia de la tradición basta. Es también claro que la tradición Whig —y en especial la Tradición Católica Whig— ha empezado a gozar de un renacimiento intelec-

¹ G.M. Tamas, "High and Dry, East and West", *The Spectator*, diciembre 10, 1988, p. 17.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Thomas Jefferson a Henry Lee, mayo 8, 1825, en: Adrienne Koch y William Peden, eds., *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Modern Library, 1944), p. 719.

tual. Se ha transformado en la alternativa tanto para el tradicionalismo como para el progresismo; tanto para la izquierda como para la derecha.

Es característica de la tradición Whig el enseñar por medio de ejemplos, por la experiencia más que solamente por teorías. En este espíritu, quiero señalar a Juan Pablo II como el pontífice que más merece el nombre de "Whig Católico". Entre los principales principios de su pensamiento social están: la creatividad, la libertad, la solidaridad, etc., y el realismo antiutópico. Ha llamado a la libertad religiosa, el primero y más fundamental derecho humano. Sus muchos discursos sobre libertad religiosa lo muestran un apasionado defensor de la libertad de conciencia, como Thomas Jefferson. Define su concepto favorito "solidaridad" en términos de libertad de conciencia.⁵ Ha emitido a través del Cardenal Ratzinger dos largas cartas acerca de la liberación Cristiana y libertad Cristiana. En *Sollicitudo Rei Socialis* ha unido el derecho a la libertad religiosa con el derecho a la empresa económica personal. Y este derecho, dice, fluye directamente de la subjetividad creativa de la persona hecha a imagen del Creador. El Papa Juan Pablo II solicita a los hombres hoy día, contribuir a nuevos capítulos en la historia de la libertad. En Chile y en cualquier parte ha dicho que las instituciones democráticas y los hábitos democráticos son la sola garantía mundial de los derechos humanos.⁶

Pero aún antes del Papa Juan Pablo II, la tradición Católica Whig tenía una larga tradición. Tal como lo hace notar Friedrich von Hayek en su famoso postfacio a *The Constitution of Liberty*, Lord Acton no era completamente paradójico cuando llamó a Santo Tomás de Aquino "el primer Whig".⁷ Por medio de esta designación, Lord Acton intentaba enfatizar la importancia de Santo Tomás de Aquino en la historia de la libertad. Entre otros que podrían contarse como figuras modelos en esta larga historia, están Robert Bellarmine, Richard Hooker, los Jesuitas de Salamanca, Alexis de Tocqueville y Lord Acton. Y entre los nuevos exponentes a Don Luigi Sturzo, Jacques Maritain, Yves R. Simón, John Courtney Murray, S.J., y otros.

Todos estos pensadores manifestaron las características propias de los liberales. Tenían una visión social. Se manifestaban preocupados con la forma que todas las sociedades asumirían, para hacer justicia a la personalidad moral de los hombres. Tenían un agudo sentido de las contingencias, ironías y tragedias de la historia humana. Veían probabilidades (pero no certezas) en el

⁵Ver *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*, 33.

⁶Ver los discursos del Papa en Chile, publicados por *Estudios Públicos*, 26 (Otoño 1987), p. 231.

⁷Friedrich von Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: Henry Regnery, 1960), p. 457, n. 4.

progreso social humano. Respetaban la durabilidad de los hábitos existentes, costumbres, leyes y tradiciones; pero este respeto no los prevenía de pensar en más nuevos y mejores logros. Los Católicos Whigs tenían habitualmente ideas claras acerca de la dignidad de las personas y las honduras inviolables de la conciencia humana. Pero también enfatizaban la primacía de la comunidad; y entendían por comunidad no una mera red colectiva, no una red de parentesco, no una totalidad étnica o tribal o nacional, y por supuesto, no una colmena o un rebaño. Pensaban en una comunidad de personas libres.

Cuando los Whigs se definen a sí mismos como "El Partido de la Libertad", más aún, definen la libertad de una manera especial. No quieren decir libertinaje o cualquier otra forma desordenada de libertad, tal como una supuesta "libertad para hacer lo que a uno se le dé la gana". Para ellos, una libertad no dirigida por la reflexión y la elección es esclavitud. Para ellos, la libertad debe lograrse a través de aquel autodomínio que alimenta la reflexión y la elección. Tal autodomínio se obtiene ganando lentamente un dominio sobre los apetitos, la pasión, la ignorancia y el capricho. Para ellos, el agente que permite y protege la libertad es la virtud —indudablemente, un total estremecimiento de libertades, una en contra de cada uno de los vicios que comúnmente deprivan al hombre de su libertad. En cada edad, existen muchas maneras por las cuales personas sufren de una desordenada pérdida de la libertad. En nuestros días, la drogadicción y el alcoholismo, e incluso "la locura temporal", se ven como grandes despojadores de la libertad de las personas normales. Pero igualmente lo hacen la pasión, la ignorancia y el capricho. A nuestros padres, les era suficiente cantar el viejo himno americano:

*Confirm thy soul in self-control
Thy liberty in law*

Una vez más, la Estatua de la Libertad en la bahía de Nueva York se sostiene como un símbolo de la concepción Whig de la libertad. Es una mujer, no un guerrero, la Dama Filosofía, Sabiduría. En una mano sujeta la antorcha de la reflexión, dispersando la oscuridad de la ignorancia, la pasión y el capricho. En la otra mano, sostiene el libro o las tablas de la ley. Sobria y dignificadora es el modelo Whig de la libertad: la mujer virtuosa, el hombre virtuoso. En 1987 en Miami, el Papa Juan Pablo II se refirió a esta concepción, común a América y a los Liberales, como "libertad ordenada".⁸ Muy correcto. Sus fuentes están en el Génesis, Aristóteles y Cicerón: en Jerusalem, Atenas y Roma.

⁸*Origins* 24, septiembre 1987.

También es característico de los Católicos Whigs, el rechazar las utopías abstractas, el racionalismo, y lo que Pascal llama "pensamiento geométrico". En su lugar enfatizan el rol fundamental del intelecto práctico, que Aristóteles llamaba "sabiduría práctica" y los medievales eran proclives a llamar "prudencia". Estos son conceptos estrechamente relacionados con la elección de la Providencia como un nombre favorito de Dios, descrito extensamente por Santo Tomás de Aquino en el Tercer Libro de la *Summa Contra Gentiles*. Para los Whigs significa una gran diferencia que Dios sea concebido como preocupado de cosas singulares, contingentes, y agentes individuales libres, más que como un Dios Geómetra, interesado solamente en necesidades, órdenes generales, lógica, y leyes incommovibles.

3. La Alternativa Whig

Como incluso sugiere este breve resumen, los Whigs Católicos comparten con todos los otros progresistas una cierta esperanza en la capacidad de los seres humanos para aproximarse cada vez más a "la construcción en la historia del reino de Dios". Ellos comparten con los tradicionalistas un agudo sentido de los límites y sentido del pecado. Creen que por medio de la gracia de Dios y las promesas, a través de un ejercicio más extenso de la caridad e intelecto práctico, los seres humanos pueden progresar en forma continuada para alcanzar sociedades más justas; pero igualmente que a través del pecado tal progreso es reversible, y puede aun descender hasta las puertas del infierno, como ha sucedido en nuestro siglo.

De una manera equilibrada, los Whigs valoran profundamente todo lo que la raza humana ha aprendido y encarnado, a menudo de una manera tácita, en los hábitos existentes, instituciones, y tradiciones. No piensan que sus abuelos fueran menos sabios que ellos. Ponen un gran esfuerzo en aprender del pasado, tratando de colocar en palabras su frecuentemente tácita sabiduría. Creen de sí mismos que son parte de una tradición viva y por eso se orientan tanto hacia el futuro como son respetuosos del pasado. Se preocupan de la ideología, a la cual miran como una forma de racionalismo no cultivada por la experiencia.⁹ No les temen a los sueños, y sin embargo tienen una especial consideración por las cosas ensayadas, probadas y verdaderas. Creen que es una tontería no aprender de la dura experiencia del pasado, y estúpido también el ignorar las nuevas necesidades de la peregrinación humana apenas discernible en el futuro cercano.

⁹Ver mi "Narrative and Ideology", *This World*, otoño 1988: 66-80.

Al respecto, la clásica visión de los Whigs se enraiza en el "cauteloso optimismo" que surge de la reflexión en la experiencia humana a la luz del "pecado original". Su cautela les parece a los utópicos muy pesimista. Su optimismo les parece a los visionarios muy tradicionalista. Sin embargo, la visión liberal representa bastante bien la sabiduría del Judaísmo, de la Cristiandad, y lo mejor entre los Griegos y los Romanos, respecto de la naturaleza humana y al pecado. Los Whigs sostienen que todos los seres humanos algunas veces pecan. Por lo tanto, concluyen, a ningún hombre se le debe confiar todo el poder. Sostienen simultáneamente que la mayor parte de la gente, la mayoría de las veces (no siempre) actúan con generosidad, decencia, pasión y creatividad. La primera de estas creencias hace necesario controles y contrapesos. La segunda, vuelve posible un progreso humano realista.

Ya sea o no que esta breve evocación de una tradición Católica Whig viva, sea completamente aceptable, define con cierta precisión el horizonte intelectual dentro del cual quisiera moverme en las dos próximas conferencias.

4. La República Comercial

Uno de los grandes logros de la tradición Whig fue su experimento del nuevo mundo, el *Novus Ordo Seclorum* ("El Nuevo Orden de los Siglos"). Sus progenitores Americanos los llamaron la "República Comercial"¹⁰ Como lo muestra este nombre, los Whigs fueron los primeros filósofos de la historia en captar la importancia de basar "el gobierno del pueblo", sobre el fundamento del comercio. Puesto de otra manera, ellos apuntalaban la democracia con una creciente economía capitalista.

Antes que los modernos Whigs, la mayor parte de los filósofos en la historia mostraban poco respeto por el comercio. Tal vez esto tenía alguna justificación. En las economías sin crecimiento, premodernas, las economías eran un juego de suma cero. Los comerciantes intermediarios luchaban por obtener ventajas en los dos extremos, con sus proveedores y sus compradores, los cuales a su vez también luchaban. Las actividades comerciales bajo estas condiciones son a menudo sucias, aburridas y bruscas. Solamente cuando el comercio llegó a ser libre, cuando la invención atrajo la demanda, fue cuando

¹⁰Ver Walter Berns, *Taking The Constitution Seriously* (New York: Simón and Schuster, 1987), "The Comercial Republic", pp. 173-176; y Ralph Lerner, *The Thinking Revolutionary* (Ithaca: Cornell University Press, 1987), Capítulo 6, "Commerce and Character".

la balanza del poder en las actividades comerciales, pasó al cliente. En ese punto, las maneras en el comercio cambiaron en forma decisiva. Cuando los vendedores poseían productos básicos que los clientes necesitaban, los vendedores podían sentirse seguros. Cuando empezaron a vender nuevas mercancías y servicios antes nunca vistos, los clientes necesitaban ser persuadidos, y los vendedores ser más civilizados. Los vendedores tuvieron que aprender nuevos tonos de voz, y los "tonos de venta" llegaron a ser un sinónimo de la súplica: "Por favor, compre".

Hacia 1776, la reputación de los comerciantes no era más alta que cuando Cristo echó fuera del templo a los cambistas. Adam Smith, en un libro de mil páginas, tuvo escasamente alguna buena palabra para los hombres que practicaban el comercio. "Las personas del mismo rubro a menudo se juntan, incluso para reírse y divertirse" dice, "pero la conversación termina en una conspiración contra el público, o en alguna maquinación para elevar los precios".¹¹ Pero Smith aunque no admiraba mucho a los individuos en el comercio, había aprendido de sus estudios a tener un enorme respeto por las instituciones del comercio. Encontraba que la empresa es la causa de la riqueza de las naciones y que, mejor que los mercados dirigidos por el Estado, los mercados libres servían al bien común. La competencia es el propio bien de la naturaleza para las heridas que el pecado original instala en cada ego; a través de ella, se crea la ambición para contrarrestar la ambición. El poder político sobre la economía produce los mercados cerrados, sirve a las élites, preserva los privilegios, congela la iniciativa, promueve el estancamiento y la decadencia. Las economías libres hacen avanzar la prosperidad común y elevan al pobre mejor que las estatales.

Smith fue un adelantado en ver los beneficios que el comercio podría traer al desarrollo del mundo, a la interdependencia humana, y a la concordia internacional. Previo un mundo unido por el comercio, como no lo podría unir ni la religión ni el poder militar o el imperio político. Un conjunto confiable de leyes internacionales es de un profundo interés para el comercio, ya que puede proteger los contratos comerciales sobre las fronteras de las naciones. Ya que depende de acuerdos voluntarios por largos períodos, el comercio les enseña a sus participantes a "ser más considerados con los otros" (si no completamente altruistas, por lo menos a mostrar por los otros la debida y recíproca preocupación). Por eso, los hilos del comercio unen a la raza humana, la unen en su tejido y la transforman en una túnica de muchos colores.

¹¹Ver Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. R.H. Campbell and A.S. Skinner (Indianapolis: Liberty Press, 1976), p. 145.

Thomas Jefferson pensaba que el libro de Adam Smith, *La Riqueza de las Naciones*, era el mejor libro existente, sobre economía política.¹² Hacia 1787, muchos de los constructores de la Constitución de los Estados Unidos, que se reunieron en Filadelfia, habían leído a Adam Smith. Y con esta ayuda lograron diseñar una "república comercial", no la primera en el mundo (Venecia, Amsterdam y las otras la habían precedido en cierta manera), pero ciertamente la primera en limitar en forma tan severa los poderes del gobierno sobre la economía. Les dieron poder a las instituciones económicas para actuar en forma completamente equivalente a las instituciones políticas, no bajo ellas, sino junto a ellas y libres.

Smith había escrito sobre "política económica". Por primera vez, la "política" y "economía" llegaron a ser independientes y, sin embargo, interdependientes, y pueden describirse como ángulos opuestos en la base de una poderosa pirámide, cada una igualmente necesaria para el levantamiento de sus puntas. De aquí, que los constructores americanos creían que una política democrática depende de una economía libre, dinámica, creciente, y de una república completamente libre sobre las dos.

Solamente una economía libre asegura a los ciudadanos una independencia financiera libre del control estatal. Sólo una economía creciente derrota la envidia, esa perenne destructora de la paz civil e inconsciente demoleadora de los primeros experimentos republicanos. Sólo una economía dinámica produce la abundancia que ampliamente recompensa al trabajador y causa que ame a la república que hace su labor fructífera. Sólo en una república pacífica con una economía próspera, puede convencerse fácilmente a los ciudadanos que para contribuir a la salud de su sistema social, es necesario servir a su propio interés. Los primeros americanos (como muchos inmigrantes hoy día) han experimentado personalmente la frustración de su trabajo en otros sistemas, y fácilmente reconocen lo beneficioso que fue para él un sistema justo y caritativo, en el cual igual labor conducía a recompensas mucho mayores. Un sistema tal no les parece un enemigo. Por el contrario, cada día bendicen y agradecen a Dios por él, tal como lo testificó Crevecoeur en su visita a América:

El americano debe por lo tanto amar su país mucho más que aquel donde él o sus antepasados nacieron. Aquí la recompensa a su industria sigue con iguales pasos el progreso de su

¹²Thomas Jefferson a Thomas Mann Randolph, mayo 30, 1790, en: Adrienne Koch y William Peden, eds., *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Modern Library, 1944), pp. 496-497.

trabajo; su trabajo se funda en las bases de la naturaleza, el interés propio; ¿puede desear una atracción mayor? Esposas e hijos que antes en vano le pedían un pedazo de pan, ahora gozosos y gordos, alegremente ayudan a su padre a despejar aquellos campos donde los exuberantes granos van a surgir para alimentar y vestir a todos; sin que nadie reclame parte alguna, ya sea un príncipe despótico, un rico abad, o un poderoso señor.¹³

Querer dicho sistema, era, en un cierto sentido, quererse a sí mismos. Ayudar a crecer a ese sistema, sacrificarse por él, era de su más profundo interés. En tales casos, el interés civil y el interés propio coinciden, como Alexis de Tocqueville lo describe en *Democracia en América*.¹⁴

El Estado limitado al promover el autogobierno también libera la economía libre, de manera que el autogobierno pueda incluir el poder dinámico de la iniciativa personal, a través de la independencia económica del Estado. La idea Whig suponía la libertad ordenada, tanto en política como en economía. Su propósito era inspirar la creatividad en ambas, y así expandir el espacio de todas las otras libertades, tanto cívicas como morales. La originalidad distintiva de los nuevos Whigs reside en distinguir claramente el rol liberador del humilde comercio, tan desdeñado por los primeros filósofos, y no sólo el de las nobles esferas de la política, la vida civil, y las materias del espíritu humano. Los escritores clásicos, creían ellos, se habían vuelto muy luego hacia estas nobles esferas, desdeñando demasiado tales materias como las "meramente útiles". Sobre las piedras que los primeros habían rechazado, construyeron ellos.

5. Resumen

Hoy día por todo este pequeño planeta, la gente está volviendo otra vez a la tradición Whig, para aprender cómo construir para sí mismos,

¹³J. Héctor St. John Crevecoeur, *Letters from an American Farmer* (New York: Fox, Duffield & Co., 1904; reimpresso de 1782 ed.), p. 55.

¹⁴"The Americans", escribe Alexis de Tocqueville, "disfrutaban explicando casi todos los actos de su vida en el principio bien entendido del autointerés. Les da placer el señalar cómo un encendido autoamor los lleva continuamente a ayudarse mutuamente y los dispone libremente para dar parte de su tiempo y riqueza para el bien del Estado". *Democracy in America*, trad. George Lawrence, editado por J.P. Mayer (Garden City, New York: Doubleday & Company Inc.), p. 526.

sistemas bajo los cuales los ciudadanos consientan vivir libremente. Se constituyen nuevas naciones, o nuevos órdenes dentro de viejas naciones. Los ojos de muchos se fijan en cosas mucho más amplias que en lo propio; a saber sobre el diseño o constitución de nuevos sistemas sociales. Deseando proteger las libertades personales, los pensamientos y acciones de la gente, van más allá del mero individualismo. Tratan de conseguir arreglos prácticos, dentro del total de las sociedades que lograrán un más alto nivel de bien común que lo obtenible bajo formas anteriores. Piensan que una verdadera comunidad requiere un respeto sin precedente a las personas. Siguiendo esta línea de pensamiento, la tradición Whig ha introducido gradualmente en la historia un nuevo concepto de la persona y una nueva concepción de la comunidad. Estos son los fundamentos filosóficos de la república democrática moderna. Estas son las fuentes del ideal moderno de libertad ordenada.

En el lento despliegue de la experiencia humana, la tradición Whig distingue y celebra tres liberaciones. (De estas tres liberaciones, la tradición Whig deriva su otro nombre, la tradición *liberal Whig*). Los liberales Whigs, por preocuparse de la experiencia más que de las ideas abstractas, y a través de su énfasis en la comunidad tanto como en lo individual, son diferentes a los liberales utilitarios como Jeremías Bentham o John Stuart Mill. Los Whigs promueven la liberación de la tortura y la tiranía, a través de la libertad política. Promueven la liberación de la pobreza, a través de la libertad económica, y promueven la liberación de la supresión de la conciencia, de la información y las ideas, a través de un estado severamente limitado.

El programa social de los Whigs tiene, por esto, tres lados como la naturaleza de los seres humanos. Todo hombre y toda mujer es un agente político, un agente económico y un buscador de la verdad, justicia y clemencia. En las tres dimensiones, los Whigs son el partido de la Libertad. Más precisamente, de la Libertad Ordenada.

En el siguiente capítulo pretendo subrayar la prioridad de la comunidad inherente a la constitución de la persona libre, y la prioridad de la persona libre inherente a la constitución de la sociedad libre. Esta codefinición mutua de persona y comunidad es un concepto fundacional, sin el cual la república democrática se vuelve fácilmente desequilibrada.

En mi tercera conferencia pretendo subrayar dos puntos relacionados. El primero es la visión Whig respecto de la primacía de la moral sobre la política y la economía. Primero viene la moral (incluyendo ideas y hábitos, y también instituciones que encarnan ideas y fortalecen hábitos correctos), y sólo de esa base dinámica surge una política y una economía vital. La segunda es la visión Whig del rol central de la creatividad económica —específicamente la virtud de la empresa— para hacer funcionar una república democrática. Esta primacía de la moral debe mantenerse si la sociedad, una vez

formada, va a servir verdaderamente a la libertad, esto es, el activismo moral de la persona. Para aquellos hechos a imagen de su creador, la creatividad es el principio dinámico de la moral, expresión global del amor, incluso del que Dante llamaba "el Amor que mueve el sol y todas las estrellas".

U. Prioridad de la Comunidad Prioridad de la Persona

Uno de los principios fundamentales de la tradición Católica Whig es la libertad ordenada. La otra es la co-definición de la comunidad y la persona. Una auténtica comunidad respeta a las personas libres; una comunidad falsa o inadecuada, no lo hace. Correlativamente, una persona totalmente desarrollada es capaz de conocer y de amar; pero éstas son exactamente las dos capacidades humanas inherentemente comunitarias. Noten otra vez la co-definición. Ser una persona libre es conocer y amar a otros en la comunidad, y una comunidad es verdadera cuando, en las circunstancias de la vida diaria, sus instituciones y prácticas capacitan a las personas a multiplicar la frecuencia de sus actos de amar y conocer. La comunidad falsa reprime las capacidades de reflexión y de elección. La verdadera comunidad las amplía. Estas son las lecciones que guiaron el nuevo experimento humano en las Américas, en la ciudad adecuadamente llamada por el amor a los hermanos, Philadelphia.

1. La Comunidad: Experiencia Fundamental de las Américas

La experiencia fundamental de nuestros dos continentes en este hemisferio, los dos continentes de las Américas, ha sido la lucha por construir nuevas comunidades. Cuando los primeros colonizadores partieron de Leyden, Holanda, para lanzarse a través del gran Atlántico en busca de lo que llamarían Nueva Inglaterra, sabían lo que no iban a encontrar esperándolos. No iban a encontrar posadas tibias con alegres llamas en chimeneas ya construidas. No iban a encontrar campos con granos maduros, ya protegidos con cercos perfectamente hechos. Por el contrario, estaban persiguiendo una misión en la selva. La tarea de construir ciudades y casas aparecía delante de ellos como una tarea formidable. Casi todas las cosas que poseerían, tendrían que construirlas ellos mismos. El clima y el entorno podrían ser más hostiles que lo que eran capaces de soportar. Ningún hombre solo podría sobrevivir. El futuro dependería de su habilidad para construir comunidades, y de hacerlas de tal manera, como si fueran a echar raíces y, eventualmente, prosperar.

Aunque estaban, sin duda, muy conscientes de construir un nuevo mundo, y ya empezaban a imaginar un nuevo orden, nuestros ancestros no eran de ninguna manera independientes a la tradición. Trajeron libros, ideas, artefactos, herramientas y bienes que en un comienzo no podían esperar que sólo les sirviera a ellos. Aún en la cubierta, sus cabezas se volvían hacia la inmensa tarea de construir ciudades, iglesias, edificios cívicos, mercados, y aún facilidades para carpinteros, metaleros, ladrilleros, forjadores, sopladores de vidrios, y para todos los otros oficios e industrias indispensables al nivel de vida moderadamente alto al cual estaban acostumbrados.

Nuestros ancestros también trajeron una compleja herencia de ideas. Algunos historiadores de la experiencia americana, enfatizan la ruptura radical entre la antigua tradición clásica de las artes "liberales" y la moderna tradición liberal. La primera surge de Platón y Aristóteles, la segunda de Hobbes. La primera se enraiza en la ley natural, la segunda, en los derechos naturales. La primera sostiene que los humanos son por naturaleza animales sociales; la segunda sostiene que en "el estado de la naturaleza" el hombre es para el hombre como el lobo es para el lobo. Por su rudeza, tal vez la segunda inyecta el necesario realismo y un ardiente deseo de controles y equilibrios, como para hacer más susceptible de éxito el nuevo experimento. El primero funda quizás mejor la esperanza de éxito y de un genuino progreso humano, más propia a la constitución social del corazón y la mente de los hombres.

2. Lo Viejo y lo Nuevo

Sin embargo, el conflicto entre estas dos visiones —la de los antiguos y la de los modernos— no debe exagerarse. La luz formal bajo la cual los antiguos miran la naturaleza era diferente a la luz formal bajo la cual, por ejemplo, Hobbes miraba al "estado de naturaleza". Los antiguos observaban la forma ideal de la naturaleza humana, su capacidad de conocer y amar. Estas capacidades son inherentemente sociales. Por lo tanto, para los antiguos, los humanos son (perfectos en sus capacidades, aunque no siempre en su constante práctica habitual) animales sociales. No todos los antiguos, sin embargo, eran idealistas. No han existido muchos realistas más agudos que Aristóteles, quien decía que en política debemos estar satisfechos de ver "algún vestigio de virtud".¹⁵

¹⁵Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, en *The Basic Works of Aristotle*, editada con una introducción por Richard McKeon (New York: Random House, 1941), libro X, capítulo 9 (1179b19).

Y este era, precisamente, el punto de partida de Hobbes. El notaba que separados de la civilización, los humanos mostraban apenas un vestigio de virtud. En el estado pre-civilizado, la "naturaleza" muestra la bárbara "guerra de todos contra todos". La luz formal a través de la cual Hobbes analiza la experiencia no es histórica. No pretende que alguna vez hubo un jardín de Satanás ("el estado de naturaleza"), cuya experiencia enseñó a los hombres, en una fecha específica el valor de la civilización. Más bien su luz formal era conceptual, y consistía en acentuar las capacidades antisociales de aquellos seres humanos que carecen de toda virtud civilizada. Aristóteles observaba que los humanos a menudo estaban por debajo de su verdadera perfección, y de que en su vida diaria mostraban solamente un vestigio de virtud. Hobbes llamaba a algo parecido a esto, pero aún peor, "el estado de naturaleza"; es decir, la condición en la cual el hombre actúa con todavía menos que un vestigio de virtud, poniendo en evidencia un comportamiento que es puramente antisocial. Hobbes creía que este estado no siempre se encontraba lejos de nosotros, y sin duda en nuestro siglo hemos visto sus desnudos dientes ante nosotros muchas veces.

Es mucho más difícil todavía que Hobbes piense que los humanos son totalmente perversos en todos los aspectos. La perversidad humana se hallaba tal vez más terriblemente cerca de lo que imaginaba, tal como los campos de concentración, las cámaras de tortura y los hornos de gas del siglo veinte se han presentado a nuestra vista. Pero existe también un amplio y compartido rechazo humano contra esas perversidades. No es antinatural para los hombres el conmoverse con la tortura, el dolor y la muerte de otros que viven muy lejos. Como consecuencia, la revolución de los derechos humanos está lentamente afectando a casi toda la humanidad.¹⁶ En todo caso, los mismos eruditos que insisten acerca de la aguda división entre el mundo de Aristóteles y el mundo de Hobbes aprecian enormemente "los preferibles ángeles de nuestra naturaleza", representados por los elevados estándares de realización en los derechos humanos.

3. La Contribución de la Tradición Católica Whig

Es precisamente aquí que la tradición Católica Whig tiene un rol filosófico crucial que jugar, uniendo lo mejor de la tradición antigua con lo

¹⁶Véase mi "Estructuras de Virtud, Estructuras de Pecado", en *Estudios Públicos*, 31 (Invierno 1988), pp. 231-246; la versión en inglés apareció en *América*, enero 28, 1989, pp. 54-60.

mejor de la moderna. De una manera general —para situar mi tesis claramente— la tradición "liberal" moderna supera a la antigua, en el idear una protección institucional para los derechos humanos. En contraste, la supera la Gran Tradición de la *philosophia perennis* en arrojar una luz más aguda sobre aquellas concepciones filosóficas básicas que sustentan las instituciones liberales. Puestas de otra manera, las filosofías de Hobbes, Locke y otros entre los modernos, son menos que adecuadas como filosofías. No obstante la filosofía de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y algunas otras son menos que adecuadas respecto de las instituciones prácticas que podrían encarnar sus concepciones en estructuras sociales. La tarea presente de la tradición Católica Whig es la de formar una nueva síntesis de concepciones filosóficas e instituciones prácticas, que proporcionen justicia junto con los "derechos privados" y la "felicidad pública". Estas síntesis debe unir la máxima actualización, tanto de la persona humana como de la comunidad humana.

4. El Concepto de "Persona"

Es obvio que aquí el concepto clave es la "persona" y la "comunidad". En este aspecto la tradición intelectual católica, en particular, está en condiciones de ofrecer una luz especial. Tal como ha señalado el historiador filósofo W. Windelband, el concepto de "persona" es más rico que el concepto de "individuo", y surgió históricamente de los esfuerzos de los teólogos católicos para hacer justicia a la declaración teológica de que Jesucristo es humano en naturaleza, pero divino en persona.¹⁷ Más allá de su individualidad humana, los teólogos tuvieron que enredarse con el concepto de su persona. Por eso, pensaron larga y seriamente acerca de la diferencia entre los dos conceptos, el de individuo y el de persona. Es el último el que cimienta adecuadamente la dignidad y los derechos de todo hombre y mujer.

La persona, precisamente *como* persona, es una fuente fundacional de discernimiento y amor; autónoma, autárquica, un todo hipostático, inviolable, inalienable, fin, y no sólo medio. La persona humana está llamada a unirse directamente con el único en cuya imagen cada persona ha sido creada. Por lo tanto, la persona nunca puede ser tratada, ni aun por la comunidad, como medio más que como fin. El propósito mismo de una verdadera comunidad es el de alimentar en su interior el total desarrollo de todas y cada

¹⁷Véase Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, Vol. 1 (New York: 1958), p. 257; compare también Franz Mueller, "Person and Society According to St. Thomas Aquinas", *Aquin Papers* (St. Paul, Minnesota: College of St. Thomas, n. d.), N° 17. Prefacio.

una de las personas que están entre sus miembros. Y contrariamente, reside en la naturaleza de la persona —fuente que da origen al conocimiento y al amor— el estar en comunión con otros que comparten su conocimiento y su amor. Conocimiento y amor son actos inherentes de comunión.

Así, la visión clásica, llevada en Aquino a una plenitud, que estaba menos desarrollada en Aristóteles, sostiene simultáneamente que, en un sentido, el fin inherente de la persona es la comunión y, en un sentido recíproco, que el fin inherente de una verdadera comunidad, es el total respeto por la persona de cada uno de sus miembros. Una comunidad humana, por lo tanto, es *sui generis*. No es como una colmena o un rebaño o lo meramente colectivo. Cada uno de sus miembros no es solamente un miembro, es una parte del todo.¹⁸ Por el contrario, cada uno es un todo, totalmente digno de respeto en él o en ella. Cada uno debe ser tratado como fin, no sólo como medio. Cada uno tiene una vida autónoma, propia de él o de ella, digna de un infinito respeto como partícipe en el propio poder originante de Dios de conocer y amar. Cada uno es un agente de reflexión y elección. A no ser que él o ella hagan daño a otros, la única manera como una genuina comunidad puede enfrentarse a una persona racional, es por vía del conocimiento y el amor; esto quiere decir, a través de una cortés y racional persuasión, no a través de la coerción, la fuerza o la sistemática opresión.

Asimismo, la tradición católica clásica, a pesar de lograr un maravilloso equilibrio en la consideración de la persona y la comunidad, tendía a cargar la balanza en favor de la comunidad. ¿Por qué ocurre esto? Tal vez era porque las instituciones sociales, familiares, políticas y económicas que

¹⁸Franz Mueller considera que "hay esencialmente diferentes razones por las cuales viven juntos los animales gregarios, que las de los hombres". Las diferencias pueden ir desde la parte "personal" que se distingue de su "individual", hasta el hecho de que "la naturaleza personal existe sólo en forma secundaria por el bien de la raza humana, pero primeramente por su propio bien". Se desprende que aunque "St. Tomás" proclama la primacía del verdugo común (por encima del particular), al mismo tiempo confirma la existencia de un bien individual y su autonomía relativa en su propia esfera. "Existe un cierto bien propio de cada persona en la medida en que es una persona singular... Existe, por otra parte, otro, el bien común, que pertenece a éste o a aquél, en la medida en que son parte de algún todo, como para el soldado en la medida en que es parte del ejército, y al ciudadano en la medida en que es parte del Estado". *Verlbid.* pp. 21, 26. Igualmente, escribe Jacques Maritain que "es la persona humana la que entra en la sociedad; como individuo entra en la sociedad como parte cuyo propio bien es inferior al bien del todo (del todo constituido por personas). Pero el bien del todo es lo que es, y por eso es superior al bien privado, sólo si beneficia a las personas individuales, es redistribuido a ellas y respeta su dignidad". *The Social and Political Philosophy of Jacques Maritain* (New York: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 87.

acrecentarían posteriormente los objetivos de la libertad abierta a la persona, permanecieron durante largo tiempo desconocidas. Tal vez porque las existentes comunidades eran pequeñas y su sobrevivencia a menudo se veía amenazada (Este hecho es todavía visible para nosotros en las duras luchas por medio de las cuales las amuralladas ciudades de Europa antigua y medieval, trataban en vano de repeler hostiles generaciones de invasores).

En todo caso, Santo Tomás, al menos 60 veces en sus muchas obras, expresa claramente una u otra variante de un *dictum* clásico que llega, por lo menos, hasta Aristóteles; "El bien de los muchos es más querido por Dios que el bien del individuo".¹⁹ El ejemplo que vuelve esta observación convincente para la Gran Tradición, es la voluntad de los individuos de morir por defender el bien común de la ciudad. Es fácil ver por qué el sacrificio de uno mismo en favor de la comunidad es del gusto de Dios. Pero también existe un peligro en esta formulación. Podría sugerir al incauto que el individuo no es sino un medio para la supervivencia de la comunidad. Sólo en circunstancias extraordinarias, y por toda una serie de razones correctas, puede una comunidad pedir con justicia tanto de sus ciudadanos.²⁰ En otras palabras, no está bien imaginar que el individuo es siempre sacrificable, porque la sociedad entera escoge tal expediente. Santo Tomás mismo no aceptaba esta implicación peligrosamente amplia. No podía, debido a su concepto sobre la persona.

La civilización, le gustaba decir a Santo Tomás, está constituida por el discurso razonado. La diferencia entre barbarie y civilización consiste en esto: los regímenes bárbaros oprimen a los ciudadanos; los regímenes civilizados se enfrentan a los ciudadanos a través de sus propias capacidades autónomas para su entero consentimiento. A las personas se las trata como personas sólo cuando se les aproxima a través del conocimiento y el amor. La legitimidad del gobierno de personas libres yace en el conocimiento de los gobernados".²¹

¹⁹De este modo, St. Tomás cita este pasaje del *Nicomachean Ethics* de Aristóteles, Libro I, capítulo 2 (1094b). E. Kurz O.F.M. ha contado las apariciones de ese pasaje en St. Thomas; ver *Individuum und Gemeinschaft beim. Thomas v. Aquin* (Munich: 1933), p. 47.

²⁰Solamente de malas ganas Santo Tomás encuentra razones para llamar a una guerra "justa". El formula su pregunta en negativo: "¿Puede una guerra alguna vez ser justa?" *Summa Theologica*, II. II.QXL.

²¹Lord Acton dio crédito a St. Thomas por esta teoría en "The History of Freedom in Christianity", *Essays on Freedom and Power*, ed. Gertrude Himmelfarb (Cleveland and New York: World Publishing Co., 1955)p. 88 escribe que el lenguaje que se encuentra en las "tempranas exposiciones de la teoría Whig sobre la revolución, es tomado de las obras de St. Tomás de Aquino...".

El "consentimiento de los gobernados" es un principio político, claramente expresado en la Declaración Americana de la Independencia de 1776. Este principio fluye de la realidad de la persona, criatura autónoma cuya naturaleza esencial consiste en una capacidad de reflexión y de elección. La única forma apropiada de acercarse a tales agentes es a través del consentimiento razonado.²² Esta verdad, considerada auto-evidente en 1776, no lo era de hecho en ese tiempo para todos los hombres. Pero la experiencia histórica a través del mundo, bajo la tiranía y la tortura, ha hecho crecientemente auto-evidente tal verdad a todos. El mundo entero reconoce hoy día que cualquier acercamiento a través de la tiranía, de la tortura o la coerción —cualquier intento de tratar al hombre como parte de un ente colectivo, como hormigas en un hormiguero, como abejas en un panal, ovejas en una manada, o animales en un "campo de animales"— distorsiona y oprime las verdaderas capacidades de la persona. Un régimen tal está destinado a ser tan opresivo, sin creatividad e improductivo como ilegítimo. El mundo ha aprendido de muchas tristes experiencias que la fuente de la creatividad humana consiste en la capacidad humana para elegir reflexivamente. "¿Qué es el socialismo [la tiranía de una economía planificada]?, dice un chiste polaco". Respuesta: "El sendero más lento hacia una economía libre".

Una de las contribuciones del pensamiento moderno al pensamiento antiguo es, por eso, una más aguda y más sostenida atención a la naturaleza y los derechos de las personas. Donde las sociedades medievales y antiguas inclinaban la balanza hacia el bien común, las sociedades modernas han colocado el peso compensatorio —y a veces más que compensatorio— del lado de la persona. Las instituciones modernas vuelven práctico, concreto y consecuente este nuevo énfasis.

¿Pero dónde debemos colocar la línea divisoria? ¿Cómo se puede nivelar la balanza? Este debate es más que académico. Empuje demasiado en dirección de la solidaridad, y el resultado es la colectividad totalitaria. Empuje demasiado en dirección del individuo y el resultado es el egoísmo, el relativismo moral (subjetivismo) y la guerra de todos contra todos. Aun entre

"En el mismo primer párrafo del *The Federalist*, Alexander Hamilton llama la atención sobre la posición central de la reflexión y la elección: "Se ha subrayado frecuentemente que parece haberles reservado a las personas de este país, por su conducta y ejemplo, el decidir la pregunta importante, de si la sociedad de hombres es realmente capaz o no de establecer un buen gobierno de *reflexión y elección*, o si están destinados para siempre a depender de sus constituciones políticas de accidentes y fuerzas". *The Federalist Papers* Intro. Clinton Rossiter (New York: New American Library of World Literature, 1961) p. 33.

pensadores determinados a evitar ambos extremos, es un problema el saber cómo exactamente hacer justicia tanto a la persona como a la comunidad —ni en la vida familiar, ni en las instituciones religiosas, ni en la acción política o en las corporaciones comerciales. Los pensadores de una tendencia moderada quieren hacer honor tanto a la persona como a la comunidad— ambas, la necesidad de los individuos y la necesidad de la armonía social. Pero, ¿cómo, dónde y en qué grado?

Mi propósito ahora no es responder a esta interrogante en abstracto. En su lugar, escojo una sugerencia de Tocqueville en *La Democracia en América*. Tocqueville sugiere que los términos del antiguo debate entre la persona y la comunidad (*entre personalismo y solidarismo*, algunos europeos decían en los treinta) fueron cambiados por la experiencia americana. El Nuevo Mundo es diferente al antiguo mundo. Lo que entendemos por "persona" es aquí diferente, tanto como lo que entendemos por "comunidad". Y el *Novus Ordo* en forma consecuente ha sugerido una solución histórica fresca a lo que era un antiguo acertijo.

5. Tocqueville. La Sinfonía del Nuevo Mundo

Alexis de Tocqueville no era sólo un agudo observador; era también un cientista social de primera clase. Y él formuló la primera "ley" de la "nueva ciencia política" de lo que había visto en lo que consideraba eran las primeras personas en encarnar "el nuevo orden de los tiempos". Su propósito era el de alertar a Europa de una nueva marea en la historia humana, una marea profunda y extensa, y dirigida por la Providencia, que, pronto o eventualmente, cubriría todo el mundo.²³ El entendía la marea como una nueva forma de democracia, una república democrática, un respeto efectivo por la persona individual. Una nueva clase de orden político-económico-moral se levantaba, bajo la mano de la Providencia, pensó, y probablemente lo más extraordinario de este nuevo orden es que en él "los hombres han llevado en nuestro tiempo a

²³"Si la paciente observación y la sincera meditación" escribe Tocqueville, "han llevado al hombre del presente a reconocer que tanto el pasado como el futuro de su historia consiste en el avance gradual y medido de la igualdad, que el descubrimiento en sí mismo proporciona a este progreso el carácter sagrado de la voluntad del Maestro Soberano. En ese caso el esfuerzo para detener la democracia aparece como una lucha contra Dios mismo, y las naciones no tienen alternativa sino aceptar el estado social impuesto por la Providencia". *Democracy in America*, trad, George Lawrence, editada por J.P. Mayer (Garden City, New York: Doubleday & Company. Inc., 1969), p. 12.

la más alta perfección el arte de perseguir en común el propósito de los deseos comunes, y han aplicado esta nueva técnica al más grande número de objetivos".²⁴ Aquí Tocqueville llama la atención sobre una nueva realidad, que correctamente puede ser descrita como ni individualista, ni del todo constituyendo una total comunidad. Esta nueva realidad es una nueva forma de vida social: la asociación voluntaria.

En América, observa Tocqueville, cuando los ciudadanos eligen nuevas necesidades o propósitos, crean voluntariamente comités u otras organizaciones formales para lograrlos. Lo que en Francia los ciudadanos realizan pidiéndoselo al Estado, exclama Tocqueville, y lo que en Gran Bretaña le piden a la aristocracia que lo realice, en América crean sus propias asociaciones para realizarlo. Y así construyen grandes universidades, museos, y galerías de arte; envían misioneros a las antípodas; reúnen fondos para los inválidos; levantan monumentos públicos; alimentan y visten a las víctimas de los desastres naturales, y así por el estilo.²⁵ Esta nueva forma de vida social —nunca lo suficiente para constituir una plena y definida comunidad, pero mucho más allá del solo poder de los individuos— solicita un nuevo "conocimiento de asociación".

Este nuevo "conocimiento de asociación", explica Tocqueville, "es la madre de todas las otras formas de conocimiento; de su progreso depende el de todos los otros... Entre las leyes que controlan las sociedades humanas existe una más precisa y clara, me parece a mí, que todas las otras, y es que si los hombres van a permanecer civilizados o van a civilizarse, el arte de la asociación debe desarrollarse y mejorarse entre ellos a la misma velocidad que se expande la igualdad de condiciones".²⁶ ¿Por qué asociación? Porque inherente al respeto por la persona, está el respeto por las formas escogidas de reflexión de la asociación que las personas crean, con el objeto de perseguir

²⁴*Ibid.*, 514; véase también p. 189: "Se ha hecho mejor uso de la asociación y de este poderoso instrumento de acción y aplicado a una mayor variedad de objetivos, en América, que en cualquier otra parte del mundo".

²⁵Véase *Ibid.*, 513.

²⁶*Ibid.* 517. "No puede repetirse muy a menudo" escribe Tocqueville, que "nada es más fértil en maravillas que el arte de ser libre, pero nada más difícil que el aprendizaje de la libertad" (p. 240). Especialmente en tiempos de democracia, la defensa de la libertad requiere una ardua educación. "Una gran dosis de inteligencia, conocimiento y habilidad se requiere en estas circunstancias para organizar y mantener poderes secundarios y crear, entre independientes pero individualmente débiles ciudadanos, asociaciones libres que pueden resistir la tiranía sin destruir el orden público" (p. 676).

sus intereses comunes. En orden de constituir una persona aparte de las meras masas o meras muchedumbres, tales asociaciones libres y racionalmente elegidas son indispensables.²⁷

En un sentido importante (no sólo en un sentido histórico, como actualmente ocurre en los Estados Unidos), tales asociaciones *libremente elegidas* son anteriores al Estado. Son anteriores filosófica y prácticamente. Filosóficamente, por que basan la naturaleza social de la persona en una vida social reflexiva y voluntaria debidamente proporcionada a la necesidad corporal humana de proximidad, voz y participación activa. Prácticamente, debido a que las personas necesitan una inmediata participación en la formación del consentimiento social, y porque también necesitan protección social, para que no queden indefensos en su solidaridad individual ante el poder de un Estado omnipotente.

En breve, "asociaciones mediadoras" o "instituciones mediadoras" como se llama a estas estructuras locales creadas voluntariamente, son formas fundamentales de sociabilidad humana, y son anteriores a la formación de la sociedad nacional.²⁸ Son defensas contra el Estado. Son igualmente expresiones naturales de una sociedad carnalmente humana, concreta. Antes de que los humanos sean ciudadanos de estados, son participantes activos en la sociedad.

Como Jacques Maritain ha subrayado, la "sociedad" es una realidad más vasta y más vital que el "Estado".²⁹ Solamente una sociedad intensamente activa con muchas asociaciones cívicas vitales, se defiende suficientemente del Estado, cuyas tendencias han sido históricamente tiránicas. Sólo una sociedad con muchas asociaciones vitales expresa plenamente la naturaleza social de la persona. Por eso, la nueva ciencia de la asociación enfrenta dos necesidades básicas de la naturaleza humana, una positiva y la otra negativa. La naturaleza social de los hombres da lugar a asociaciones, no sólo porque

²⁷Véase nota 31.

²⁸Véase Peter L. Berger y Richard John Neuhaus, *To Empower People* (Washington D.C.: Instituto Empresarial Americano para Investigación de la Política Pública, 1977), Capítulo V, "Asociación Voluntaria".

²⁹"El Estado" escribe Maritain en *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), p. 24, "no es ni un todo ni un sujeto de derecho o una persona. Es una parte del cuerpo político y como tal, inferior al cuerpo político como un todo, subordinado a él y al servicio de su bien común. El bien común de la sociedad política es el objetivo final del Estado, y viene antes del inmediato objetivo del Estado...". Para una más detallada descripción ver "The People and The State", cap. I en *ibid.*, pp. 1-27.

los individuos necesitan protegerse de los abusos, sino también porque poseen una necesidad positiva de participación y autoexpresión.³⁰ Además, de una manera enteramente apropiada a la persona, las asociaciones se forman a través del consentimiento personal.

Seguramente Tocqueville está en lo correcto: el principio de asociación es, de hecho, la primera ley de la democracia. Sin instituciones mediadoras vitales, intermediarias entre el individuo indefenso y el Estado, la democracia carece de fibra muscular social; es algo vacío dentro del cual una mera turba es arrastrada por la demagogia. La fuerza de una persona, a diferencia de una turba, yace en sus capacidades para formar voluntariamente múltiples asociaciones de autogobierno y propósitos sociales por sí mismas.³¹ La vida social de una persona es rica, compleja y fuerte aun antes de que surja el problema de un Estado nacional.

³⁰"Precisamente porque el hombre es una persona", escribe Franz Mueller, "y porque en su concientización y en su conciencia, puede, por así decirlo, conversar consigo mismo, busca comunicarse con los otros en el conocimiento y el amor. Tal intercomunicación en la cual el hombre se da el mismo, y en la cual es realmente recibido, es algo sin lo cual la persona no puede alcanzar perfección. El alma espiritual, la semejanza de Dios en el hombre se empuqueñecería sin esta comunicación. "Por esto, concluye Mueller, "el hombre requiere la asistencia de semejantes, no especialmente porque ha sido desprovisto de parte y poderes que necesita para ser una sustancia completa, o aun porque fue creado como un ser indefenso, sino porque es natural para él tender hacia la comunión". Ver Franz Mueller, *Person and Society*, p. 20.

³¹Siguiendo a Tocqueville, Hannah Arendt observa una crucial distinción entre una turba y un pueblo. Uno se aproxima a una turba a través del arrebato de sus pasiones, como a un demagogo. Una turba es sólo una colección de individuos, animados no por sus capacidades, sino más bien por pasiones sin forma sacudidas por cualquier viento que sople. En contraste, el pueblo es una asamblea de muchas pequeñas asambleas, cada una con sus propias formas de asociaciones razonadas y consentimientos reflexivos. El pueblo es una amplia sociedad de pequeñas sociedades, en las cuales la razón domina. Por eso, Arendt observa una crucial diferencia entre la condición social de los norteamericanos y la condición social de la población de Europa (Francia en particular). En América, ella nota, había un pueblo; en Francia, masas y turba. El pueblo de Norteamérica ha tenido la buena fortuna, como lo ha observado Tocqueville, de organizarse a sí mismo, primero en villorrios y otras comunidades locales; luego en ciudades; luego en condados; luego en estados; y sólo después de pasar 150 años, en un gobierno federal, nacional. Para este entonces no había ni masa ni turba sino pueblo —y después de su consentimiento a la Constitución de 1776, un pueblo soberano—. Ver Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1965). pp. 69-73, 88-90, 274, y Tocqueville, *Democracy in America*, "The Need to Study What Happens in The States Before Discussing the Government of the Union", pp. 61-98.

Incluso el Presidente Gorbachev en la URSS parece haberlo comprendido. Para ser creativa, la Sociedad Soviética debe liberar a las personas (al menos un poco) a través de la *glasnost*, permitiendo que florezca el intelecto creativo y reflexivo. Para lograr legitimidad y cooperación creativa de todas las personas, debe reformar las instituciones soviéticas a través de la *perestroika*. Para salirse del estrangulamiento de los miembros del Partido Comunista sobre cada institución esclerótica de la vida soviética, debe llegar tan lejos como se atreva para fortalecer la creatividad de los individuos. La fuente del poder dinámico en cualquier comunidad humana, en pocas palabras, es la creatividad alojada dentro de las capacidades del individuo para discernir y elegir.

A veces en Latinoamérica se quejan de que la tradición liberal angloamericana exagera su énfasis sobre el individuo, y es deficiente en su filosofía de la comunidad.³² Ese cargo no es completamente exacto; pero, en beneficio del argumento, déjeme aceptar su peso. Supongan que es cierto que la filosofía de la sociedad liberal es inferior, digamos, al pensamiento social Católico en estos dos puntos. De eso no se deriva que la praxis institucional de la sociedad liberal es inferior a la del orden social Católico existente. Es por lo menos concebible que una sociedad liberal tal como la de Alemania Occidental, Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos presten un respeto más justo a los derechos de las personas por una parte, y, por la otra, a la formación de cuerpos sociales intermediarios a través de la reflexión y la elección, que como lo hacen algunos países católicos existentes. La filosofía explícita y la práctica institucional no siempre coinciden, efectivamente la práctica puede a menudo ser mejor que la filosofía. Este fue el juicio de Jacques Maritain en sus *Reflexiones sobre América; a saber*, que las prácticas americanas son mejores, más profundas y ricas que la ideología americana.³³

Déjeme proponer aun más lejos la regla de Novak de interpretación filosófica. Los filósofos (y teólogos) a menudo insisten en sus escritos exactamente sobre lo que falta en su cultura, y guardan silencio acerca de los sólidos hábitos que se dan por conocidos. Por eso, en Gran Bretaña, donde la conformidad social ha sido desde hace tiempo una moda, donde los individuos son extremadamente sensitivos respecto a los otros alrededor de ellos, y

³²Padre J. Miguel Ibáñez Langlois, por ejemplo, hizo este cargo contra Paul Johnson y yo en *El Mercurio* (Santiago. Chile), septiembre 1988, p. E6. Gonzalo Rojas Sánchez respondió a nuestro favor en las mismas páginas (octubre 23, 1988), p. E15.

³³Jacques Maritain, *Reflections on America* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

tienen una especie de conciencia social interiorizada en sus corazones, los filósofos ingleses hablan incesantemente acerca del individuo. Por contraste, en Italia los filósofos hablan incesantemente acerca de *communita*, mientras practican una autoafirmación casi medieval y principesca, y demuestra un feroz orgullo individualista que bordea a la idiosincrasia. Comparen en esos dos países la práctica social de subirse a un bus. En Londres, los ciudadanos pacientemente y respetuosamente se colocan, con gran conciencia social, en fila. En Roma, abordar un bus es una de las aventuras más violentas del mundo en cuanto al *laissez-faire*, y una de las experiencias más sensoriales. En Londres, donde los filósofos valoran el individualismo, los individuos se postergan por otros; en Roma donde los filósofos valoran la comunidad, es cada hombre para sí mismo. La regla de Novak anticipaba este cambio.

6. La Co-definición de la Persona y la Comunidad

En suma, aquellos que a la larga confían en el realismo y las lecciones de la experiencia humana vivida —y que se sostienen en los primeros principios tales como "la verdad auto-evidente" de que a las personas sólo se las respeta adecuadamente cuando se les permite el libre juego de sus capacidades innatas de reflexión y elección— parecen haber sido reivindicadas por la historia humana. "El Dios que nos dio la vida, nos dio la libertad", exclamó Thomas Jefferson.³⁴ Señaló el mismo punto en el texto de la Declaración de la Independencia, por la cual quería que la posteridad lo recordara: "Que todos los hombres han nacido iguales, y dotados por su creador con derechos inalienables". Ninguno de los derechos que tenía en la mente son derechos americanos; son derechos humanos. Son inherentes a las personas —son propiedad propia de la persona— porque fueron conferidos a cada cual directamente por el Creador, que hizo a todas las personas a su imagen. El pensamiento católico agrega más todavía, que como la propia vida de Dios es discernimiento y amor, así también es la vida propia de la persona. Como Dios es una persona, así son los hombres.

El haber agregado a la percepción clásica de la primacía (en ciertos aspectos) de la comunidad, la moderna percepción de la primacía (en otros aspectos) de la persona, es la realización distintiva de la moderna tradición Whig Católica. Esta realización permite un grado sin precedente de preocupa-

³⁴Thomas Jefferson, "A Summary View of the Rights of British, 1774". en Adrienne Koch y William Peden, eds. *The Life an Selected Writings of Thomas Jefferson* (New York: Modern Library, 1972), p. 311.

ción social por los derechos, libertades, y dignidad de las personas, como personas (i.e., no debido a sus opiniones, creencias, religión, etnicidad o raza). Pero también alimenta la realización de un vasto y extenso número de asociaciones voluntarias, un grado más alto de cooperación social voluntaria, una base más extendida de amor y gratitud por la comunidad de naciones, y una explícita y consensual comunidad nacional que la que se conocía en los tiempos antiguos y medievales.

No sólo es posible crear nuevos sistemas sociales —o reconstituir antiguos— de manera que se pueda ver un respeto sin paralelo histórico tanto por el individuo como por el bien común. No más de tres docenas de sociedades en este planeta (ninguna de ellas, por cierto, santa o posible de ser tomada por el Reino de Dios) han realmente mostrado tal respeto, en sus instituciones en su práctica diaria. Lejos de ser perfectas, todas manifiestan lo mucho que hay que hacer antes de que la libertad y la justicia para todos sea llevada a cabo en su totalidad, dichas sociedades dan una más vasta y eficaz protección a los derechos básicos, tal como nunca se había hecho antes en cualquier sociedad tradicional, premoderna, precapitalista y prerrepública.

A mi modo de ver, la tradición Whig —y particularmente la tradición Católica Whig— ofrece la mejor declaración mundial de los principios filosóficos y guías prácticas, respecto a cómo y por qué los ciudadanos libres deben formar nuevas sociedades dignas de sus derechos humanos y libertades ordenadas. Dichas sociedades, para asegurar estos derechos, deben dar primacía a la comunidad. Pero para construir verdaderas y auténticas comunidades, estas sociedades deben dar primacía a las personas. Ambas formas de primacía son importantes. Cada una es necesaria para la definición de la otra y para el florecer de la otra.

Para asegurar los derechos de la persona, conceder primacía a la comunidad. Para construir una comunidad genuinamente humana, conceder primacía a la persona. Tal es la Tradición Católica Whig, enseñada por la experiencia de las Américas y sacudida por los pavores del siglo veinte. Y tal es ahora el programa de la mayoría del mundo.

III. La Primacía de la Moral y la Virtud de la Empresa

En las dos anteriores charlas, hemos discutido tres principios fundamentales de la tradición Católica Whig: libertad ordenada, la persona y la comunidad. Esto nos lleva a un cuarto principio del pensamiento Católico Whig, y uno que recae directamente sobre la vida económica. El pensamiento

Católico Whig sostiene la moral sobre la política y la economía. La razón para esto es la siguiente: Cualquier sistema social destinado a la libertad humana debe reconocer el activismo moral y la responsabilidad inherente en el uso de la libertad. En una sociedad libre las personas ejercen una mucho mayor libertad en la acción económica que en una sociedad totalitaria, autoritaria o tradicional. Su responsabilidad moral es correspondientemente mayor. *Ubi libertas, ibi iudicium* —Dondequiera que haya libertad, detrás va la responsabilidad—. En la medida en que la sociedad libre incrementa el alcance de la libertad, así también aumentan las preocupaciones (o mejor, los júbilos) de moralidad.

1. Una Teoría Whig de la Moral

Es demasiado kantiano, tal vez, pensar que la moralidad significa solamente obligaciones, cargas y responsabilidades. Los Whigs están más cerca de los griegos: la verdadera moralidad es el ejercicio de capacidades cada vez más amplias de acción, y pertenece como tal, al reino de la alegría y de la belleza. Para Aristóteles, actuar bien es la definición misma de la alegría. Para los Whigs la alegría es más profunda que los sentimientos, y puede persistir aun bajo sentimientos de pena o temor. Aquellos que actúan con coraje, por ejemplo, pueden no experimentar sentimientos placenteros, sino únicamente un sentido interior de hacer lo correcto, en el tiempo correcto, por la razón correcta, de la manera correcta. Para ser feliz, no deben tomarse los sentimientos como guía propia; por el contrario, uno debe establecer su espacio para actuar con integridad y entrenar sus sentimientos, con el objeto de deleitarse en eso. Primero, la sustancia del acto, luego el sentimiento.

¿Qué es lo que entienden los Whigs por moralidad? Entienden el ejercicio de las capacidades humanas fundamentales, hasta los límites (virtualmente infinitos) de su posibilidad de despliegue. Entienden el completo desarrollo de las potencialidades humanas. Entienden la belleza y exaltación de amplias y grandes acciones del alma, y la fidelidad a los pequeños detalles ("Dios está en los detalles"). Entienden por moralidad la concientización humana en un alto grado de atención, observación, vigilancia y voluntad humana en un alto nivel de discernimiento y elección. Ser humano es reflexionar y elegir. Ser moral es ejercitar frecuentemente estas capacidades, con placer y al máximo de sus capacidades alcanzables. Una persona sabia ejercita la reflexión y la elección lo más frecuentemente cada día, extendiéndola deliberadamente a tales actos como tomar un sorbo de agua, caminar, peinarse o conversar. ¡Estar atento! es el dínamo de la acción moral.

La moralidad está presente dondequiera que los seres humanos actúen en política y en la vida económica, en la familia y aun en la soledad. La primacía de la moral se desprende de la libertad humana. Sin embargo, no fue sino hasta Adam Smith en 1776, que se aprendieron dos nuevas lecciones acerca del alcance y consecuencias de la libertad en el orden económico.³⁵ Primero, los seres humanos pueden crear riqueza nacional de una manera sostenida y sistemática; de esta manera ellos son responsables, de ahí en adelante, por la pobreza. Si nadie puede crear riqueza, la pobreza es simplemente un hecho; pero si una sociedad sabe cómo crear riqueza y no lo hace, entonces la pobreza es inmoral. Segundo, la causa de la riqueza de las naciones es la mente humana; esto es, la creatividad humana. Los antiguos y los medievales tienen el honor de haber descubierto muchas verdades importantes acerca de la política (*La Política* de Aristóteles, *De Regimine Principum* y *De Monarquía* de Santo Tomás, y *El Príncipe* de Maquiavelo, etc.). El gran descubrimiento de los tiempos modernos es la economía. La libertad humana puede extenderse no sólo a través de la vida política, sino también a través de la vida económica. Así pensaban los Whigs.

Irónicamente la segunda de estas verdades —que la causa de la riqueza de las naciones es la mente humana— responde a una verdad moral. Ella instauró el código moral en el corazón de toda actividad económica (Digo "irónicamente" porque poco después del descubrimiento de Adam Smith, los economistas empezaron a tratar su nuevo campo de investigación más como ciencia que como una rama de la filosofía moral, aunque Adam Smith había pensado claramente sobre ella como una subdisciplina de la filosofía moral). En este espíritu, incluso John Stuart Mill escribió en sus *Principios de la Economía Política*, de los libros más ampliamente editados de la última parte del siglo diecinueve, que la economía es un arte moral, que Mill comparaba con las otras artes necesarias para el estadista.³⁶ A su modo de ver, la

³⁵Para dos espléndidas introducciones a Smith, ver Irving Kristol. *Reflexiones de un Neoconservador* (New York: Basic Books, 1983), capítulo 12, "Adam Smith and the Spirit of Capitalism"; y Gertrude Himmelfarb. *The Idea of Poverty* (New York: Alfred A. Knoph, 1984), capítulo 2. "Adam Smith: Political Economy as Moral Philosophy".

³⁶"Hay que observar" escribe Mill en su "Preliminary Remarks" al *Principios of Political Economy*, que "la economía política no incluye la ética, la legislación o la ciencia del gobierno". Sin embargo, agrega de inmediato, que "los resultados de la economía política se le entregan al estadista, que llega a una conclusión después de pesarlos en relación con la moral y las consideraciones políticas". *The Principies of Political Economy*, resumidos con notas críticas, bibliográficas y explicatorias por J. Laurence Laughlin (New York: D. Appleton and Company, 1888), p. 47.

economía tiene que ver con la adecuada disposición de la sociedad de acuerdo con el sistema de libertad natural, que lleva al constante mejoramiento de la riqueza de las naciones y su equilibrada distribución. Por lo tanto, la economía es tanto un arte moral, como un arte social. Tiene que ver con la apropiada y justa disposición de las instituciones sociales, orientadas a lograr el máximo de creatividad económica personal para el bien de la común economía del todo.

Aunque la mayoría de los economistas después de Smith separan más y más la economía de la filosofía moral, en nombre de la economía, el gran Heinrich Pesch, S.J., en sus trabajos múltiples en economía social, no lo hace.³⁷ El considera claramente que la dinámica de todo sistema económico es la energía generada por los hábitos morales de sus ciudadanos. Las actividades económicas surgen de la libertad humana, y, por lo tanto, de un agente moral. Una población pasiva que apenas ejerce la libertad, despliega una pobre gama de actividades económicas, comparado con una población más industriosa. Más aún, la clase de virtudes y la clase de vicios que caracterizan a una población, definen el perfil de sus límites económicos. Considérense, por ejemplo, dos personas de diferentes culturas morales trabajando dentro del mismo sistema económico —los chinos en Malasia, los evangélicos protestantes en Honduras, los japoneses en Brasil. Las características específicas de dos o más culturas morales diferentes, generan diferentes resultados económicos, aun dentro de un mismo sistema.³⁸

A pesar del hecho de que después de Adam Smith la economía se desarrolló como una ciencia bastante separada de las humanidades y de la moral, la larga tendencia en esa dirección es precisamente lo que ahora está cambiando. Durante los ochenta y nueve años de este siglo, y especialmente desde el término de la Segunda Guerra Mundial, más de cien nuevos experi-

³⁷Sobre este punto, escribió Pesch que "las personas moralmente avanzadas, sin duda, sacan provecho económicamente de las virtudes sociales, especialmente activas de sus ciudadanos, y estarán mejor preparados para soportar el dominio físico y los tiempos difíciles". El es consciente, por supuesto, que "esto no significa que el economista debe ideologizar o moralizar en el tratamiento de su materia o, lo que es peor, tratar de derivar sistemas económicos de la Sagrada Escritura". Citado por Franz Mueller, "I Knew Henrich Pesch", *Social Order* Vol. 1, N° 4 (abril 1951), p. 151. Ver también mi discusión sobre Pesch en *Freedom with Justice: Catholic Social thought and Liberal Institutions* (San Francisco, 1984), pp. 69-80.

³⁸Véase Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race: An International Perspective* (New York: William Morrow and Co., Inc. 1983); en el contexto americano véase también su *Ethnic America* (New York: Basic Books, 1981), capítulo 1, "The American Mosaic".

mentos económicos se han realizado alrededor de todo el mundo: socialista, tradicionalista, capitalista. Un factor claramente visible en estos experimentos son los diversos impactos de diversas culturas morales sobre el rendimiento económico. Las personas en el mundo no son completamente intercambiables, sin alguna pérdida. La realidad económica es, en efecto, un campo de estudio y especialización científica. Pero también es un campo humanístico. Una de sus variables absolutamente básicas es la persona —sus objetivos, acciones, motivos y elecciones—. En su primera base reside la libertad humana, utilizada en forma diferente por diferentes personas y diferentes culturas. Es claro, desde la perspectiva histórica, que los usos de la libertad humana, afectan no sólo a la forma moral interna de la actividad económica; también afectan los resultados económicos. Como lo predijo la *Investigación* de Adam Smith, los seres humanos *pueden* extender la esfera de la libertad humana al reino de las actividades económicas, a través del estudio de las causas de la riqueza y actuando de acuerdo a ellas. Más aún, resulta que la causa de la riqueza de las naciones es un uso específico de la libertad humana, es decir, crear —y que en esta medida, cultura difiere de cultura y sistema de sistema.

Aquí deberíamos detenernos para enfatizar que la realidad económica es inherentemente social. A través de las actividades económicas, los ciudadanos cumplen las necesidades materiales de cada uno de los otros, y se juntan para mejorar sus bienes materiales comunes. El intercambio es parte de la esencia de la actividad económica. Efectivamente, algunos de los primeros Padres de la Iglesia vieron en el comercio entre varias naciones, cada una con diferentes recursos y diferentes ventajas, una metáfora de la interdependencia de la raza humana.³⁹ Mirada desde el punto de vista religioso, las actividades económicas internacionales, basadas en transacciones voluntarias, representan una imagen modesta y terrestre de la unión de la humanidad en sus diarias

³⁰Desde los primeros siglos de la cristiandad, los Padres de la Iglesia, obispos y teólogos han señalado repetidamente que Dios, en Su bondad, ha distribuido los recursos naturales y los productos agrícolas desigualmente entre los varios países con el objeto de estimular a las naciones a intercambios amigables y a unirlos de una manera pacífica. John Crysostom (que murió en 407), afirmaba que es la voluntad de Dios que no todo puede crecer y producirse en cualquier parte de la tierra, con el objeto de unir estrechamente a la gente por el intercambio de bienes... Heinrich Heinbuche von Langenstein (nacido en Hesse en 1325), recogió esta línea de pensamiento y afirmó que la tarea del comercio exterior consistía en unir a las naciones en "amistad y amor". John Mayr, un escocés (murió en 1550), observaba que ningún país puede existir sin el comercio". Joseph Cardinal Hoeffner, "The World Economy in the Light of Catholic Social Teaching", en Lothar Roos, ed.. *Ordo Socialis*, mayo 1987. pp. 26-27.

actividades.⁴⁰ Entre las diversas naciones se crea una cierta interdependencia. Esta excede a la otra en la producción de vinos, la otra en la producción de algodón. Esta nación tiene grandes recursos minerales, mientras esa otra no tiene ninguno. En su diversidad, las naciones encuentran sus necesidades mutuas. A través de la vía económica, su interdependencia se hace visible al ojo desnudo, una metáfora de su profunda unidad dentro del sistema de libertad natural.

A su vez, esta libertad natural es el manantial de la empresa y la creatividad la causa de la prosperidad económica, el motor del desarrollo. Desde el momento en que la fuerza impulsiva de la prosperidad económica es la energía moral, la primacía de la moral se reivindica en la vida económica. El nombre de esta energía moral dentro del reino económico es la empresa.

2. El Derecho a la Iniciativa Económica Personal

La respuesta a la pregunta de Adam Smith: "¿Cuál es la causa de la riqueza de las naciones?" puede darse en una sola palabra en latín, *caput*, la mente humana, el ingenio, la invención. La causa de la riqueza de las naciones es la creatividad de la persona. La persona es la fuente originaria de la invención, de la empresa, y del dinamismo económico. El ejemplo de Smith para esto fue la fábrica de agujas: la invención de una máquina para producir agujas a un ritmo increíblemente más rápido, que jamás antes había sido capaz de producir la sola artesanía individual.⁴¹ Este invento generó una inmensa nueva riqueza, y también puso por primera vez las agujas a disposi-

⁴⁰Ver I Corintios 12: 12-26: "El cuerpo es uno y tiene muchos miembros, pero todos los miembros, aunque sean muchos, son un cuerpo... Ahora, el cuerpo no es un solo miembro, sino muchos. Si el pie pudiera decir, "Porque no soy una mano, no pertenezco al cuerpo" ¿no pertenecería entonces al cuerpo? Si el oído pudiera decir: "Porque no soy un ojo no pertenezco al cuerpo", ¿no pertenecería entonces al cuerpo? Si el cuerpo fuera todo ojos ¿qué pasaría con nuestra audición? Si fuera todo orejas ¿qué pasaría con nuestro olfato? Como sucede. Dios ha puesto cada miembro del cuerpo que quiere que esté. Si todos los miembros fueran iguales, ¿dónde estaría el cuerpo?... Incluso esos miembros del cuerpo que parecen menos importantes son, de hecho, indispensables... Si un miembro sufre, todos los miembros sufren con él; si un miembro es honrado, todos los miembros comparten su alegría".

⁴¹Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations*, 2 Vols. editado por R. H. Campbell and A.S. Skinner (Indianapolis: Liberty Press, 1976), volumen I, pp. 14-15.

ción de los pobres. Tal como lo hizo notar alguna vez Friedrich von Hayek: el capitalismo hizo poco por las duquesas, que ya tenían medias de seda, pero mucho para los pobres y la mujer obrera que pronto también tuvo medias de seda.

Prácticamente todas las pequeñas cosas de la vida diaria que han iluminado nuestros días —cosas que vemos aquí alrededor nuestro y usamos todos los días (micrófonos, ampolletas, materiales sintéticos para sillas y alfombras, anteojos, audífonos, etc.) —son frutos de la creatividad económica. Una definición concisa del capitalismo es el de ser un sistema designado para alimentar la creatividad en el sujeto humano.⁴² Es un sistema centrado en la mente. El corazón del capitalismo es *caput*, el ingenio humano. El nombre habitual para la creatividad económica es empresa.

Por eso el Papa Juan Pablo II ha hecho avanzar mucho la enseñanza social Católica, por cimentar su concepción económica de la historia de la creación en el Génesis bíblico. Esto lo ha hecho en sus encíclicas *Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis*.

Más aún, ha ligado el antiguo concepto de creatividad al concepto contemporáneo de empresa e iniciativa.⁴³ Este es un paso muy importante. Llega tan lejos como para llamar a "la empresa económica personal" un

⁴²Ver Warren T. Brookes, *The Economy in Mina*, prólogo por George Gilder (New York: Universe Books, 1982); Lawrence E. Harrison, *Underdevelopment is a State of Mind: The Latin American Case* (Boston: Madison Books 1985); y Julián L. Simón, *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press, 1981). Al capitalismo se le define a menudo —pero erróneamente— en términos de propiedad privada, mercados y ganancias. Pero tales definiciones no pueden ser exactas. Porque la verdad es que todas estas cosas existían, incluso en la época bíblica. En la Biblia Jerusalem era un centro comercial, poco más. En Jerusalem se encontraron propiedad privada, mercados y ganancias. Sin embargo, nadie sostiene que la bíblica Jerusalem era una ciudad capitalista. Por el contrario, el nombre *capitalista* fue inventado para nombrar una nueva realidad, emergente a través de muchas generaciones, pero que llegó a fructificar solamente cerca de las últimas décadas del siglo XVIII. Y lo que era precisamente nuevo en el capitalismo fue su organización en torno al intelecto creativo: evidente en tales simples ejemplos como la invención de la máquina de agujas, de la locomotora, de la máquina de coser Singer, y la mayoría de los otros instrumentos del cotidiano vivir hoy día.

⁴³No fue el primero en hacer esto. Heinrich Pesch, uno de cuyos estudiantes, Oswald von Nell-Breuning, S.J., más tarde coautor de *Quadragesimo Anno* de Pío XI, también había escrito acerca del vínculo entre empresa y creatividad: "Debemos a la libre empresa competitiva los grandes beneficios del último siglo en el campo del conocimiento y la "pericia"; en ella habita una fuerza creativa, animada, nunca declinante; es capaz de dominar fuerzas para una muy alta producción, siempre creando nuevos bienes para el bienestar de la gente". Citado en Richard E. Mulcahy.

derecho humano fundamental, que equipara con el derecho fundamental de libertad de conciencia. Como la libertad de conciencia, el Santo Padre enraiza este derecho en la subjetividad de la persona, hecha a imagen del Creador, y dice que los pecados contra este derecho destruyen esa imagen de Dios en los humanos, y desata la destrucción.

"La experiencia nos muestra que la negación de este derecho, o su limitación en nombre de una pretendida "igualdad" de todos en la sociedad, disminuye o en la práctica destruye totalmente el espíritu de iniciativa, esto es, la subjetividad creativa en el individuo. Como consecuencia, se produce, no tanto una verdadera igualdad como "un descenso". En lugar de una iniciativa creadora surge la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático, el cual como el único cuerpo "ordenador" y de "toma de decisiones" —si no también el "dueño"— de la completa totalidad de los bienes y los medios de producción, pone a todos en una posición de casi absoluta dependencia, que es similar a la dependencia tradicional del trabajador proletario en el capitalismo. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la persona a optar por salirse de la vida nacional, empujando a muchos a emigrar, y también a favorecer una forma de emigración "psicológicas".⁴⁴

Claramente, el ejercicio de la empresa económica personal está próximo al centro moral de la persona. Al declarar que tal ejercicio es un derecho, el Papa Juan Pablo II deja al pensamiento social Católico con una nueva pregunta. ¿Si la empresa económica personal es un derecho fundamental, en qué consiste precisamente su ejercicio? ¿Qué es la empresa? Si es una capacidad fundamental de la persona —la imagen de Dios en nosotros— el ejercerla debe ser también un deber. El no ejercerla, una falta.

¿Pero qué es la empresa? si no estoy equivocado, no existe realmente un nombre para esta virtud en español (El verbo emprender, es tal vez el más

S.J., "Economic Freedom in Pesch", *Social Order*, 1 (abril 1951), p. 163. Ver igualmente Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy: The Social Encyclical Developed and Explained* (New York: The Bruce Publishing Company, 1936) Capítulo VI, "Wealth and Commonwealth". especialmente, p. 116.

⁴⁴Ver *Solicitud Rei Socialis*, 15.

cercano, pero no completamente exacto). La traducción que usualmente nuestro para The American Enterprise Institute por ejemplo, habla de *las empresas* —empresas— pero no de empresa, la virtud.

Déjenme preguntarles ahora: ¿Cuándo han escuchado en la Iglesia o aprendido de un texto de teología moral, que la empresa económica personal es una virtud moral necesaria? ¿O recibido instrucciones de cómo practicarla? ¿O aprendido a criticar sistemas sociales a la luz de cuán bien, o cuán mal, ellos alimentan y promueven la empresa económica personal? ¿Es que su catecismo les enseña incluso tanto como la definición conceptual básica de esta virtud?

La explicación de esta todavía no suficientemente desarrollada parte de la enseñanza social Católica, es que esta virtud resulta relativamente nueva, virtud a la que una nueva etapa de desarrollo social humano ha dado una especial prominencia. Toda forma de sociedad, vivifica, entre sus ciudadanos, una especial selección de virtudes. Las virtudes de Atenas, diferían de las de Roma o Bonn o Londres o Minneapolis. Cada forma diferente de sociedad consiste en maneras, arreglos, costumbres, práctica, hábitos e instituciones propias distintivas. Por eso Tocqueville (uno de los más grandes Whigs Católicos) observó correctamente que las sociedades republicanas requieren de una larga educación de libertad para preparar a sus ciudadanos en las nuevas responsabilidades inherentes al gobierno propio.⁴⁵ Ellas dan origen a nuevas virtudes. Esto es así, en el orden político; también lo es en el orden económico.

Consideremos cómo esto opera. Hoy día, los hábitos tradicionales apropiados para vivir bajo tiranías o incluso bajo el antiguo sistema feudal aristocrático, tienen que dar paso a hábitos apropiados al gobierno propio. Esto se debe a que la democracia no es sólo una forma de gobierno; es una manera de vivir, y requiere una nueva manera de pensar, de sentir, y de

⁴⁵"Las instituciones libres y los derechos políticos" que se disfrutaban en América, escribe Tocqueville, "proveen cientos de continuas sugerencias a cada ciudadano que vive en sociedad. A cada momento le traen a la mente, que es tanto del interés como del deber del hombre, el ser útil a sus conciudadanos. No teniendo razón particular para odiar a otros, ya que no es ni su esclavo ni su amo, el corazón de los americanos se inclina fácilmente hacia la benevolencia. A comienzos es necesario que los hombres atiendan al interés público, posteriormente, por elección. Lo que haya sido cálculo se torna en instinto. A fuerza de trabajar por el bien de sus conciudadanos, finalmente adquiere el hábito y gusto para servirlos". *Democracy in America*, trad. George Lawrence, editado por J.P. Mayer (Garden City, New York: Doubleday & Inc., 1969), pp. 512-513.

organizar nuestra propia vida interior. Requiere nuevos conjuntos de virtudes humanas. Si los ciudadanos no pueden gobernar su propia vida interior, ¿cómo pueden mutuamente manejarse unos a otros en la vida social? Una revolución democrática (republicana) es moral o no es nada. Las instituciones republicanas requieren virtudes republicanas. Entre éstas se encuentra la iniciativa, un sentido de responsabilidad personal, y habilidad para formar asociaciones y cumplir múltiples propósitos sociales. Ciudadanos libres deben tomar responsabilidades en casi todos los aspectos de sus vidas. No pueden esperar la benevolencia de los otros. Bajo el gobierno propio, son ellos mismos soberanos; ellos llegan a ser responsables de todo.

Tal como un nuevo orden político, también un nuevo orden económico solicita una nueva serie de virtudes morales. Tal como el orden político feudal, el orden económico tradicional era ampliamente gobernado por el Estado, mercantilista, y relativamente sin inventiva. Requería virtudes apropiadas a un orden feudal. Pero un orden económico libre requiere una nueva serie de virtudes paralelas a aquéllas apropiadas a un orden político republicano. La pieza central de estas nuevas virtudes, próxima a ser "la forma de todas las virtudes (económicas), es la empresa económica personal. Está enraizada en las capacidades que da Dios a la creatividad.

Como la sabiduría práctica (*phronesis*), la empresa económica personal es una virtud del intelecto práctico. Es al mismo tiempo una virtud intelectual y moral. Es una virtud intelectual, ya que la esencia de la empresa económica es un acto de discernimiento, una agudeza, una percepción. Es una virtud moral, porque cae bajo la formalidad de mejorar el bien común (particularmente, pero no sólo, el bien material común) de la sociedad. La empresa es, más aún, no un acto solitario; es relacionador. La mayor parte de las veces, significa un avance en la interdependencia humana.

Por lo tanto, la empresa económica personal es, en su esencia, intelectual, moral y social. Así como es la causa de la riqueza de las naciones, así, en conjunto, es un ordenador del bien común. Realmente, practicar la empresa de una manera antisocial es, con el tiempo, autoderrota. Porque destrozarse el tejido de la confianza mutua, la confidencia mutua y la cooperación mutua—de todas las cuales depende la prosperidad general— es despertar reacciones ofensivas de parte de los otros, y llevar a la sociedad a una guerra de todos contra todos. Cuando los vicios morales corroen sus principios, un sistema social se desmorona sobre las empresas de todos.

Nos hemos aproximado ahora al concepto de empresa económica personal de afuera hacia adentro, por así decirlo, clasificándola entre las otras virtudes como intelectual, moral y social. ¿Pero qué es en sí misma? Primero que todo, como la sabiduría práctica, la empresa económica personal es

esencialmente una capacidad de perspicacia.⁴⁶ En un primer momento, es el hábito de discernir nuevas posibilidades. Esta perspicacia puede consistir en imaginar nuevos productos y nuevos servicios no disponibles ahora. También puede consistir en nuevos, mejores y más eficientes métodos de producirlos y distribuirlos. La persona de empresa económica, como de sabiduría práctica, está habitualmente alerta a las posibilidades de una acción que aquellos que corrientemente no miran. En su segundo momento, la virtud de la empresa consiste en realizar su propia perspectiva creativa en el mundo de los hechos. Así como la sabiduría práctica lleva a actuar, la empresa práctica conduce a la creación. Mientras la sabiduría práctica se organiza para actuar bien (*recta ratio agendi*), la empresa económica se ordena para crear bien (*recta ratio creandi*). A este respecto, la empresa económica es una especie de arte (un arte comercial, un arte industrial, un arte empresarial, uno de los artes al servicio humano). Es entonces, "un humanismo sobre fundamentos empíricos".⁴⁷ Los escolásticos definen un arte como *recta ratio factibilium*, razón regulada para hacer las cosas bien.⁴⁸

Mirada desde un punto de vista económico, la empresa es la simple causa más importante de la riqueza de las naciones. Introduce nuevos bienes y servicios en beneficio de la raza humana. Crea nuevos mercados y nuevas razones para el intercambio. Genera nuevos trabajos y eleva el nivel de vida. La empresa es la fuerza dinámica en la actividad comercial, el principio de cambio.

La empresa también puede actuar generando nuevos ahorros. En este sentido a veces conserva la riqueza que de otra manera podría haber sido dilapidada. Por ejemplo, considérese una compañía americana de automóviles que gasta cientos de millones de dólares anualmente en compra de pintura para todos los automóviles que produce. Un empresario (y audaz) ejecutivo

⁴⁶Para dos excelentes discusiones por un economista contemporáneo, véase Israel M. Kirzner, "The Entrepreneur", en *Competition and Entrepreneurship* (Chicago: University of Chicago Press, 1973). pp. 30-87. y "The Primacy of Entrepreneurial Discovery", en *Discovery and the Capitalist Process* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), pp. 15-39.

⁴⁷Véase Bernard Murchland, *Humanism and Capitalism: A Survey of Thought on Morality* (Washington D.C.: American Enterprise Institute 1984), p. 57. Pero este humanismo, continúa Murchland "no es ni perfecto ni completo. Necesitamos un humanismo más integral". Luego ofrece los principios "para un más fuerte, más comprensivo humanismo"; ver pp. 57-62; ver también, capítulo 3. "Democratic Capitalism: The Other Humanism".

⁴⁸Jacques Maritain, *Art and Scholasticism*. trad. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons. 1962), p. 9.

estudia cuidadosamente los métodos tradicionales de la compañía para comprar pintura. Encontró que los contratos estaban escritos a través de toda la nación con grandes proveedores, y luego la pintura era distribuida a las plantas de automóviles en todos los Estados Unidos. Mirando aún con mayor cuidado, el nuevo ejecutivo vio las posibilidades de grandes ahorros descentralizando los contratos, y permitiendo a cada planta local aceptar propuestas de los proveedores locales. A pesar de las fuertes resistencias tradicionalistas, su plan se puso en práctica. El resultado produjo gran satisfacción a través del sistema (ya que la utilización de los proveedores locales, resultó en más bajos costos de transporte y más control local). La compañía también cosechó un ahorro financiero de cerca de 15 por ciento. Sobre la base de cientos de millones de dólares anuales, un 15 por ciento de ahorro era altamente significativo. Estos ahorros acrecentaron la sociedad extensamente, en la medida en que estos fondos no derrochados se volvieron para usos más creativos, ya sea permitiendo que los precios se redujeran o se hicieran nuevas inversiones productivas.

Considérese otro ejemplo. Mi mujer es originaria del Estado agrícola de Iowa. Durante los doce primeros años de nuestro matrimonio, nuevos inventos y nuevos métodos permitieron doblar la productividad agrícola de los Estados Unidos. Hacia los 25 años de nuestro matrimonio, nuevamente se había doblado. Mientras en 1900 un 40 por ciento de la fuerza de trabajo estaba comprometida en la tarea de producir alimento para la nación, hoy sólo lo está un dos por ciento.⁴⁹

Pero piensen también en cuánto más pequeños, limpios y baratos las nuevas invenciones han transformado a la industria y los productos industriales hoy día.⁵⁰ El primer computador en el Instituto Tecnológico de Massachu-

⁴⁹Véase mi "Cash Income and the Family Farm: Reflections on Catholic Theology and Democratic Capitalist Political Economy of Agriculture", una charla dada en Iowa State University, febrero 27. 1987.

⁵⁰Para detalles adicionales, ver Norman McCrae, "The Next Age of Man", *The Economist*, diciembre 24, 1988, p. 6.

Resumiendo un discurso por Alan Greenspan, el Presidente del Consejo de Reserva Federal de Estados Unidos, George F. Will, escribe que "la rápida expansión del comercio internacional se produce en parte por la tecnología, particularmente el empequeñecimiento del tamaño de los productos... Greenspan dice que el reciente mejoramiento del bienestar económico de la mayoría de las naciones, ocurre sin cambios significativos en el volumen físico o peso del producto nacional bruto". "Este disminuir en volumen y peso de las mercancías es un resultado de lo que Greenspan llama "La contribución conceptual a la actividad económica", "This Wired World" en *The Washington Post*, enero 5, 1987, p. A 25.

sets ocupaba toda una pieza en 1939. Hoy computadores de sobremesa en millones de casas son de mayor poder computacional. Las calculadoras electrónicas no hace mucho del porte de una máquina de escribir, son ahora tan delgadas que pueden llevarse en una billetera. Las radios, antes del porte de una caja, ahora caben en el bolsillo de la camisa, y producen un sonido mucho más fiel. A través de una sostenida inventiva, la calidad se ha elevado, el tamaño ha disminuido, y los precios han bajado. Todos estos beneficios surgen de la empresa económica personal.

Finalmente la empresa económica juega otros dos roles sociales importantes. Primero, es un magnífico generador de empleo. Segundo, su principal fuerza es el hecho de ser personal y permite a miles de familias lanzar sus propios negocios. La creatividad de tales personas, puede expresarse en materias económicas más que en arcilla, o pintura al óleo, o en música, pero, no obstante, son artistas. El dinero que invierten para cubrir los costos, de partida, se coloca a riesgo. Su arte tiene consecuencias para su bienestar. Pueden estar seguros de que necesitarán cada onza de criterio empresarial que puedan haber aprendido, con el fin de no despilfarrar malamente sus recursos. Este es el acicate de su inventiva y de su voluntad para trabajar. El problema del socialismo, ha escrito un economista americano de izquierda, es ¿quién se quedará toda la noche con la vaca enferma?⁵¹ Cuando la vaca es propia, este problema desaparece (San Bernardino señalaba el mismo punto siglos atrás en Italia).⁵² La virtud de la empresa enseña a sus poseedores el riesgo, las dificultades, y las satisfacciones de llegar a ser dueños de su propio destino económico.

Nótese, también, que la empresa económica es inherentemente social. No tiene ningún sentido el producir bienes y servicios que nadie valora. Una persona en una empresa económica es llevada a estudiar las necesidades y anhelos de otros. Para ser exitoso, la persona empresaria debe estar en un grado notable, preocupado del otro. Preocuparse de los otros es inherente a las actividades económicas. Dicha preocupación está muy lejos de la caridad Cristiana, e incluso del altruismo; no es completamente desinteresada. Pero es, igualmente, no una mala escuela en la disciplina elemental de la consideración por las necesidades, y otros anhelos distintos a los propios. Relaciones

⁵¹ Ver la crítica de Lester C. Thurow de *The Capitalist Revolution* por Peter L. Berger, "Who Stays Up With the Sic Cow?" *The New York Times Book Review*, septiembre 7, 1986, p. 9.

"Alejandro A. Chafuen, "What St Bernardine's Ass Could Teach The Bishops", *Reason* (Santa Monica, California: Reason Foundation, august/september, 1987), Vol. 19, N° 8, pp. 43-44.

humanas delicadas con los trabajadores, proveedores, clientes y otros es un camino probado del éxito económico. La carencia de éstas es un camino seguro a resistencias hostiles, rechazos y alienación social.

Si la empresa es una virtud moral-intelectual, necesitamos saber cómo aprenderla y enseñarla. El conocimiento en la empresa consiste en llegar a estar alerta a las propias capacidades creativas, a las muchas necesidades no acometidas por otros ciudadanos, y mostrarse abierto a las posibilidades económicas que nos rodean. No obstante, el conocimiento de la virtud de la empresa consiste, igualmente, en llegar a estar alerta a los obstáculos sociales de la empresa. Si todo proceso de legal incorporación es fuertemente controlado, regulado, y gravado, por las autoridades del Estado, la empresa puede liquidarse en su infancia.⁵³ De acuerdo con el Papa Juan Pablo II, los Estados que oprimen la empresa económica personal, violan no solamente un derecho humano fundamental, sino también la imagen del Creador otorgada a cada sujeto. Dichas sociedades dañan el bien común de todos y condenan a sus ciudadanos al estancamiento, la falta de creatividad, y a economías espiritualmente alienadas, como dice el Papa, "llevando a muchos ciudadanos incluso a emigrar de su tierra natal".

La enseñanza social católica sostiene que la iniciativa económica personal es un derecho humano fundamental. Sostiene, más lejos aún, que el ejercitar este derecho es cumplir la imagen de Dios otorgada a cada hombre y a cada mujer. Se sigue, entonces, que los profesores del pensamiento social Católico deben despertar a la gente a las capacidades en ellos otorgadas por Dios. Deben instruirlos de cómo practicar la virtud de la empresa y cómo evitar los vicios que podrían destruirla o desfigurarla. Deben mostrarles los ejemplos de qué hacer, y qué no hacer, para cumplir el potencial que se encuentra en ellos.

Aun más, los profesores del pensamiento social Católico deben abrir el camino en descubrir aquellas prácticas de los gobiernos o de las instituciones existentes, que en la actualidad perjudican, sofocan o de alguna manera reprimen la práctica diaria de la empresa económica personal. Deben criticar las prácticas estatales y costumbres que bloquean el florecimiento de los talentos creativos en la empresa económica; que dejan el mercado abierto solamente a firmas establecidas y a los monopolios existentes y bloquean todos los otros; que hacen de la incorporación legal, un largo, costoso y corrupto procedimiento; que fracasan en establecer instituciones que otorguen

⁵³Para una discusión sobre tales obstáculos en las economías de Latinoamérica, ver Hernando de Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in The Third World*, traducido por June Abbott (New York: Harper and Row, 1989).

crédito al pobre, al humilde o persona relativamente desconocida; que fracasan en reconocer cómo Dios distribuye los talentos económicos creativos de todas las clases sociales y de todos los hombres, especialmente entre los pobres. Los profesores de enseñanza social Católica deben también criticar a las autoridades opresivas, que gravan excesivamente o sobreregularan las actividades económicas, de tal manera que nuevas empresas no pueden siquiera poner un pie en tierra. Los profesores del pensamiento social Católico deben asegurar que los caminos de la empresa estén abiertos especialmente para los pobres.

Los enemigos de la iniciativa económica personal son muchos, poderosos, y bien establecidos en muchas sociedades tradicionalistas. Es por esto que las sociedades tradicionalistas son relativamente estáticas: castigando a aquellos ciudadanos que muestran una iniciativa creadora económica, restringen los horizontes del bien común, y con esto castigan también a todos los otros ciudadanos.

Conclusión

Muchas otras virtudes morales e intelectuales deben florecer en abundancia si una economía libre y creativa desea progresar. Junto con participar en la empresa económica personal, los activistas económicos deben practicar muchas otras virtudes. Consideren un sistema económico dentro del cual es frecuente la deshonestidad y la corrupción desenfadada; en el que el egoísmo inspira el desprecio a los trabajadores y clientes; en el cual uno encuentra en todas partes hostilidad mutua e indefensión. ¿Dónde existe en sociedad tal espacio para la creatividad? Con un aire así, la empresa libre creativa no puede respirar. No todo sistema económico tiene que florecer, los vicios señalados arriba deben ser reemplazados por sus virtudes opuestas. Los vicios humanos envenenan la vitalidad económica. Las virtudes morales no sólo disminuyen el costo económico, sino que ensanchan el ejercicio libre y floreciente de la razón práctica, la esperanza y el riesgo creativo.

Está, por supuesto, más allá de la humana falibilidad el esperar un régimen en cualquier parte del mundo, que muestre una total perfección moral. El realismo Whig —realismo Católico— nos lleva siempre a esperar menos que eso. En economía como en la política, si podemos parafrasear a Aristóteles, el sabio debe satisfacerse con un tinte de virtud. No tiene ningún sentido en ninguna parte de la tierra el construir una economía para santos. Son muy pocos. La única posibilidad realista es construir una economía para pecadores, la única mayoría moral que existe.

Sin embargo, puede decirse con confianza que mientras más ampliamente el círculo de virtudes se difunda en cualquier sistema económico, será más creativo, floreciente y placentero trabajar dentro de esa economía. Inversamente, mientras más virulenta sea la temperatura de los vicios humanos que se estremecen en él, más defensiva, acosada por la desconfianza, autoderrotista y más o menos decadente, es posible que sea cualquier economía.

Es vital, por lo tanto, el entender que el "capital humano" incluye el capital moral, tanto como el intelectual; habilidades en el corazón humano, como habilidades de mano. En la vida económica como en la vida humana en cualquier parte, la primacía de la moral es una ley fundamental del florecimiento humano. Prueben esa proposición si quieren. Traten y vean. La primacía de la moral es un principio tanto filosófico como empírico. Está sujeto a falsificación. Las consecuencias de violarla se muestran rápidamente en la historia.

Sería erróneo, sin embargo, terminar estas reflexiones en un vaivén descendente. El hecho de que los seres humanos son concebidos a imagen del Creador, significa que cada persona durante la vida (de él o de ella), puede crear más de lo que él o ella consumirán.⁵⁴ Este es el cimiento de toda esperanza para el progreso humano. Nadie garantiza que seremos creativos, más que destructivos. Ser así, sin embargo, es nuestra vocación, nuestro derecho, y nuestra responsabilidad. No existen garantías. Pero tenemos una oportunidad —todos colectiva e individualmente— de actuar creativamente. Tenemos una oportunidad, un puntapié al arco. Eso es todo lo que puede pedir un hombre o una mujer libre. □

⁵⁴Lord Peter Bauer ha llamado la atención de cuán absurdo es, por lo tanto, el contar el nacimiento de un ternero o la supervivencia de una vaca como un incremento adicional del ingreso de capital neto de una nación, mientras el nacimiento o supervivencia de un niño —que, después de todo, es la fuente de nueva creatividad— se cuenta como una disminución de tal ingreso. Ver *Equality, The Third World and Economic Delusion* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981), p. 21; ver también "The Population Explosión Myths and Realities" *Ibid*, pp. 42-65. En *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984), p. 9. Lord Bauer afirma que "la relación entre desarrollo económico y crecimiento de la población, no puede examinarse en forma sensible sobre la base simplemente de números y recursos".

ENSAYO

MODERNIDAD E ILUMINISMO

Gabriel Zanotti*

El autor a lo largo de las siguientes líneas argumenta que la tendencia histórica que identifica a la Modernidad con el Iluminismo es errónea. La primera no es en sí misma iluminista y reúne ciertas características básicas que no son contradictorias con el Catolicismo: —un proceso hacia una mayor distinción entre las ciencias positivas y la metafísica, con un consiguiente progreso en el desarrollo de las primeras. Una mayor profundización en las exigencias del derecho natural y una mayor distinción de competencias específicas de Iglesia y Estado—. La Modernidad más bien, a través del Humanismo y Renacimiento, constituye un nuevo paso en la profundización de la visión teocéntrica del Medioevo.

Por otra parte, el esquema histórico habitual no logra distinguir los elementos no iluministas de los iluministas en la época postmedieval. Confundir los elementos sanos de la Modernidad con los malsanos del Iluminismo sólo conduce a que dichos elementos sanos no encuentren refugio en la filosofía cristiana. En síntesis, el Iluminismo constituye una deformación de la Modernidad en el sentido del quiebre del equilibrio natural-sobrenatural debido al racionalismo.

*Licenciado en Filosofía, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (Unsta), Argentina; Profesor e Investigador de la Escuela Superior de Economía y Administración de Empresas (Eseade) y en Unsta. Autor de libros y ensayos, entre los que destacan *Economía de Mercado* y *Doctrina Social de la Iglesia* (Ed. Belgrano, 1985, Buenos Aires), *Introducción a la Escuela Austríaca de Economía* (Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires, 1981).

Varios de sus artículos y ensayos han sido publicados en *Estudios Públicos*, 20 (Primavera 1985), 21 (Verano 1986) y 25 (Verano 1987).

1. Planteo del Problema

Muchas veces se habla de temas relacionados con diversas manifestaciones de la cultura contemporánea y su relación con la Iglesia Católica. Así, se habla de la Iglesia y la ciencia, la Iglesia y los derechos humanos, la Iglesia y la organización actual del Estado, etc. La Iglesia y el liberalismo, para dar otro importante ejemplo, es uno de esos habituales temas. Sin embargo, por más diferentes que puedan parecer, todas esas cuestiones tienen un fondo común, un problema que los engloba a todos, y cuyo correcto enfoque es la clave más profunda que en última instancia permite solucionarlos. Dicha cuestión es la relación entre Iglesia y Mundo Moderno.

Obviamente, no se puede decir que el Mundo Moderno, o la Modernidad, sea un fenómeno cultural fácilmente definible y, menos aún, fijar coordenadas temporales precisas de iniciación. Podríamos decir algo más o menos preciso si ubicamos a este complejo fenómeno cultural después del siglo XIII, cuando, durante los dos siglos subsiguientes, se producen lo que habitualmente es llamado la decadencia de la escolástica y lo generalmente llamado Renacimiento. Pero la cuestión se dificulta mucho más si tratáramos de caracterizar valorativamente a este período en relación a los valores dominantes en la Fe Católica.

En relación a esto último, la versión habitual de los hechos es presentar a "la Modernidad" como un movimiento dialécticamente enfrentado con "la Cristiandad". Según esta versión habitual, la Modernidad es esencialmente anticatólica, en todos sus aspectos. El nominalismo de Occam, durante el siglo XIV, sentaría las bases para la desconfianza en el conocimiento metafísico, cuya consecuencia inmediata sería un individualismo ontológico y social que rompe con el orden social medieval. El mundo se olvida de Dios: de "teocéntrico" se vuelve "antropocéntrico"; de allí la preocupación por el hombre en sí mismo (humanismo), más una renovación de la confianza en sus solas fuerzas que, ligado esto al surgimiento de una ciencia desvinculada de la metafísica y de la autoridad de la Teología, deriva en un cientificismo y en una exaltación de los poderes de una nueva tecnología. Los estados, consiguientemente, se desligan de la autoridad de la Iglesia y el individualismo tiene su culmen en la democracia fundada en una voluntad de la mayoría de sintetizar a todas las voluntades autónomas, desligadas de la "heteronomía" que la ley de Dios establece. La religión ya no controla el aspecto social: como mucho, se la tolera en el ámbito individual (secularismo). La razón se repliega sobre sí misma, y el racionalismo y el idealismo, contrarios al realismo tomista, son el resultado. Todo este panorama tiene por supuesto sus nombres perversos. Descartes sería el profeta del idealismo moderno, cuya culminación es Hegel

y el resultado es el ateísmo. Galileo es el héroe de la nueva ciencia frente al "oscurantismo" medieval. Rousseau es el prototipo de la democracia contemporánea y el liberalismo. Lutero es el líder de la rebeldía contra la potente Iglesia de Roma. Todo este panorama ha construido el mundo tal cual hoy lo conocemos, donde la voluntad de la mayoría, la secularización, el culto a la ciencia y el individualismo habrían sustituido a la santa aceptación de la autoridad y la voluntad de Dios en la Cristiandad Medieval. Los dos bloques del mundo contemporáneo serían hoy fruto de esta modernidad perversa, que ha producido esta bomba de tiempo donde estamos sentados. Por eso, liberalismo y marxismo serían ambos hijos de un solo padre (el mundo moderno), perversos por igual. Sólo la vuelta a los valores de la Cristiandad Medieval puede salvar a los hombres de la locura y perversidad de la Modernidad. La Iglesia de Roma debería ser el líder de esta "contra-revolución".

Ahora viene la obvia pregunta: ¿es verdaderamente así? ¿Es correcta esa valoración del mundo moderno, si se comparte —como el autor de estas líneas— la Fe Católica?

Todo lo que seguirá de aquí en adelante será una sintética explicación y fundamentación de nuestra respuesta: no. Pero este "no" está lejos de querer significar que todo el análisis anterior es falso porque su dificultad no deriva de que todas las manifestaciones del mundo moderno sean santas, inmaculadas y exentas de crítica desde la perspectiva de la Fe. Su dificultad —y en este sentido, su falsedad— radica en la ausencia de una fundamental distinción: la distinción entre Iluminismo y Modernidad.

2. La Distinción Iluminismo/Modernidad

Esta distinción, no usual en pensadores católicos —lo cual nada tiene que ver con el Catolicismo como tal— ha sido sugerida enfáticamente por el filósofo neoagustinista italiano M.F. Sciacca, si bien Sciacca habla de Humanismo y Renacimiento más que de Modernidad. La versión de los hechos que presenta Sciacca —católico convencido— es distinta, y ha sido para nosotros el punto de partida de un programa de investigación cuyos lineamientos generales quisiéramos presentar. Es cierto que hubo, después del siglo XIII, una decadencia de la escolástica, la cual, al decir de J. Pieper, fue un magnífico proyecto de colaboración entre razón y Fe. Y es cierto también que el equilibrio entre razón y Fe fue quebrado por diversos errores en el planteo metafísico de base, entre los cuales el nominalismo de Occam tuvo mucha influencia. Esto tuvo como resultado un fideísmo irracional o un racionalismo

antiteológico. Gilson ha explicado bien este punto¹. Pero no sería en cambio correcto considerar que el Renacimiento y el Humanismo, como tales, son el resultado de esos problemas. Al contrario, en sí mismos, según Sciacca² fueron un intento de salir al paso de esa decadencia en la cual el pensamiento escolástico había incurrido. Primero describe Sciacca ese movimiento descendente: "La unión y la colaboración de la Fe y de la razón (del Mensaje Evangélico y del pensamiento griego), los dos elementos de la síntesis escolástica, tienden a oponerse bajo la acción corrosiva del aristotelismo hebreizante y, como hemos visto ya, en Occam no sólo no colaboran sino que se da un divorcio total entre ellas; la razón se separa de la revelación, la Naturaleza de Dios; una y otra tienden a constituirse en autónomas, y así la ciencia camina hacia su independencia (racionalista o experimental) y la Fe a expresarse en arrebatos místicos"³. Como vemos, es este movimiento de decadencia el que impulsa una dialéctica entre elementos que se complementan (razón y Fe, ciencia y metafísica; Iglesia y Estado, etc.). Pero el Humanismo y el Renacimiento, en cuanto fenómenos de la "Modernidad" naciente, no pretenden sino romper con esa dialéctica: "De la crisis de la escolástica decadente nace el Humanismo con el fin de resolverla. Por lo tanto, el Humanismo se presenta como la tentativa de reacción frente a la escolástica decadente para renovar sobre un nuevo plano la mejor escolástica y precisamente para reunir Fe y ciencia, religión y razón. Pero para el Humanismo el punto de encuentro de estos dos términos inconmensurables no es ni la naturaleza, ni Dios; es el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, el hombre en que el verbo se encarnó. En él se da el encuentro de Dios y de la Naturaleza. La filosofía humanista es la filosofía del hombre, que no sólo no reniega —como veremos mejor dentro de poco— del Cristianismo, pero ni siquiera de la mejor escolástica, de la que se puede considerar, en cierto sentido y hasta cierto punto, como el desarrollo y conclusión"⁴.

Como vemos, la tesis de Sciacca es clara: el estudio entusiasta de todo lo que compete al hombre y a la naturaleza física *no* es una actitud anticristiana en sí misma, sino al contrario, un derivado de considerar la bondad de la Creación de Dios y de ver al hombre hecho a su imagen y semejanza, a esto corresponde el naturalismo del Humanismo, como exaltación de la naturaleza

¹*La Unidad de la Experiencia Filosófica* (Madrid, Rialp, 1973).

²*Historia de la Filosofía* (Barcelona: Ed. Luis Miracle, 1954).

³*Op. cit.*, cap. XV, pág. 261.

⁴*Idem*, p. 262.

humana, y el naturalismo del Renacimiento, como exaltación de la naturaleza física. "Naturalismo —sigue diciendo Sciacca— que es Cristianismo Gozoso, exaltación del hombre y del mundo, porque es exaltación del Creador a través de las criaturas, celebración de la Sabiduría del Hijo a través del orden moral instaurado en nosotros y en las cosas, amor por el Espíritu a través del amor por todas las cosas del cosmos".⁵

Por lo tanto, la Modernidad, a través del Humanismo y el Renacimiento, no se opone a la visión teocéntrica del Medioevo, sino que es un nuevo paso en su profundización. Por supuesto, en la medida que el estudio de la naturaleza y del hombre se realicen enfrentándolos dialécticamente con Dios y Su Trascendencia, habrá un consecuente enfrentamiento. Esto también es advertido por Sciacca: "De este modo, el Humanismo y el Renacimiento por un lado adquieren una nueva conciencia, respecto a la escolástica, de la visión cristiana de la vida; pero por el otro corren el riesgo de confundir lo natural con lo sobrenatural, acentúan la presencia de lo divino en lo humano y en la Naturaleza casi hasta el punto de hacer a Dios inmanente a las cosas. En esto se alejan del verdadero pensamiento cristiano y preparan el racionalismo y el inmanentismo del pensamiento moderno" (idem, p. 264). Como vemos, este "riesgo" del que habla Sciacca tiene dos vertientes: una. no antirreligiosa, si bien no cristiana, que es un panteísmo naturalista (es el problema de autores como Bruno y Spinoza) y otra absolutamente antirreligiosa, que es un cientificismo y un humanismo antiteocéntrico, al cual nos referiremos más adelante.

Inspirados por el análisis de Sciacca, podríamos decir que la Modernidad, en sí misma, se caracteriza por tres elementos básicos, no excluyentes de otros:

- a) un proceso hacia una mayor distinción (pero *no* contradicción) entre las ciencias positivas y la metafísica, con un consiguiente progreso en el desarrollo de las primeras;
- b) una mayor profundización en las exigencias del Derecho Natural;
- c) una mayor distinción de competencias específicas de Iglesia y Estado.

Estas tres características, en sí mismas, son una derivación, no sólo del eje central de la filosofía cristiana, sino también del equilibrio típicamente católico entre lo natural y lo sobrenatural. En primer lugar, como vimos, la investigación de la naturaleza como un descubrimiento progresivo de los secretos de la Creación, su bondad participada y su orden —que conduce al Creador— es típica de la filosofía cristiana con su eje central, que es el principio creacionista. El medioevo ya había tenido adelantos de esta actitud:

⁵Idem, p. 263.

en San Alberto, maestro de Santo Tomás, biólogo brillante, además de filósofo y teólogo; en Roberto Grosseteste y Roger Bacon, verdaderos adelantados del método experimental,⁶ y en el mismo Santo Tomás, quien, en una de sus más preciosas y escondidas perlas (inadvertida tanto para los tomistas anteriores como en general para los actuales) distinguió, en la Suma Teológica (I, q. 32, a. 1), entre una certeza metafísica y una hipótesis experimental que incluye siempre la posibilidad de ser cambiada por otra que explique mejor los hechos (verdadero adelanto del ámbito conjetural de las ciencias positivas) dando justamente como ejemplo la hipótesis astronómica tolemaica, ridiculamente sacralizada por varios autotitulados sabios "católicos" de dos siglos después. El derecho natural, como un derecho basado en la naturaleza humana, como una barrera racional infranqueable frente a la voluntad arbitraria de los despotismos humanos, es un auténtico mérito del Medioevo, y otra vez es Santo Tomás quien se destaca en su sistematización, como la parte de la ley natural correspondiente a la justicia, sobre la base eterna e inexorable de la ley eterna de Dios. Esta doctrina de Santo Tomás, como derecho objetivo, que él destaca sobre todo en la S.T. (I-II, q. 94, a. 2), es la fuente de inspiración principal de la posterior escolástica española, en la cual tenemos un buen ejemplo de la Modernidad. Es un paradigma histórico habitualmente reconocido que la teoría del origen del poder en Francisco Suárez, Francisco de Vitoria y Juan de Mariana se enfrentó con el poder ilimitado de los reyes, y también se reconoce habitualmente que levantaron la bandera de la dignidad humana —esto es, el valor que tiene el hombre por ser criatura racional creada a imagen y semejanza de Dios— y sus derechos humanos fundamentales, frente al despotismo de los gobernantes de su tiempo (Este elogio global no implica, desde luego, que todo lo que hayan expresado dichos autores esté absolutamente libre de crítica). Desde hace un tiempo, además, se ha sugerido, como programa de investigación, que varios escolásticos fueron verdaderos adelantados de la economía moderna, analizando el funcionamiento del mercado en una economía dinámica con acumulación de capital (Tomás de Mercado, Luis de Molina; Luis de Saravia de la Calle; Martín de Azpilicueta; Domingo de Soto; Cayetano; además de los ya nombrados Vitoria y Mariana⁷). Falsa será la dialéctica que se quiera efectuar entre el derecho subjetivo, señalado por la escolástica española, y el derecho objetivo, pues el primero no es más que una necesaria derivación de este último. Finalmente, la no confusión de naturaleza y funciones entre la Iglesia

⁶Etienne Gilson. *La Filosofía en la Edad Media* (Madrid: 1976).

⁷A. Chafuen. "Los Fundamentos Escolásticos de la Economía de Mercado"; en *Cristianismo y Libertad* (Bs. As.: FAE, 1984).

y el Estado es no sólo propia de la filosofía cristiana, sino de la concepción cristiana que, en su momento, distingue entre el Reino de Dios y los reinos de este mundo, constituyendo ello una novedad frente a muchas teocracias imperantes en la antigüedad.⁸ La filosofía política de Santo Tomás, con argumentos de razón para probar la legitimidad del gobierno según su fin propio y natural (el bien común) es base para desarrollos posteriores al respecto. Sobre este tema volveremos más adelante.

Por ende, vemos que estos tres elementos, cuya profundización constituye la esencia de lo que podríamos denominar Modernidad en sí misma, se encontraban ya presentes en la Cristiandad Medieval. Entre ambos períodos hay, por ende, una diferencia de grado, no de esencia. Sin embargo, este "proyecto moderno" que, como vemos, nada tiene de contradictorio con el catolicismo, se enfrentó desde el principio con dificultades. Entre ellas, destaquemos a su principal deformación: el Iluminismo.

3. El Iluminismo

El Iluminismo constituye, precisamente, los elementos culturales del mundo postmedieval que son incompatibles con una filosofía cristiana fundamental y la Fe Católica. No distinguirlo de la Modernidad como tal es lo que ha originado tantas confusiones. No es de fácil caracterización, pues abarca autores, épocas y geografías diversas. Pero si hay algo que constituye su más profunda esencia es su radical voluntad de inmanencia.⁹ Esto significa que el Iluminismo toma los tres elementos típicos de la humanidad y los deforma, enfrentándolos dialécticamente con lo sobrenatural y trascendente. Así, la nueva ciencia física es tomada como una bandera contra la metafísica y la teología, elementos típicos del "oscurantismo medieval". La ciencia positiva y su método, más sus resultados tecnológicos, son para el Iluminismo la única posibilidad de conocimiento racional, quedando todo lo demás en el reino del absurdo y el sinsentido. La afirmación de los derechos del hombre y su libertad es afirmada sobre la base de una progresiva negación de Dios, ya sea a través de una ley natural inmanente, desligada y/o enfrentada con la ley

⁸A. Rodríguez Várela, "La Influencia del Cristianismo en la Evolución de las Ideas Políticas". Conferencia realizada el 24/9/82 en el Instituto Popular de Conferencias de *La Prensa* de Buenos Aires. En el libro *Para Pensar la Educación*, Fund. para el Avance de Educación y Fundación Banco de Boston (Bs. As., 1988).

⁹F. Leocata, *Del Iluminismo a Nuestros Días* (Buenos Aires: Ed. Don Bosco, 1979).

eterna, ya sea a través de la negación de todo vestigio de ley natural y su sustitución por un contrato social donde la voluntad general se convierte en el origen de la ley. Y la distinción entre las funciones de Iglesia y Estado se convierte en una negación de todo tipo de influencia social de la Fe Católica. La libertad de cultos es para el Iluminismo un resultado del indiferentismo religioso, pero no del respeto a la conciencia.

Vemos entonces con claridad que lo habitualmente denigrado como "Modernidad" por diversos ambientes católicos es una deformación de la Modernidad auténtica. Esta deformación, el Iluminismo, es una quiebra racionalista cientificista del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural. Es la segunda vertiente del riesgo del que hablaba Sciacca. Es una exaltación inmanentista de lo natural, negando todo lo sobrenatural, y reduciendo, además, lo natural a la exaltación de la ciencia positiva y una voluntad autónoma en cuanto desligada de la ley de Dios. Una reseña de esta actitud, en cuanto a autores, excedería los fines de este ensayo, pero muy, muy brevemente, podríamos decir que los primeros síntomas de esta actitud, en cuanto a lo que el mundo postmedieval se refiere, se encuentra ya en el aristotelismo de Padua y Bolonia de fines de siglo XV y comienzos del XVI¹⁰; sigue su curso en todas las formas del positivismo, tanto clásico (vertientes inglesa y francesa) como contemporáneo (neopositivismo), pero, sobre todo, tiene su manifestación histórica más significativa en el Iluminismo racionalista francés del siglo XVIII (los autores de la "Enciclopedia" francesa), que sería luego condenado bajo el término "liberalismo" por el Papa León XIII en la encíclica *Libertas* de 1888.

Pero también debemos distinguir a la Modernidad en cuanto tal de otro importante movimiento cultural: la Reforma.

4. La Reforma

Estamos convencidos de que así como el Iluminismo fue una quiebra racionalista del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, la línea teológica luterana significó una quiebra fideísta de dicho equilibrio. Y eso fue lo esencialmente "antimoderno" en cuanto Modernidad significa una renovada vivencia de las exigencias teóricas y prácticas de dicho equilibrio.

¿Por qué significó tal cosa la línea luterana? Porque como sabemos, la línea luterana afirmó —según la versión habitual de dicha corriente— la total

¹⁰Sciacca, *op. cit.*, p. 278 y Luis Miracle, *Estudios sobre Filosofía Moderna*, 1964, pág. 135.

corrupción de la naturaleza humana después del pecado original. En el catolicismo, la naturaleza humana está herida, pero no destruida, por el pecado original. Por ende, el hombre, después del pecado, conserva, aunque con esfuerzo, las propiedades esenciales de su naturaleza (inteligencia y voluntad libre).¹¹ Pero en Lutero la naturaleza humana está absolutamente destruida, y por ende no es sanada ni elevada por la Gracia, sino cubierta de su incurable corrupción. Esto también tiene que ver con la decadencia de la escolástica, cuando a la desconfianza en la razón humana se suma una errónea noción de la presencia de la Gracia malinterpretando nuevamente las en sí mismas correctas afirmaciones de San Agustín al respecto. Chesterton describe este problema con exactitud: "... Un cierto espíritu o elemento de la religión cristiana, necesario y a momentos noble, pero que requiere siempre se lo equilibre con elementos de la Fe más gentiles y generosos, empezaba una vez más a afianzarse a medida que la armazón de la escolástica se endurecía o se fragmentaba".¹² ¿Y cuál era ese elemento? Justamente, una exageración absoluta de los problemas de la naturaleza humana tras el pecado original. Dicha exageración "... Repetía por sobre todo su particular horror y su detestación de las grandes filosofías griegas y de la escolástica sobre ellas fundada... El hombre no podía decir nada a Dios ni nada de parte de Dios ni acerca de Dios, a no ser un grito casi inarticulado pidiendo misericordia y la ayuda sobrenatural de Cristo en un mundo donde todo lo natural era sin sentido. La razón carecía de sentido; la voluntad carecía de sentido. El hombre no podía moverse ni una pulgada ni más ni menos que una piedra".¹³ Después agrega Chesterton algo que es importante para dialogar con los protestantes de hoy: "Este luteranismo es hoy totalmente irreal; pero Lutero lo fue".¹⁴ Sciacca sostiene una opinión parecida: "La Reforma, perdiendo lo que de más profundo hay en la predicación de Jesús, concluye en una visión pesimista que condena al hombre y a la naturaleza. En ella se rompe el equilibrio entre lo humano y lo divino, lo individual. Romanidad y Cristianismo. Esto explica por qué, entre otros, el Papa Nicolás V es humanista y Martín Lutero es enemigo del Humanismo".¹⁵ Por supuesto, la crítica teológi-

"Santo Tomás, ST, I-II, q. 85, a. i c.

¹²Carlos Lohlé, en su *Santo Tomás de Aquino* (Bs. AS., 1986), cap. 8, p. 175.

¹³*Idem.* p. 177.

¹⁴*Idem.*

¹⁵*Historia de la Filosofía, op. cit., p. 269.*

ca a esta posición luterana no debe hacerse desde el extremo opuesto, esto es, el pelagianismo, según el cual el hombre con sus solas fuerzas, puede salvarse. Desde luego que la Gracia es indispensable para la salvación; pero en la concepción católica esa Gracia se asienta sobre una naturaleza humana a la cual sana y eleva, y cuyas capacidades de inteligencia y libre albedrío no habían sido destruidas por el pecado (por eso está reservada al hombre la capacidad de decir que no a la Gracia).

Ahora bien: ¿cuáles pueden ser las consecuencias de una concepción como la luterana? Un hecho histórico, ajeno a la lógica interna de las premisas filosófico-teológicas, relacionó al protestantismo con ciertos caracteres del orden político contemporáneo. (Subrayamos "político" pues no nos estamos refiriendo a la tan debatida relación entre el protestantismo y el capitalismo). Ello es obvio dado el enfrentamiento del protestantismo con el poder temporal, en su momento, de la Iglesia Católica. Pero, en sí misma considerada, la idea de la corrupción absoluta de la naturaleza humana es lógicamente incompatible con los tres elementos típicos de la Modernidad antes descritos. Una metafísica racional, que sostenga que la inteligencia humana puede llegar a temas como Dios, la esencia del alma y la libertad, será considerada imposible si se cree que la inteligencia del hombre está totalmente corrompida. A partir de aquí, las relaciones con la ciencia positiva serán mal planteadas. De igual modo —y esto es importantísimo—, no se puede hablar de dignidad humana natural, base y fundamento de los derechos del hombre, si la naturaleza humana está totalmente corrompida. Nada queda del libre albedrío en esa concepción. Los ideales de libertad política, entendida como la afirmación de los derechos humanos frente al despotismo del Estado, se afirmaron, con toda coherencia, en la escolástica católica española, y no en la posición luterana. Por último, si la naturaleza humana está totalmente corrompida, es obvio que el resultado, en lo que a religión y Estado se refiere, será que este último nada podrá hacer autónomamente sin el sometimiento político directo a una autoridad religiosa. ¿O no funcionaba de ese modo la Ginebra de Calvino, según el paradigma histórico habitual?

La pura verdad es que un fideísmo tan absoluto no puede sostenerse a sí mismo. La "teología de la muerte de Dios" (Bonhoeffer, Robinson) constituye, según Fabro, el último y más coherente coletazo de la posición que analizamos. Si la naturaleza humana está tan absolutamente corrompida, ¿no es una cierta contradicción el solo hecho de que un hombre tenga Fe? ¿No será entonces la actitud "religiosa" más coherente asumir totalmente nuestra total irreligiosidad; el vivir intensamente el abandono de Dios que grita Cristo en la

Cruz?¹⁶ Esto es: la idea de la total corrupción de la naturaleza humana tras el pecado original lleva al ateísmo.

Con todo esto llegamos a esta conclusión: Iluminismo y Reforma, que muchas veces se los considera como la esencia de la Modernidad, son dos deformaciones de la Modernidad. Esta es, en esencia, un renovado intento de vivencia del equilibrio entre lo natural y lo sobrenatural, como hemos dicho. De ese equilibrio se desprenden tres características que ya hemos descrito. Pues bien; el Iluminismo es una quiebra racionalista de ese equilibrio, y la Reforma es su quiebra fideísta. Y ambos disequilibrios —uno para un lado, otro para el otro— deforman a su vez las tres características propias de la modernidad en sí misma.

5. La Secularización

Pero nuestro análisis quedaría muy simplificado si no tocáramos uno de los puntos más delicados y sensibles de todo este problema, que es el tema de la secularización y la Iglesia y el Estado. Obviamente, aún así nuestro planteo será sintético, al menos agregaremos algo más a las breves reflexiones que hicimos hasta ahora. En efecto, hasta ahora se ha manifestado que una de las características de la Modernidad en sí misma es una "mayor distinción" entre la naturaleza y funciones de la Iglesia y el Estado. Analicemos un poco más esta cuestión.

Se ha expresado que el Iluminismo se caracteriza por su radical voluntad de inmanencia. En ese sentido, con respecto al tema religioso y su influencia en lo social, el Iluminismo adopta una posición negativa: se niega a la religión —y particularmente, al Catolicismo— su competencia indirecta en el orden social, esto es, las consecuencias que para la vida social tiene el cumplimiento de la justicia (a través del derecho natural) como derivado de la Redención y la vivencia de la Caridad.¹⁷ Esto se traduce jurídicamente en una negación, a la Iglesia, de sus derechos a la enseñanza, propiedad y manifestación pública de la Fe (esto es lo que origina documentos pontificios tales como *Nobilissima Gallorum gans*, de León XIII, *Vehementer Nos*, de S. Pío X, y *Firmissiman constantian*, de Pío XI) y/o una petición de "separación" de Iglesia y Estado, fundada no en la correcta delimitación de funciones entre

¹⁶C. Fabro, *Drama de Hombre y Misterio de Dios* (Madrid: Rialp, 1977), cap. VI, p. 695.

¹⁷O.N. Derisi, *La Iglesia y el Orden Temporal* (Bs. As.: Eudeba, 1971).

ambas potestades, ni tampoco en la circunstancia de la existencia de varios cultos en un mismo Estado, sino en una indiferencia y/o enfrentamiento del Estado respecto a la ley natural predicada por la Iglesia. Si fuera esto lo criticado por algunos al referirse a la "secularización", la crítica sería, en nuestra opinión, correcta. Pero el problema es que muchas veces la crítica al "mundo moderno secularizado" se hace desde una posición que toma la forma concreta de relación entre Iglesia y Estado existente en el siglo XIII y la sacraliza, esto es, la toma como si fuera la única forma "católica" de relación entre ambas potestades y la enfrenta dialécticamente a cualquier otra forma (tildándola de "herética") que no se adapte estrictamente a la medieval. Habitualmente esta posición ya unida a la consideración de que una monarquía corporativa es la única forma "católica" de gobierno, contradiciendo con ello la doctrina pontifical de que el Catolicismo nada tiene que decir sobre las distintas formas de gobierno mientras respeten el bien común, y colocándose así en la posición del grupo "La Acción Francesa" condenado por Pío XI en *Nous avons lu*.¹⁸ Olvida esta posición que una cosa son los principios universales y permanentes que rigen una cuestión, y otra cosa es su diversa aplicación a las circunstancias históricas concretas. Con respecto a la Iglesia y el Estado, los principios universales son: a) que ambas potestades son independientes la una de la otra, por su naturaleza y funciones; b) que sus legislaciones deben estar en armonía y no en contradicción, pues ambas potestades están al servicio del mismo ser humano. Ahora bien, más allá de estos principios generales, ninguna forma concreta de aplicación de los mismos puede formar parte del *depositum fidei*. En este sentido, el segundo principio (llamado a veces, "colaboración" entre Iglesia y Estado) admite dos formas principales, cuya elección depende de circunstancias históricas. La primera es la confesionalidad formal, esto es, cuando existe una garantía jurídica de la armonía legislativa entre Iglesia y Estado, ya sea a través de un concordato o a través del ordenamiento constitucional. Podríamos decir que esta situación es ideal *per se*, aunque muchas veces no lo sea dadas las circunstancias. La segunda es la confesionalidad sustancial, esto es; cuando no existe la garantía jurídica pero la sociedad como tal está conformada jurídicamente sobre la base de un derecho natural cristiano.¹⁹ Por supuesto, esta "confesionalidad sustancial" pocas veces se dará en su pureza, sino que habitualmente se dará en diversos grados. Por ende, vemos que una sociedad

¹⁸Hemos tratado esta posición en nuestro ensayo "La Temporalización de la Fe", en el libro *Cristianismo, Sociedad Libre y Opción por los Pobres* (Santiago: CEP, 1988), varios autores.

¹⁹Amadeo de Fuenmayor, *La Libertad Religiosa* (Pamplona: Eunsa, 1974).

en la cual los poderes y funciones de la Iglesia y el Estado estén netamente distinguidos y donde la influencia social de la Iglesia se dé a través de la "confesionalidad" —tal vez el término no es el mejor— formal o sustancial (según las circunstancias) no es "contraria a la tradición del Catolicismo" —todo lo contrario— aunque dicha organización de las relaciones Iglesia/Estado no coincida con la forma concreta que en su momento adoptó el mundo medieval. Esto es lo que los detractores del "mundo moderno" no alcanzan a comprender.

Pero tampoco alcanzan a comprender los siguientes puntos: a) una sociedad no está "secularizada" porque la religión no está "estatalizada". No debe confundirse "estatal" con "público". Los EE.UU. tienen una larga tradición, en su historia, de manifestación pública del hecho religioso, aunque dicha manifestación no sea "estatal" (por otra parte, en la medida que el Estado tome posición a favor de leyes naturales inspiradas en el cristianismo,²⁰ tal cosa constituye una manifestación pública "estatal", a nuestro juicio, de la Fe), b) El "reinado social de Jesucristo", del cual se habla en la encíclica *Quas Primas* de Pío XI, no debe interpretarse, como habitualmente lo hacen estos grupos, como una única forma concreta de organización político-social, derivada directamente del *depositum fidei*. Dicha interpretación "agustinista política" de la *Quas Primas* no es correcta. La influencia social del cristianismo no está ligada a una única forma de organización. Pío XII dijo claramente: "En el ámbito del valor universal de la ley divina, cuya autoridad tiene fuerza no sólo para los individuos, sino también para los pueblos, hay amplio campo y libertad de movimiento para las más variadas formas de concepciones políticas; mientras que la práctica afirmación de un sistema político o de otro depende en amplia medida, y a veces decisiva, de circunstancias y de causas que, en sí mismas consideradas, son extrañas al fin y a la actividad de la Iglesia".²¹ Es claro, por ende, que, contradiciendo a Pío XII, muchos hacen una lectura ideológica de la *Quas Primas*, y, por ende, antiteológica, c) Por más relaciones jurídicas que haya entre la Iglesia y el Estado, la libertad religiosa y la igualdad ante la ley deben ser siempre respetadas. Una cosa es la libertad de cultos basada en el indiferentismo iluminista —que era lo combatido por el Magisterio de fines del siglo pasado— y otra cosa es la libertad religiosa como el derecho a la ausencia de coacción sobre la conciencia en materia religiosa. Contrariamente a lo que

²⁰Esto es, inspiradas en un derecho natural racionalmente elaborado no contradictorio con la Fe.

²¹"Gratie", 1940; ver *Doctrina Pontificia* (Madrid: BAC, 1958), tomo II, p. 821.

piensan quienes critican la Modernidad en cuanto tal, la libertad religiosa, así entendida, no es contraria a la doctrina de la Iglesia, sino que es una derivación lógica de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la libertad del acto de Fe. (Por supuesto, no pretendemos con lo expuesto analizar en detalle el problema de la libertad religiosa en toda su extensión y sobre todo en relación a la comparación del Magisterio Preconciliar y Vaticano II al respecto. Empero, estamos dando los lineamientos básicos de la cuestión).²² d) Conforme con todo lo anterior, sin necesidad de incurrir en la "secularización" o "secularismo" iluminista, una correcta diferencia de las naturalezas y funciones de la Iglesia y el Estado no es en modo alguno contraria a la visión católica de las cosas; es más, puede hablarse en ese sentido de una correcta laicidad del Estado como un mérito de la Modernidad en plena armonía con la doctrina de la Iglesia. "En relación con esta independencia del Estado habla Pío XII, incluso, en un 'justificado laicismo de Estado', que ha sido siempre un principio de la Iglesia".²³ e) La dialéctica "unión vs. separación" Iglesia/Estado es confusa. No es cuestión de que estén "unidos o separados" sino distinguidas y complementadas ambas potestades (como, por otra parte, siempre sucede con lo natural y lo sobrenatural en el Catolicismo").²⁴

6. El Liberalismo

Todo esto nos es útil para aclarar una vez más los diversos sentidos del término "liberalismo". León XIII llamó "liberalismo de tercer grado" precisamente a la secularización iluminista (en su encíclica *Libertas*) Pero el término también puede hacer referencia a la afirmación de los derechos humanos —basados en la ley natural cristiana— contra el despotismo del Estado. Y tal cosa, ¿es acaso contradictoria con la influencia social del cristianismo? ¿No es más bien lo contrario? Un mundo que respeta los auténticos derechos del

"Sobre este tema, R. Bosca. "Confesionalidad Estatal y Libertad Religiosa en el Estado Democrático", *El Derecho*, UCA (enero, 1987).

²³A.F. Utz, o.p.; en su comentario en el libro *La Encíclica de Juan XIII Pacem in Tenis* (Barcelona: Herder, 1965).

²⁴Sobre este tema ver el artículo del Card. Ratzinger, "Cristianismo y Democracia Pluralista; acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del Cristianismo", en *Scripta Theologica*, 16 (marzo, 1984), 815-829. Agradecemos a Marcelo Pelayo por habernos acercado este artículo de Ratzinger. Ver, también, del mismo autor: *Iglesia, Ecumenismo y Política* (Madrid: BAC, 1987).

hombre —donde el derecho a la vida sea el más importante—; un mundo donde el poder de los hombres esté limitado por leyes justas que impidan el despotismo; un mundo donde la capacidad creadora y productividad de las personas se respete, ¿qué tiene de "secularizado" en el sentido iluminista del término? Un mundo tal es un mundo lleno de Dios, y no al contrario. Luego, la pretensión de un autor, tal como Alberto Caturelli, de caracterizar el liberalismo (y concretamente, al liberalismo "católico") como "... un sistema políticosocial que no tiene una relación de dependencia obligatoria con el orden sobrenatural...", se desvanece.²⁵ Un liberalismo entendido como lo hemos definido no se ajusta a la definición de Caturelli. Por otra parte, en cuanto "liberalismo" haga referencia a cuestiones más concretas, tales como la preferencia por una determinada forma de gobierno y/o una política económica determinada, tal cosa hace referencia a las cuestiones opinables del orden temporal en relación a la Fe, ni derivadas de él ni contradictorias con el Catolicismo.²⁶ Por supuesto, estos malentendidos se seguirán produciendo mientras algunos de los que nos acusan de no tener en cuenta una dependencia obligatoria del orden social a lo sobrenatural crean que la única forma posible de plasmar esa dependencia obligatoria sea una sociedad no democrática, corporativa y con intolerancia religiosa. Ese absoluto error es lo que a veces está en el fondo de quienes realizan tales acusaciones.

7. Aclaraciones Adicionales

Antes de pasar a conclusiones más generales, quisiéramos hacer algunas acotaciones adicionales. En primer lugar, queremos citar a dos autores residentes en la Argentina cuya opinión sobre el Renacimiento, la Modernidad y el Iluminismo son similares a las de Sciacca. El P. Francisco Leocata, a quien ya hemos citado, dice en su Libro *Del Iluminismo a Nuestros Días* (*op. cit.*): "... El surgimiento humanista del Renacimiento, al cual se tiende con justicia a retrotraer el inicio de la filosofía moderna, debe tanto a las fuentes bíblicas como al pensamiento clásico. Se ha mostrado además como exagerada la tesis acerca del carácter cosmocéntrico de este último. Y, en fin es sencillamente arbitrario considerar el movimiento iluminista como el heredero legítimo del humanismo bíblico". Y agrega: "La reciente investiga-

²⁵ Artículo "Examen Crítico del Liberalismo como Concepción del Mundo" en *Glaudius*, 3 (1985), 43.

²⁶"La Temporalización...", *op. cit.*

ción de H. de Lubac sobre Pico della Mirándola ha demostrado suficientemente la inspiración cristiana de una fuerte corriente humanista en el Renacimiento, cuyas fuentes más importantes residían en la patrística griega y cuyos ideales tendían a hermanar el mensaje evangélico con lo mejor de la cultura antigua. Lo más significativo del humanismo renacentista no surgió como una reivindicación de la autonomía humana frente a lo divino. Y ni siquiera como oposición al cosmos físico. En muchos de sus defensores significó un proyecto, en parte malogrado, de purificación de la cultura respecto a la sofística de una escolástica decadente, y una búsqueda de un cristianismo más directo y sincero".²⁷ Otra opinión concordante es la del Dr. Emilio Komar, quien, en sus cursos —lamentablemente no publicados— ha afirmado: "Los bizantinos incorporan al pensamiento italiano un formidable respaldo teológico que unido al humanismo literario, triunfa sobre el averroísmo en el Renacimiento propiamente dicho que no es ruptura con el Medioevo. El Renacimiento es un movimiento en favor de la dignidad de la persona humana, de la inmortalidad del alma, de la creencia en la gloria del hombre".

En segundo lugar, habría que hacer, en función de toda la tesis que venimos desarrollando, un cuidadoso discernimiento a la hora de hablar de los típicos "malos" del mundo postmedieval para el pensamiento católico. Un caso típico, sobre el cual ya se han hecho suficientes distinciones, es Galileo. Afortunadamente, ya no es ninguna novedad afirmar que la nueva ciencia física y el método por él liderados nada tienen de contradictorio en la filosofía cristiana fundamental, y que su dialéctica no fue contra la autoridad de la Iglesia y/o de las Escrituras, sino con las corrientes averroístas que habían congelado y dogmatizado el pensamiento aristotélico.²⁸ Un caso más difícil es Descartes. Para muchos tomistas (Maritain, Fabro, Gilson) es el padre del idealismo y del ateísmo contemporáneo. Para muchos liberales (debido a las críticas de Hayek) es el padre del socialismo y de los totalitarismos contemporáneos. Evidentemente, nuestro amigo Renato no se ha especializado en hacerse simpático. Pero —como decía Santo Tomás— el argumento de autoridad es el menor en cuestiones filosóficas, y por ende, a pesar de tan ilustres críticos, debemos declarar explícitamente que la lectura atenta de Descartes nos deja muchas dudas de que dichas críticas sean correctas. Obviamente, una defensa detallada del gran filósofo francés escapa totalmente a los fines y a la extensión de este ensayo —dicha defensa queda pendiente

²⁷Cap. 11, p. 434.

²⁸Sciacca: *Galileo, filósofo*, en "Estudios sobre Filosofía Moderna", *op. cit.* y F. Dessauer, *El Caso Galileo* (Bs. As.: Carlos Lohlé, 1965).

te—; pero citamos el caso como un buen ejemplo de las dificultades que ofrece la interpretación del pensamiento moderno. Además, y obviamente también, una defensa de Descartes no significará, de nuestra parte, la defensa del idealismo, el ateísmo y/o el socialismo, sino sencillamente la afirmación de que no son tales cosas la esencia del espíritu de la filosofía cartesiana. Dice el P. Leocata: "Considerar el 'cogito' como esencialmente contaminado de inmanencia y, por tanto, ver en el desarrollo ulterior de la filosofía una explicación del ateísmo, es obligarse a tomar una actitud general de rechazo frente al pensamiento moderno en su globabilidad. Tesis muy tentadora, pero demasiado simple para ser cierta".²⁹

En tercer lugar, la tan mentada, últimamente, "postmodernidad", nos resulta, a la luz de todo lo expuesto, algo sumamente extraño. Sospechamos que se trata más bien de un postiluminismo, más que de una "postmodernidad-en-sí-misma", según nuestros términos. Pues, como hemos visto el iluminismo malogró y prostituyó lo mejor de la auténtica modernidad. Esta, por ende, no ha tenido, tal vez, todavía, la oportunidad de un auténtico florecimiento. Luego, no se podría hablar del "post" de algo que todavía no ha dado sus más maduros frutos. Nuevamente, escuchemos al P. Leocata: "Puede decirse así que el humanismo moderno es un ideal que nuestra cultura no ha todavía alcanzado debido a la pseudoasimilación iluminista".³⁰

En cuarto lugar, tenemos el gusto de decir que nuestra Santa Madre Iglesia, a través de su Magisterio asentado en el Vaticano II, ha declarado claramente, sin ningún tipo de discontinuidad con toda la tradición de la Iglesia —sino al contrario—, la validez, para la filosofía y concepción cristianas, de las tres características que nosotros consideramos propias de la Modernidad en sí misma. La primera que —la afirmación de la ciencia en su propio terreno, sin contradicción con la metafísica y con la Fe— está afirmada en la *Gaudium et Spes* (GS): "Si por autonomía de lo terreno entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir conociéndolas, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador". Y agrega más abajo: "Son, por consiguiente, muy de deplorar ciertas actitudes que a veces se han manifestado entre los mismos cristianos por no haber entendido suficientemente la legítima autonomía de la ciencia, actitudes que, por las contiendas y controversias que de ellas surgían, induje-

²⁹*Op. cit.*, p. 432.

³⁰*Op. cit.*, p. 434; lo destacado es nuestro.

ron a muchos a establecer una oposición entre la Fe y la ciencia".³¹ La segunda —la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales— fue afirmada a lo largo de todo el Cap. I de *GS*, recogiendo además toda la doctrina del magisterio social de la Iglesia, sintetizado, sobre todo, en la encíclica *Pacem in Terris*. Y la tercera —una mayor distinción de naturaleza y funciones de la Iglesia y el Estado— fue magníficamente sintetizada, en nuestra opinión, también por la *GS*, mediante estas fórmulas que resumen principios universales: "La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero los dos, aún con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuando ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, siempre dentro de las circunstancias de lugares y tiempos".³²

Contrariamente a lo afirmado por algunas corrientes autotituladas tradicionalistas, estas tres ideas derivan de la más profunda esencia de la Fe Católica, en la cual la distinción, no-contradicción y complementación —vía subordinación— de lo natural y lo sobrenatural es algo característico. Y eso es lo que está en la base de estas tres ideas. Una armónica relación entre las ciencias positivas, la metafísica y la Fe no es más que una mayor elaboración del principio de distinción entre razón y Fe, lo cual es una aplicación de la distinción natural/sobrenatural al campo del conocimiento. La afirmación de la dignidad humana, distinguiéndola de la dignidad sobrenatural que surge del Bautismo, es la aplicación de la distinción natural/sobrenatural al campo de la antropología filosófica. Y la distinción Iglesia/Estado es la aplicación de la distinción natural/sobrenatural al campo de la sociedad humana y la Iglesia. Desde luego, la afirmación de esta distinción no implica negar la integración entre lo natural y lo sobrenatural, sino que implica tener en cuenta que una integración, complementación y subordinación sólo puede ser fructífera si existe una previa distinción de naturalezas.

Todo lo cual es útil, además, para entender el reciente y lamentable "caso Lefebvre". Más allá de las cuestiones canónicas del caso —que escapan a nuestra competencia— la cuestión doctrinal de fondo fue todo esto que estamos analizando. Lefebvre fue educado en el esquema de la Acción Francesa, cuyo esquema, derivado del tradicionalismo francés (De Maistre, Maurras) era una tan simple como falsa dialéctica entre la Cristiandad Medieval, absolutamente buena, versus la Modernidad Anticristiana, absolutamen-

³¹N^{ro} 36.

³²Cap. IV.

te mala, sin nada en ella que rescatar. Era obvio, pues, que cualquier persona que manejara este esquema rechazaría de plano al Vaticano II, el cual adopta una posición de diálogo y cristianización de elementos modernos y contemporáneos que en sí mismos no presentaban ninguna contradicción con la tradición de la Iglesia. Dicho esquema histórico, por ende, produjo en Lefebvre y en sus seguidores un falso concepto de "tradición" identificándola con una determinada circunstancia temporal de la vida de la Iglesia (la organización socio-religiosa medieval) esencialmente contingente en relación al *depositum fidei*. Desde luego, una aclaración oficial de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe respecto al status doctrinal y canónico de ciertos textos eclesiales de fines del siglo pasado, aclarando cuáles son sus aspectos esenciales y cuál es su relación con el Magisterio actual —lo cual es un trabajo posible de efectuar pero no sencillo— hubiera sido, a nuestro juicio, necesaria para evitar ciertos problemas que de otro modo se seguirán produciendo. En este pequeño ensayo hemos sugerido lineamientos muy generales, a partir de los cuales se pueda profundizar en esta delicadísima cuestión.³³

8. Una Aclaración Final

Por último, creemos que será útil hacer una aclaración terminológica y metodológica a fin de evitar problemas innecesarios. En este ensayo hay, a nuestro juicio, cuestiones contingentes y otras no tanto. Las cuestiones contingentes son las que siempre se siguen discutiendo *ad infinitum*: las cuestiones de términos y los problemas referentes a la interpretación de autores. Sobre lo primero, se habrá observado que a lo largo de este ensayo hemos utilizado el término "modernidad" en un sentido positivo en relación a una cosmovisión católica. Sin embargo, lo importante es el concepto que está detrás y no el término. Esto es: lo importante son las tres características positivas que hemos analizado, más que su denominación. Si alguien no quiere llamar a tal cosa "modernidad", no vamos a discutir mucho por ello. Para mayor claridad, manejemos los términos "medieval" y "postmedieval", de lo cual surge con claridad, según nuestro estudio, que no todo lo "postmedieval" puede ser identificado con el "iluminismo", llámese como se quiera llamar a esos elementos positivos. El P. Leocata lo dice en estos términos: "No toda la realidad moderna y contemporánea puede reducirse al

³³Hemos tocado más a fondo esta cuestión en el artículo "Reflexiones sobre la Encíclica *Libertas*" *El Derecho* (octubre, 1988).

Iluminismo. Hay en ella gérmenes aptos para dar lugar a una nueva cultura humanista abierta a la trascendencia".³⁴

Sobre lo segundo es obvio que, dada la complejidad de la cultura en el mundo postmedieval, será difícil encontrar autores absolutamente "puros" que encajen perfectamente con los tres elementos positivos descriptos, sin la más mínima contaminación con elementos iluministas, o viceversa. Será necesario, en cada caso, una atenta lectura y un calmo trabajo de discernimiento. A lo sumo, podrá indicarse en cada caso para qué lado (elemento postmedieval positivo o negativo) se inclina la balanza. Incluso, la valoración de cada autor será distinta, muchas veces, en cada tema que el autor en cuestión está tratando. Por supuesto, esto no niega la necesidad de manejarse muchas veces con esquemas tradicionalmente aceptados sobre tal o cual autor, pues de lo contrario no podríamos ni siquiera circular por este complejo mundo de la historia del pensamiento. Pero todo autor importante tiene habitualmente su fiscal y su abogado defensor. No debemos olvidar escuchar a este último.

Un ejemplo puede ser: supongamos que alguien intenta demostrar que Lutero *no* dijo que la naturaleza humana fue totalmente corrompida por el pecado. Eso no afecta a nuestra tesis de que es errónea esa opinión teológica sobre la relación naturaleza/pecado.

9. Síntesis Final

Nos quedan pues dos cosas. Primero, una síntesis general:

1. Existe un esquema histórico habitual que consiste en identificar a la Modernidad con el Iluminismo.
2. Dicho esquema habitual es erróneo por cuanto no distingue, en el mundo postmedieval, a elementos no-iluministas de los propiamente iluministas.
3. El Humanismo y el Renacimiento no pueden ser identificados, sin ningún tipo de disposiciones, con el Iluminismo.
4. La Modernidad en sí misma no es iluminista. Tiene principalmente tres características básicas que en sí mismas *no* son contradictorias con el Catolicismo.
5. Dichas tres características se encontraban incipientemente desarrolladas en el Medioevo y en la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

³⁴*Op. cit.*, p. 452.

6. El Iluminismo es una deformación de la Modernidad sobre la base de la quiebra racionalista del equilibrio natural/sobrenatural.
7. La Reforma es una deformación de la Modernidad sobre la base de la quiebra fideísta de dicho equilibrio.
8. Debe distinguirse entre el secularismo iluminista y la sana laicidad del Estado.
9. El término "liberalismo" no necesariamente está referido al secularismo iluminista.
10. El término "postmodernidad" debería ser consiguientemente sustituido por "postiluminismo".
11. El Concilio Vaticano II, en plena armonía con toda la tradición católica, ha puesto énfasis en las tres características aludidas de la Modernidad en sí misma.
12. Las discusiones terminológicas y las referentes a las interpretaciones diversas de los autores no afectan absolutamente a lo esencial de la tesis aquí desarrollada.

10. Reflexión Final

Y, por último, nuestra reflexión final. Todas estas discusiones son interesantísimas desde el punto de vista académico, y el análisis de estos problemas es en sí mismo un gozo intelectual. Pero no es sólo eso lo que nos mueve a desarrollar nuestra tesis. Debemos también tener en cuenta las consecuencias prácticas de todo esto, para la vida de cada ser humano. Este mundo nunca será un paraíso, sino que es un peregrinar hacia nuestra morada definitiva, y ese caminar estará siempre acompañado por las consecuencias del pecado original. Pero este mundo podría ser mejor de lo que es si el proyecto de la Modernidad —incumplido— hubiera penetrado profundamente en nuestra cultura. Las guerras, las condiciones infrahumanas de vida y los totalitarismos que ocasionan un espantoso y terriblemente injusto sufrimiento a millones de seres humanos podrían evitarse, si las características del proyecto de la Modernidad —en continuidad con el Medioevo— se cumplieran. La paz es posible: un mundo acorde con la naturaleza humana es posible. Lo utópico es pensar que el mundo puede seguir indefinidamente tal como está. Y es en esto donde los pensadores católicos tenemos una gran responsabilidad. Confundir a los sanos elementos de la Modernidad con los elementos malsanos del Iluminismo sólo conduce a que dichos sanos elementos encuentren refugio no en la filosofía cristiana, sino en los elementos iluministas con los cuales no deberían estar. Con esa actitud, no hacemos más que colaborar a la confusión general y consolidar el surgimiento injusto de mucha gente, del

cual habitualmente no nos consideramos culpables. La condena ridícula a Galileo, por ejemplo, sólo condujo a que casi toda la ciencia moderna se desarrollara fuera del contacto con la Fe (ver Dessauer, *op. cit.*). ¿Seguiremos teniendo la misma actitud con otras cosas buenas en sí mismas? ¿No son el capitalismo y la libertad los Galileos de nuestro tiempo? ¿Y no es un niño muerto de hambre en el llamado Tercer Mundo el resultado directo de nuestra confusión?

Quiera Dios que todos los pensadores católicos sigan el ejemplo de Santo Tomás, quien supo cristianizar a toda la verdad que encontraba a veces mezclada con el error. Sepamos evangelizar verdaderamente nuestra cultura. □

ESTUDIO

¿QUE DECIDE LAS ELECCIONES?*

Donald Stokes**

Los estudios comparativos de procesos políticos y de sus instituciones pueden resultar una desilusión ya que a veces hay poco que comparar. Se corre incluso el riesgo de producir mayor confusión que claridad. Sin embargo, de todas las instituciones democráticas, los procesos electorales ofrecen quizás las más ricas posibilidades para comparaciones y contrastes significativos. La extrapolación de experiencias foráneas es probablemente menos riesgosa que la de otros aspectos del gobierno democrático. El presente capítulo examina los orígenes de los resultados electorales dentro de un marco comparado. Comienza éste refiriéndose a las tradiciones analíticas que constituyen la metodología de investigación utilizada en el estudio de las elecciones populares, y a las diferencias de enfoque y limitaciones de cada una de ellas. Como alternativa a estas tradiciones presenta al análisis comparativo de la serie *At the Polls*. Estos análisis se ciñen a un formato común y cada volumen se centra en una elección determinada en un país determinado, lo cual permite elaborar juicios comparados y a veces generalizados. Esta nueva investigación comparativa nos muestra qué es lo que ha decidido las recientes elecciones nacionales en una parte significativa del mundo democrático.

Podría decirse que la evolución de la democracia liberal ha asignado a las elecciones populares tres roles estrechamente relacionados:

*Este estudio corresponde al capítulo undécimo del libro *Democracy at The Polis, A comparative Study of Competitive National Elections*, editado por David Butler y otros. La traducción se basa en la edición de The American Enterprise Institute for Public Policy Research de 1981 y ha sido debidamente autorizada.

**Profesor de Política y de Asuntos Internacionales y Decano de Woodrow Wilson School of Public and International Affairs de la Universidad de Princeton.

1. Ofrecen una vía para que las personas intervengan, efectivamente, en los asuntos del Estado, en especial señalando quién debe gobernar.
2. Esta intervención ayuda a satisfacer valores simbólicos o materiales que gozan de amplio respaldo popular.
3. La realización de estos valores ayuda a legitimizar el sistema político y a quienes ejercen la autoridad del gobierno.

Esta visión normativa del rol que desempeñan las elecciones plantea un dilema para este capítulo y el siguiente. Todos estos roles en cierto sentido pertenecen a la apreciación de lo que las elecciones deciden, que se reserva para el próximo capítulo. Pero las dos primeras son tan obviamente relevantes a lo que decide las elecciones que deberían ser parte de nuestro análisis desde ya. Donde la democracia está bien establecida, las decisiones ofrecidas por el electorado serán delineadas por su deseo de intervenir en favor de los objetivos que valora, así como las acciones tomadas por líderes políticos serán delineadas por la conciencia del poder del electorado para intervenir. La fuerza de esta relación recíproca es uno de los signos vitales de la democracia.

Este esquema sobre el rol de las elecciones populares puede parecer exagerado para aquellos que están imbuidos en la literatura de investigación electoral. Durante varias décadas, los estudios electorales han tendido a reforzar la opinión de que las elecciones son eventos de rutina dominados por alineaciones tradicionales y aisladas de las cuestiones fundamentales que enfrentan las sociedades en las que se realizan. Pero esta impresión está casi por cierto errada. Uno de los temas de mi consideración es que las recientes elecciones en el mundo democrático han abarcado una interacción de líderes y han sido ricas en contenido político.

El análisis se funda en buena medida en la notable serie que forma el pilar de este libro. Los volúmenes de la serie *At the Polls* constituyen una tentativa nueva e importante para examinar los orígenes de los resultados electorales dentro de un marco comparativo. Este capítulo describirá la índole de esta tentativa a la luz de diversas tradiciones de trabajo analítico, presentará las pruebas que se puedan de la serie de un modo más generalizado, y ofrecerá finalmente algunas ideas sobre cómo darle a esta empresa continua un margen más definido.

Tradiciones Analíticas

Resulta asombroso ver que en los estudios electorales continúa floreciendo un conjunto de tradiciones analíticas tan variadas considerando que se cree extensamente que aquel terreno es en gran medida acumulativo. Dichas

tradiciones difieren en cuanto al método básico y a la selección de evidencias. Se inclinan por factores políticos y sociales bastante diferentes. Es más, a menudo son divergentes, al menos de manera implícita, en cuanto a la visión que tienen del objeto de investigación.

La tradición más antigua le pertenece al historiador político, al periodista o al político en ejercicio que conforma con piezas de diversos orígenes las razones de un resultado electoral. Esta clase de consideración es tan antigua como la propia democracia liberal y, en los últimos años, la ilustra magníficamente las interpretaciones que hace Theodore White de los resultados de las contiendas presidenciales en los Estados Unidos entre 1960 y 1972.¹ También, la labor de David Nuffield y sus colaboradores, en la serie Nuffield sobre las elecciones generales británicas a partir de la Segunda Guerra Mundial.² Su arte es ecléctico, y quienes lo practican consultan tipos de evidencias muy diferentes. El contenido de los intereses del electorado se puede buscar en manifiestos, discursos y literatura de campaña. Los principales asuntos o acontecimientos se pueden buscar en el espejo ofrecido por la prensa y, más recientemente, por la radio y televisión. Los motivos personales y reacciones de dirigentes y votantes individuales se pueden buscar en conversaciones, cartas o diarios de vida y otras fuentes conexas. La sociología y la geografía del voto pueden encontrarse en el patrón de los cómputos electorales.

Nuestra comprensión de elecciones populares se ha visto enriquecida por relaciones de esta índole en mayor grado del que a menudo reconocemos. Y esta forma, en manos de sus cultores más preparados, se ha convertido en

¹Véase Theodore H. White, *The Making of the President, ¡960* (New York: Atheneum, 1960), *The Making of the President, 1964* (New York: Atheneum, 1965), *The Making of the President, ¡968* (New York: Atheneum, 1969), y *The Making of the President, 1972* (New York: Atheneum, 1973).

²Véase R.B. McCallum y A. Readman, *The British General Election of 1945* (Oxford: Oxford University Press, 1947); H.G. Nicholas, *The British General Election of 1950* (London: MacMillan, 1951); D.E. Butler, *The British General Election of 1951* (London: MacMillan, 1952); D.E. Butler, *The British General Election of 1955* (London: MacMillan, 1955); D.E. Butler y R. Rose, *The British General Election of 1959* (London: MacMillan, 1960); D.E. Butler y A.S. King, *The British General Election of 1964* (London: MacMillan, 1965); D.E. Butler y A.S. King, *The British General Election of 1966* (London: MacMillan, 1966); D.E. Butler y M. Pinto-Duchinsky, *The British General Election of 1970* (London: MacMillan, 1971); D.E. Butler y D. Kavanagh, *The British General Election of February 1974* (London: MacMillan, 1974); D.E. Butler y D. Kavanagh, *The British General Election of October 1974* (London: MacMillan, 1975); y D.E. Butler y D. Kavanagh, *The British General Election of 1979* (London: MacMillan, 1980).

un gran arte. Pero siempre ha estado abierta a crítica por los saltos de sus conclusiones acerca de la naturaleza de la respuesta del electorado. Sondar las decisiones alcanzadas por electorados heterogéneos, dispersos y extremadamente numerosos, y que se registran en forma confidencial, exige un despliegue de capacidades de medición y generalización que pocos periodistas o historiadores poseen. La escasa consistencia de la evidencia con la cual trabajan, ha motivado el desarrollo de enfoques más rigurosos de evaluación de los móviles electorales.

Una segunda tradición corresponde a aquellos que han sometido los cómputos electorales oficiales a un análisis mucho más intensivo. Las elecciones populares entregan como subproducto cantidades enormes de estadísticas electorales, que son tabuladas por distintas unidades geográficas respecto de las cuales se conocen muchas otras cosas más. Por medio siglo se han empleado diversas técnicas estadísticas, algunas de gran sutileza, para entresacar de los cómputos agregados, juicios acerca del comportamiento de los electores. Esta tradición sigue tan viva en los trabajos modernos de Allardt o de Burnham o de Rokkan como lo estuvo en los estudios pioneros de Rice o de Ogburn, hace más de cinco decenios.³ De hecho, este estilo de análisis ha inspirado y ha sido apoyado fuertemente, en años recientes, por la recolección de cómputos electorales en archivos centrales de datos y en libros de consulta.⁴ Una rama especial del análisis de cómputos agregados es la

³Véase Erik Allardt, "Patterns of Class Conflict and Working Class Consciousness in Finnish Politics", en *Cleavages, Ideologies, and Party Systems* (Helsinki: Proceedings of the Westermarck Society), Vol. 10, pp. 97-132, 1964; Walter Dean Burnham, "The Changing Shape of the American Political Universe", *American Political Science Review*, Vol. 59 (1965), pp. 7-28 y *Critical Elections and the Mainsprings of American Politics* (New York: Norton, 1970); Stein Rokkan, *Citizens, Elections Parties* (Oslo: Universitetsforlaget, 1970); y Stein Rokkan y Henry Valen, "Regional Contrasts in Norwegian Politics", en Erik Allardt y Stein Rokkan, ed., *Mass Politics* (New York: Basic Books, 1970); Stuart A. Rice, *Quantitative Methods in Politics* (New York: Alfred A. Knopf, 1928); William F. Ogburn y Nell S. Talbot, "A Measurement of the Factors in the Presidential Election of 1928", *Social Forces*, Vol. 8 (1929), pp. 175-83.

⁴Entre los archivos electorales más notables se cuentan los del Consorcio Inter-Universitario de Investigación Política y Social, en la Universidad de Michigan, el Consejo de Investigación en Ciencias Sociales, en la Universidad de Essex, y el Zentralarchiv en la Universidad de Colonia. Hay valiosísimos libros de consulta sobre comportamiento electoral compilados por Richard Scammon. Véase Richard M. Scammon, ed., *America Votes*, 13 volum. Los Vols. 1-10 fueron publicados por el Governmental Affairs Institute de Washington, D.C., entre 1956 y 1973); los Vols. 11-13 fueron publicados por el Elections Research Center and Congressional Quarterly, Inc., entre 1975 y 1980.

investigación que realizan los geógrafos electorales, en su mayoría franceses, que siguen las huellas de André Siegfried.⁵ Su método se basa en un concepto extremadamente sencillo y sus mapas suelen entregar percepciones que otras técnicas habrían pasado por alto.

El análisis disciplinado de los cómputos electorales puede remediar muchos de los defectos de una visión más impresionista de la decisión electoral. Pero esta clase de trabajo tiene sus propias limitaciones. Al fin y al cabo los votantes, al marcar una papeleta, revelan sólo un poco de lo que tienen en la mente, incluso cuando, como el sistema estadounidense, deben hacer frente a varias decisiones a la vez. Además, la labor de describir el comportamiento de individuos mediante el análisis de datos acumulados por unidades electorales tropieza con dificultades técnicas no previstas por los pioneros de este enfoque.⁶ La necesidad de vencer estas limitaciones condujo al surgimiento de la tercera tradición importante de trabajo analítico, basada en el muestreo.

Casi desde el momento en que se extendió ampliamente el uso de encuestas de opinión, en los años de 1930, hubo una clara percepción del valor que significa obtener información a partir de un microcosmos del electorado. En realidad, el deseo de abrir esta ventana a la mente del electorado ha contribuido a dar a la encuesta por muestreo su forma moderna. A comienzos de la Segunda Guerra Mundial, Paul Lazarsfeld y sus colegas emplearon este instrumento en el primer estudio académico importante de comportamiento electoral.⁷ Poco después de la guerra lo adoptaron otros analistas académicos de Gran Bretaña y Estados Unidos y pronto se convirtió en herramienta normal de análisis electoral en el mundo democrático.⁸ Los

⁵Véase André Siegfried, *Tableau politique de la France de l'ouest sous la troisième république* (Paris: A. Colin, 1913); y François Goguel, *La politique des partis sous la troisième république*, Vol. 1, 1871-1932; Vol. 2, 1933-1939 (Paris: Éditions du Seuil, 1946); y *Géographie des élections françaises de 1870 a 1951* (Paris: A. Collin, 1961).

⁶Me refiero en particular a la crítica clásica del análisis de las intercorrelaciones de variables agregadas, que ofrece William S. Robinson, "Ecological Correlation and the Behavior of Individuals", *American Sociological Review*, Vol. 15 (1950), pp. 341-57, y el trabajo posterior en este tema.

⁷Véase Paul Lazarsfeld, Bernard Berelson y Hazel Gaudet, *The People's Choice* (New York: Duell, Sloan, and Pearce, 1944).

en R.S. Milne y H.C. MacKenzie, *Straight Fight* (London: Hansard Society, 1954) y *Marginal Seat* (London: Hansard Society, 1958); Bernard Berelson, Paul F. Lazars-

estudios de opinión constituyen hoy el medio principal de sondear los orígenes de los resultados electorales, siendo utilizado por académicos y unidades de investigación que acompañan a los candidatos. Los datos de estos estudios se encuentran también a menudo reunidos en grandes archivos centrales donde quedan a disposición de una amplia diversidad de analistas políticos.

Estas vastas tradiciones metodológicas van acompañadas de importantes diferencias de enfoque. A cierto nivel, estas diferencias se vuelcan hacia la selección de factores de fondo, más dignos de análisis. Es casi inevitable, por ejemplo, que el análisis de la votación agregada, incluyendo el trabajo de los geógrafos electorales, destaque los resultados por clase social, religión, raza u otros aspectos de la estructura social que varían al interior de las unidades sobre las cuales el analista dispone de datos. Igualmente, es natural que las encuestas subrayen actitudes de los votantes, a medida que las preguntas a los entrevistados cubren un ámbito cada vez más amplio de reacciones populares ante políticas, acontecimientos, dirigentes, partidos y hasta el propio sistema de gobierno.

No obstante, estas diferencias de enfoque, se vuelcan, a otro nivel, en concepciones de para qué es la investigación, y en las tradiciones más nuevas observamos un importante cambio de metas. Un fuerte interés por explicar los resultados de las elecciones como acontecimientos completos fue lo que movió al periodista o historiador que sintetizó tal descripción a partir de diversas fuentes. Dicho interés no es de ningún modo ajeno al analista de cómputos agregados o de encuestas por muestreo, y cada uno de estos enfoques ha ensanchado notablemente el círculo de luz alrededor de la decisión del electorado.⁹ Pero buena parte de este trabajo de las nuevas tradiciones ha ido en pos de otras metas, importantes en sí mismas, pero muy distintas de la revelación amplia de los orígenes de los resultados electorales. A veces se trata los resultados electorales más como censo sociológico que como clave de los móviles del electorado. Y los datos de las encuestas por muestreo se usan con frecuencia para explorar problemas de psicología individual o social que tienen relación sólo de lejos con los resultados

feld y William N. McPhee, *Voting* (Chicago: University of Chicago Press. 1954); Angus Campbell, Gerald F. Gurin y Warren E. Miller. *The Voter Decides* (Evanston: Row Peterson, 1954); y Angus Campbell, Philip E. Converse, Warren E. Miller y Donald E. Stokes, *The American Voter* (New York: John Wiley & Sons. 1960).

⁹El análisis pionero de William F. Ogburn sobre la elección de Hoover-Smith en 1928 nació directamente del deseo de estimar la importancia relativa de la religión y la Prohibición en el resultado de la elección. Véase Ogburn y Talbot, "The Presidential Election of 1928".

electorales. Si bien buena parte de los conocimientos que se obtienen puede ayudarnos a describir los orígenes de estos resultados, como ya veremos, hay que aplicarla expresamente a tal fin. Las oportunidades de hacerlo se han dejado, habitualmente, pasar.

Estas limitaciones se aprecian particularmente en estudios de encuestas que miran el mundo a través de los ojos del votante individual. Este tolemaísmo de nuevo cuño desconoce, de dos maneras, la visión más rica, más copernicana de una tradición anterior. Por una parte, pierde de vista el hecho de que a las elecciones les dan forma tanto dirigentes como dirigidos y que debieran ser analizadas con la perspectiva de cada uno. Por otra, olvida el hecho de que lo que decide la elección final es la totalidad del electorado y no el votante aislado. Hay vínculos importantes entre el comportamiento individual y la elección colectiva, pero no son la misma cosa. La investigación electoral está llena de casos en los que factores relacionados fuertemente con la votación individual, una vez sumados respecto de todo el electorado, no han beneficiado a ninguno de los candidatos rivales.¹⁰ Está también repleto de ejemplos de cómo las reglas de sistemas electorales aflojan aún más esta relación en cuanto, de maneras complejas, localizan decisiones individuales en elecciones colectivas.¹¹

El desplazamiento de una meta anterior se percibe abundantemente en la elaboración de estudios electorales comparados. El deseo de explicar las elecciones como acontecimientos completos, rara vez ha llevado a la investigación electoral a cruzar fronteras nacionales. Más bien el método comparado, se ha utilizado para profundizar la comprensión de aspectos particulares de estructura social, ideología, sistemas de partidos, consecuencias económicas, cambio generacional, o algún otro segmento limitado de un terreno mucho más extenso. Mientras, el estudio de McKenzie y Silver sobre clase social en Gran Bretaña muestra una aguda percepción del papel que cumple la

¹⁰Una de las ilustraciones más interesantes se encuentra en la obra ya citada de William F. Ogburn. Su análisis demostró que las actitudes relativas a la Prohibición se asociaban más fuertemente con la opción electoral que los sentimientos religiosos. Pero la nación se encontraba dividida por partes casi iguales respecto de la Prohibición, la que, en conjunto, no benefició ni a Smith ni a Hoover, si bien la nación era arrolladoramente protestante. Por eso la cuestión religiosa, aunque no tenía una correlación tan elevada con las opciones de los votantes por separado, contribuyó mucho más, en conjunto, al triunfo de Hoover. Véase Ogburn y Talbot, "The Presidential Election of 1928".

"Hay una exposición aguda de este punto de vista en Richard Rose, "Comparability in Electoral Studies", en Richard Rose, ed., *Electoral Behavior: A Comparative Handbook* (Nueva York: Free Press, 1974), pp. 8-10.

"votación cruzada" de la clase obrera en el predominio electoral de los conservadores,¹² el estudio que hace Alford de los alineamientos de clase en los países del mundo anglófono apenas reconoce la función que toca a esta clase de votación en la conformación de los resultados electorales.¹³ Asimismo, el importante análisis de Rokkan, sobre la relación entre centro y periferia en los cómputos electorales de varios países tiene otras variables determinantes en consideración, distintas de la dirección de los juicios electorales.¹⁴ Y las comparaciones de estructuras ideológicas a lo largo de un país son sólo, tangencialmente, responsables de los resultados electorales.¹⁵

Frente a este telón de fondo, los volúmenes que se han encargado para la serie *At the Polls* aparecen como una excepción interesante. Debido a que cada uno se centra con precisión en una elección determinada en un país determinado, muchos de ellos sintetizan, a partir de la evidencia disponible, una relación relativamente completa de los motivos del resultado de esa elección. Además, como se ciñen a un formato común, permiten que esos juicios se comparen y se generalicen respecto de muchos países. La serie constituye en el hecho un esfuerzo importante en procura, a nivel nacional, de una meta que a menudo ha quedado desplazada en la labor comparada.

La Serie *At The Polls*

El típico volumen entre los doce publicados hasta hoy se ciñe a una fórmula precisa.¹⁶ Se centra en una sola elección en un país determinado, su

¹²Véase Robert T. MacKenzie y Allan Silver, *Angels in Marble* (London: Heinemann, 1968).

¹³Véase Robert Alford, *Party and Society* (Chicago: Rand MacNally).

¹⁴Rokkan, *Citizens, Elections, Parties*, pp. 181-248.

¹⁵La atención que se presta a la estructura ideológica de la opinión en distintos países está ilustrada en Bo Sarlvik, "Mapping the Party Space: Distances, Evaluations, and Ideological Perspectives" (trabajo preparado para la Asociación Internacional de Ciencia Política, Edimburgo, agosto 1976) y por Samuel H. Barnes, "Ideology and the Organization of Conflict: On the Relationship of Political Thought and Behavior", *Journal of Politics*, Vol. 28 (agosto 1966), pp. 513-30.

¹⁶Los volúmenes de que dispuso el autor abarcaron las elecciones nacionales de Australia en 1975 y 1977, Gran Bretaña en febrero y octubre de 1974, Canadá en 1974, Dinamarca en 1973, Francia en 1974, Alemania en 1976, India en 1977, Irlanda en 1977, Israel en 1977, Italia en 1976, Japón en 1974, Noruega en 1973, y Suecia en 1973. Hay una lista completa de los títulos en prensa al final de este libro.

editor (salvo cuatro de ellos) es Howard Penniman y comprende capítulos escritos por especialistas de la comunidad académica internacional o por observadores del país sede. Comienza el volumen con un ensayo general sobre el país y su sistema político y electoral, habitualmente con un segundo ensayo sobre el ámbito inmediato de la elección en cuestión. A estos capítulos siguen sendos ensayos sobre los principales partidos y sus campañas, sobre los partidos menores, los medios de comunicación en la elección, las encuestas de opinión, los resultados de la votación y el ambiente que la siguió. Con frecuencia hay un ensayo especial sobre el papel de la política exterior o algún otro tema, y en todos un valioso apéndice estadístico de Richard Scammon.

Tres de los tomos de la serie se apartan radicalmente de este modelo. Uno, *India At The Polls*,¹⁷ sobre las dramáticas elecciones parlamentarias de 1977, es todo obra de Myron Weiner y sigue una estructura completamente distinta. Otro, *Scandinavia At The Polls*,¹⁸ editado por Karl Cerny, salió de una conferencia sobre tendencias políticas en Dinamarca, Noruega y Suecia. La estructura particular de este libro refleja a la vez la necesidad de comprender a tres naciones al mismo tiempo y la decisión de otorgar más atención a los acontecimientos sociales y económicos del último tiempo en Escandinavia y menos al marco institucionalizado de sus elecciones. El tercero, *Japan At The Polls*,¹⁹ está editado por Michael Blaker y se ocupa de la elección de la Cámara de Consejeros, la cámara alta del Parlamento nacional bicameral de Japón, en 1973. Se compone de tres ensayos, uno sobre la propia Cámara de Consejeros, uno sobre la campaña de 1973 para la elección de la cámara alta, y uno sobre el resultado de la elección. Este libro se distingue también por ser el único que trata de una elección que no logró determinar el control del gobierno.

Cada volumen de esta serie cumple varios propósitos y ninguno debe ser visto sólo como una tentativa de penetrar los orígenes del resultado de la elección. Pero casi todos ellos ven a la decisión electoral como un hecho central que es preciso explicar, orientación que tiñe la mayoría de los capítulos, no sólo aquel que trata directamente los resultados de la elección y el

¹⁷Myron Weiner, *India at the Polls: The Parliamentary Elections of 1977* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1978).

¹⁸Karl H. Cerny, ed., *Scandinavia at the Polls: Recent Political Trends in Denmark, Norway, and Sweden* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1977).

¹⁹Michael K. Blaker, ed., *Japan at the Polls: The House of Councillors Election of 1974* (Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1976).

ambiente posterior. La serie ofrece, por tanto, una nueva investigación comparada de lo que han decidido las elecciones nacionales recientes en una parte significativa del mundo democrático.

Ciertas cuestiones de método que surgen de esta indagación se analizarán más adelante en este capítulo. Pero vale la pena detenerse a considerar la adecuada cobertura de países, formas de gobierno democrático y períodos. La cuestión de cobertura no debe aparecer como problema normal del muestreo, puesto que la idea de un universo de política democrática resulta demasiado evasiva como para tener utilidad. Las naciones de la serie comprenden a todos los principales países de la Europa democrática, además de cuatro de las democracias menores del mismo continente. Incluye a dos de las democracias más antiguas de la Mancomunidad Británica, una de las cuales comparte con los Estados Unidos y México la región de Norteamérica. Considera a la mayor potencia en Asia Oriental que surgió con constitución democrática después de la ocupación durante la Segunda Guerra Mundial. Se presenta al país de Asia meridional que con la elección de 1977 pareció que recuperaba su papel como democracia más populosa del mundo. Y comprenden al sitiado país del Medio Oriente cuya creación nació del sueño de una patria judía y que durante una generación completa se ha mantenido asido a las formas democráticas. La lista omite a muchos países del mundo, entre ellos Estados Unidos, donde las tradiciones democráticas están seguras, y muchos más donde están presentes elementos importantes del sistema democrático. Pero no se podría criticar la cobertura de naciones por falta de amplitud.

Más difícil es quizás el saldo de países que adhieren a las dos formas principales de gobierno democrático. De las trece naciones que abarca la serie, sólo una, la República Francesa, tiene régimen presidencial, aun cuando el cargo de canciller en la República Federal de Alemania ha adquirido poderes superiores a los que son normales en un primer ministro. Todas las demás son democracias parlamentarias. El volumen sobre Francia se refiere a una elección presidencial y no parlamentaria, y por ende se centra en aquella decisión del electorado que dispone de manera más directa del poder del Estado. En cuanto a las democracias parlamentarias con congreso bicameral, todos los volúmenes respectivos, menos el que trata del Japón, se ocupan de la elección de aquella cámara de la cual depende el gobierno para mantenerse en el poder la que los australianos llaman la cámara "gobernante", expresión que los acontecimientos en ese país han teñido de ironía, como podremos ver.

Lo más problemático de todo es la cuestión del período. Sería a todas luces un error suponer que la experiencia reciente de estas naciones es representativa de la democracia popular en todas las épocas. En cierto sentido han alcanzado su estado actual mediante un desarrollo histórico común. Y en

el futuro responderán a cambios en su entorno mundial que ellos experimentan en común, así como su política de hoy refleja las tensiones que afligen a la economía mundial. Todo lo que se puede decir en realidad es que el material que se presenta en estos libros ofrece un retrato fiel y colectivo de elecciones democráticas en los últimos años.

Estas relaciones forzosamente dan muchas cosas por sentadas, en cuanto van revisando los orígenes de los resultados electorales. No les falta buena compañía en tal sentido. Ningún análisis de las influencias sobre un resultado electoral puede comenzar como en una página en blanco, y construir una relación cabal de todos los factores sociales y políticos que entran en el resultado. Pocos de los acontecimientos principales de la vida de un país democrático—o, para ese caso, del sistema internacional del que participa—, deja de tener algún efecto, en algún sentido, sobre las elecciones nacionales. Algunos estudios han procurado imponer cierto grado de orden conceptual en el despliegue total de elementos que podrían entrar en un resultado,²⁰ pero en ninguno se trata de algo más que de una gama finita de influencias.

El medio clásico de limitar la gama es el de concentrarse en el cambio. Este enfoque permite al analista elegir como referencia la situación en algún momento previo, como la elección anterior, por ejemplo, y decir qué fue lo que indujo el cambio que se observa entre una época y la otra, limitándose en forma selectiva a influencias estables presentes en ambos momentos. Los colaboradores de la serie *At The Polls* recurren extensamente a este procedimiento. En general han limitado su visión a qué hizo que el resultado de la elección fuese diferente del de la elección precedente, o de la situación al inicio de la campaña, y se han ocupado escasamente de las influencias presentes durante el período de revisión. Cuanto más corto el período, tanto más podían dar por sentado.

Nosotros adoptaremos, en términos generales, la misma postura, y daremos más importancia a una dinámica definitivamente de corto plazo de los resultados electorales, mientras generalicemos las conclusiones que se puedan recolectar de estos volúmenes. Pero será útil ampliar primero la perspectiva y considerar las bases más duraderas de la decisión electoral en la composición demográfica del electorado y los alineamientos estables con un partido, especialmente aquellos que tienen sus raíces en la estructura social. Si la perspectiva es suficientemente amplia, cada uno de estos elementos puede ser también causa de cambio electoral.

²⁰Véase Campbell et al., *The American Voter*, cap. 2.

Bases de la Decisión Electoral

La política electoral de un país puede verse profundamente afectada por los cambios en la composición de su electorado o en los alineamientos básicos de los votantes con los partidos rivales. Más aún, estos cambios pueden estar unidos por el hecho de que un vuelco sustancial en el electorado puede debilitar un conjunto más antiguo de simpatías políticas y abrir el camino para nuevas afiliaciones. Lo típico es que estos cambios sean paulatinos o espaciados en el tiempo; es habitual asignar a la demografía y a las identificaciones tradicionales el papel de substratos sobre los cuales se basan en parte los resultados de las elecciones.

Demografía política. La demografía puede tener una importancia inmensa en la política de un país si las fronteras del Estado se reforman de modo sustancial. Lo dicho queda muy claro en la experiencia de varios de los países que analizamos. La política de la República Federal de Alemania habría sido inmensamente distinta si después de la II Guerra Mundial las tierras protestantes de Prusia, Sajonia y demás zonas del lado este no hubieran quedado absorbidas dentro de la República Democrática Alemana.²¹ La decisión que tomaron los fundadores de Israel de dividir a Palestina tuvo por objeto crear un Estado en que los judíos serían la mayoría, y la política de ese país ha sido moldeada por accesiones de tierras y pueblos en sucesivas guerras.²² La política de la India y de Irlanda también se ha visto alterada en sus fundamentos por la división y la eliminación de minorías considerables de entre sus electores.²³

Aun donde las fronteras están fijas, la inmigración o la emigración puede modificar la base demográfica de la política. Australia ofrece un ejemplo interesante. El impacto de la II Guerra Mundial dejó a Australia con

²¹Véase Gerhard Loewenberg, "The Development of the German Party System", en Karl H. Cerny, ed., *Germany at the Polls: The Bundestag Election of 1976* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1978), p. 9.

²²Véase Frank W. Notestein, "A Partial View of the Development of American Demography in the late 1960s", en Donald E. Stokes, ed., *The Uses of Basic Research: Case Studies in Social Science* (Washington D.C.: National Academy of Sciences, 1980).

²³La política electoral de estos países se hubiera transformado en dos sentidos si no hubiera estado dividida. Minorías inmensamente agrandadas: de Musulmanes en la India y de Protestantes en la República Irlandesa, hubieran formado parte de sus electorados. Y la vida política de cada país se hubiera enfocado mucho más nitidamente en la división entre el elemento mayoritario y el minoritario.

un agudo sentido de la necesidad de reforzar su base de población y en los años de postguerra alargó la mano para atraer a cantidades importantes de inmigrantes de Europa oriental y meridional, y también de las Islas Británicas. Tan bien funcionó esta política que ya en los años de 1970 una quinta parte de los electores eran nacidos en el extranjero. Repitiendo una experiencia conocida en otros países, los recién llegados, en general, tomaron los peldaños más bajos de la escalera ocupacional. Por ello se hubiera podido suponer que prestasen apoyo sustancial al Partido Laborista. Pero muchos de los que vinieron durante el largo gobierno de Sir Robert Menzies y sus herederos estuvieron agradecidos al movimiento derechista, cualquiera fuese su propia categoría en la nueva patria, y esta tendencia política se reforzó por la hostilidad que sentían en muchos de los aliados sindicales de los laboristas, resueltos a proteger el empleo de sus afiliados. El beneficio de la derecha se acrecentó por la tendencia que mostraron los australianos nativos con antecedentes de clase obrera, quienes treparon por la escalera ocupacional en la medida que los inmigrantes tomaban los peldaños inferiores, para despojarse por el camino de sus identificaciones laboristas. Bajo el liderazgo de Gough Whitlam, el Partido Laborista montó un llamado intensivo a los nuevos australianos y reparó parte del daño. Pero es probable que estos factores de extracción social expliquen el éxito de los liberales, durante sus largos años en el poder, en mayor grado del que comúnmente se reconoce.²⁴

La importancia electoral de la inmigración es rigurosamente evidente en el caso de Israel. El país se convirtió en Estado con una población en que dominaban los inmigrantes de Europa central y oriental, y en los primeros decenios de Israel el liderazgo del dominante partido Mapai y más tarde de la alineación laborista, provino regularmente de este grupo, que proveía el núcleo de la base electoral laborista. Pero los judíos que buscaban refugio en Israel luego de la independencia procedían, más bien, de Asia y de África del Norte que de Europa y, a medida que una nueva generación de votantes alcanzó la mayoría de edad, una fracción creciente del electorado se compuso también de los nacidos en el país. En consecuencia, la fuerza electoral laborista declinó junto con su base demográfica, y el alineamiento dominante

²⁴Véase León D. Epstein, "The Australian Political System", en Howard R. Penniman, ed., *Australia at the Polls: The National Elections of 1973* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1977), pp. 4-5; y Don Aitkin y Michael Kahan, "Australia: Class Politics in the New World", en Rose, *Electoral Behavior*, pp. 437-80. La importancia de la inmigración para el éxito de la coalición partidista Liberal-Agraria está explorada con la mayor profundidad en Michel J. Kahan, "Some Aspects of Immigration and Political Change in Australia since 1947" (tesis doctoral, Universidad de Michigan, 1972).

fue absorbido en la elección de 1977 por el alineamiento Likud, que había montado un llamado bastante acorde con la realidad demográfica del país.²⁵

Sin embargo, la influencia más penetrante de la demografía no requiere que las fronteras del Estado sean reformuladas ni cruzadas. En todo país y en todo período la base demográfica de la política es cambiada por el hecho de que entran algunos votantes al electorado al alcanzar la mayoría de edad y otros lo abandonan por muerte. Sólo en un caso rarísimo los dos grupos serían idénticos en tamaño y en tendencias políticas. Donde no lo son, los procesos de la madurez y de la muerte alteran el equilibrio de fuerzas partidistas.

Este intercambio adquiere importancia por el hecho de que los nuevos miembros del electorado son jóvenes y más abiertos a la influencia de la política contingente como nunca lo volverán a estar; mientras que los que se van con la muerte son generalmente viejos y tienen posturas políticas relativamente fijas que se formaron muchas décadas atrás. En los últimos años dos factores especiales han acrecentado esta circulación. Uno es el tamaño desusadamente grande de las cohortes entrantes como los nacidos en el *baby boom*, hecho experimentado por muchos países después de la II Guerra Mundial. El otro es la rebaja a dieciocho años de la edad para votar, en la mayoría de las democracias del mundo, la que ha acrecentado la marea de nuevos electores.

Esta clase de intercambio ha afectado la base de las decisiones electorales en varios de los países que participan en las series *At The Polls*. Está claro que la cohorte que entra al electorado alemán en 1969 y 1972 —la "generación Brandt"— ha conservado una fuerte simpatía por la alineación PSD/PDL y que el apoyo a la coalición de centro-izquierda es sólo un poco menos fuerte entre quienes entraron al electorado en 1976, en tanto que las cohortes de más edad del electorado alemán respaldan fuertemente al alineamiento UDC/USC.²⁶ Está claro también que ha habido un gradiente relativamente abrupto por edad en el apoyo que tuvieron los comunistas y demócrata-cristianos entre el electorado italiano en los años de 1970.²⁷ Pero en otros

²⁵Véase Daniel J. Elazar, "Israel's Compound Polity", en Howard R. Penningman, ed., *Israel at the Polls: The Knesset Elections of 1977* (Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1979), pp. 1-38.

²⁶Véase David P. Conradt, "The 1976 Campaign and Election: An Overview", en Cerny, *Germany at the Polls* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1978), pp. 54-55.

²⁷Véase Giacomo Sani, "The Italian Electorate in the Mid-1970s: Beyond Tradition", en Howard R. Penningman, ed., *Italy at the Polls: The Parliamentary Elections of 1976* (Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1977), p. 120.

países, como en Irlanda, hay apenas diferencia por edad en el apoyo partidista de los últimos años.²⁸

Las evidencias que para estas cuestiones se encuentran en la serie *At The Polls* son exasperadamente escuetas. Esto se debe en parte a la complejidad de esta clase de análisis. Hoy ya se reconoce que un perfil de apoyo partidista por edad en una sola elección es una base ligera para apoyar juicios acerca de cambios pasados o futuros en la base del apoyo partidista. Resulta particularmente difícil desenredar los "efectos generacionales" que reflejan las diversas impresiones conservadas por las sucesivas cohortes de su primera experiencia en política y los "efectos del ciclo vital", en especial la tendencia, tan extendida entre los votantes a desplazarse hacia la derecha a medida que avanzan en edad.²⁹

El concepto de generación política abarca algo más que unos patrones característicos de apoyo partidista. En las series *At The Polls* hay, al menos, indicios de la generación "postmaterialista" o "postindustrial" que se piensa que surgió a fines de los años de 1960 y comienzos de los años de 1970. Se dice que la riqueza creciente de los países occidentales después de la II Guerra Mundial puede haber producido una generación para la cual la meta de satisfacer las necesidades materiales ya no tenía el atractivo que revestía para sus antecesores. La creencia de que tal tendencia, de existir, era irreversible, ha recibido duro trato con los golpes que afectaron a las economías occidentales a mediados y a fines del decenio de 1970.³⁰

Alineamientos de votantes. En todo país democrático, cada elección es la más reciente en una secuencia que puede extenderse muy lejos en el pasado, y cada elección se construye sobre los alineamientos anteriores. La campaña brinda a muchos votantes la oportunidad de volver a expresar una "decisión firme" que formaron mucho tiempo antes. Estas lealtades individuales, aunque de ningún modo se afirman solamente en la estructura social

²⁸Véase Richard Sinnott, "The Electorate", en Howard R. Penniman, ed., *Ireland at the Polls: The Dail Elections of 1977* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1978), p. 64.

²⁹La literatura que se ocupa de estos diversos factores es ya hoy muy abundante. Muchas de las complejidades que encierran se evidencian en el esfuerzo independiente por desenredar sus efectos, en uno de los países de la serie *En las urnas*, que se encuentra en David Butler y Donald Stokes, *Political Change in Britain* (New York and London: St. Martin's Press y MacMillan, 1969), pp. 44-64.

³⁰Uno de los análisis más influyentes del surgimiento de la "generación postindustrial" aparece en Ronald Inglehart, "The Silent Revolution in Europe: Inter-Generational Change in Post-Industrial Societies", *American Political Science Review*, Vol. 65 (diciembre 1971), pp. 991-1017.

del país, expresan también los alineamientos tradicionales que se forman entre los rivales por el poder y diversas clases sociales y castas, grupos religiosos, étnicos, raciales e idiomáticos, y regiones y zonas locales.

La misma continuidad de estos alineamientos quiere decir que es probable que sean descontinuados por informes acerca del flujo y reflujo del apoyo partidista que llevó a determinado resultado electoral. No obstante, la prueba de su importancia aparece con riqueza en las series *At The Polls*. En la política de casi todos los países en estudio se puede encontrar algún elemento de la "lucha democrática de clases". Las divisiones políticas por clase están cubiertas por la religión o por la fuerza del sentimiento religioso en Australia, Francia, Alemania e Italia. Las diferencias religiosas, étnicas e idiomáticas se entrelazan estrechamente en la política del Canadá, y este tejido se hace aún más complicado en la India con la política de castas. Más allá de estas diferencias, casi todos los países manifiestan diferencias de larga data entre regiones o entre centros urbanos y zonas rurales.

Los alineamientos tradicionales no merecerían llamarse tales si se tratara de patrones breves e inestables: Pero ciertamente habrán de crecer o debilitarse, por cierto, con el paso de los años, y en períodos de realineamiento marcado se vinculan con cambios importantes de corto plazo. El reemplazo físico del electorado desempeña aquí un doble papel. La migración puede modificar la composición social del electorado, así como la entrada de judíos asiáticos y norafricanos cambiaron los alineamientos políticos de Israel en los últimos decenios. Y el paso de las cohortes más jóvenes al lugar de las mayores hará desaparecer a las generaciones que tenían sentimientos más profundos acerca de las cuestiones relacionadas con los alineamientos existentes. La desaparición de una generación mayor ha eliminado del electorado italiano a aquellos que con mayor probabilidad verían en demócratacristianos y comunistas dos entidades crudamente diferentes en términos religiosos e ideológicos. Y la sucesión de cohortes en Gran Bretaña ha introducido en el electorado una generación cuyas lealtades regionales y nacionalistas tienen menos probabilidad de verse constreñidas por las superiores lealtades de clase de épocas anteriores. Si bien la política de una elección determinada se construirá sobre la base de los alineamientos existentes, estas políticas y el reemplazo físico del electorado modificarán con el tiempo a la base propiamente tal.

La Conducción de las Elecciones

Las elecciones evocan en los países democráticos un despliegue notable de actividades organizadas. Algunas de ellas, en especial los innume-

rabies esfuerzos que hacen partidos y candidatos por dotarse de organizaciones electorales, formular programas y proyectos, preparar y difundir literatura de la campaña, y movilizar apoyo masivo, están dirigidas a influir en el más alto grado. Otras, en particular la cobertura de la elección por los medios de comunicación masiva, pueden tener efectos importantes, aunque impensados, sobre el resultado. Incluso el sistema legal que estructura la competencia y canaliza los resultados puede constituir un factor importante en el resultado de la elección. Aunque en otros capítulos se exploran más cabalmente las funciones que desempeñan la organización partidista, los medios de comunicación y los sistemas electorales, cabe considerar su influencia sobre los resultados de las elecciones modernas.

Organización partidista. El estudio de la influencia que tienen las actividades de campaña electoral es en parte un problema de elegir marcas de referencia. Los estudiosos de las elecciones han sido, en general, escépticos ante la importancia de las campañas y la organización partidista; pero no quieren decir con esto que los organizadores del partido pueden ahorrarse el esfuerzo y partir de vacaciones durante las semanas de la campaña, sin perder terreno. Los estudios muestran escepticismo, más bien, en cuanto a que el éxito relativo en los aspectos organizativos normales de las campañas competitivas pueda pesar mucho en el equilibrio entre los partidos. Pero incluso esta negativa limitada llega más lejos que la evidencia. ¿Quién puede decir que la eficacia con que el Partido Liberal Democrático, dominante en Japón, ha empleado su sistema *jiban* de movilizar el apoyo no sea una clave de la larga serie de triunfos de ese partido? ¿O que la habilidad organizacional no sea una clave de la ganancia en fuerza relativa que exhiben los comunistas italianos a lo largo de una prolongada serie de elecciones?

Todo cuanto podemos decir con confianza es que las pruebas que aduce la serie *At The Polls* en relación con la eficacia de la organización de las campañas, son escasas. No obstante, estos volúmenes sí citan casos aislados en que se pensó ampliamente que la organización y oportunidad de las campañas rindieron buenos resultados. La investigación sobre el triunfo de Willy Brandt y sus colegas de coalición en la elección alemana de 1972 dio a entender que la delantera que ganaron en la propaganda de la campaña, junto con la mayor disposición a expresar su opinión que mostraron los partidarios del PSD/PDL, crearon una "espiral de silencio" entre sus rivales del UDC/USC que condujo a los indecisos a pensar que el país respaldaba firmemente a la coalición gobernante. Esta variante de la teoría del "atractivo propagandístico" convenció a los nuevos dirigentes del UDC/USC de que debían invertir la situación y entrar ellos primero al campo de batalla en 1976, y luego estimaron que tal táctica había ayudado a revertir la tendencia de las dos

elecciones anteriores, aunque no con la fuerza suficiente para relevar del gobierno a la coalición PSD/PDL.³¹

También se pensó ampliamente en Canadá que la organización superior de la campaña desempeñó un papel principal en 1974, en la vuelta al poder del gobierno del Primer Ministro Trudeau. Las relaciones de Trudeau con la prensa fueron amargamente hostiles en la elección de 1972, la cual Trudeau ganó a duras penas, en contraste marcado con la "Trudeaumanía" que la prensa había ayudado a crear en el barrido liberal de 1968. En consecuencia, los liberales organizaron la campaña de 1974 en forma tal que el primer ministro se mantuviera alejado de los periodistas, mientras el gobierno emitía una serie de declaraciones políticas que constituirían gran noticia y el partido entregaba a los medios de comunicación "color" con noticias sobre el líder y su esposa. El jefe de la oposición, mucho más expuesto a los periodistas pero sin tener nada nuevo que decir en materia política, se vio empujado a la defensiva y tanto él como su partido retrocedieron sin pausa durante la campaña. El resultado de la elección pareció que confirmaba lo correcto de la estrategia liberal para organizar la campaña.³²

Es, con todo, reconocidamente difícil desenredar los efectos que ejerce esta clase de factores de la influencia que tienen los asuntos que llegan a dominar la elección. Es demasiado fácil, *a posteriori*, atribuir a la estrategia y a la organización aquellos cambios en la fuerza del partido que se deben a las condiciones más amplias que prevalecen en el país. Es un hecho que en este caso se da un juego claro entre materias, organización y la contribución que los propios medios de comunicación hacen a los resultados electorales.

Los medios de comunicación. La influencia que ejercen los medios de comunicación sobre los resultados electorales dentro de un solo país ya puede ser bastante compleja. El analista de los medios de comunicación italianos, de la serie *At The Polis*, señala que "las variables son demasiado numerosas, las pruebas sólidas demasiado frágiles; hay más saltos de fe que determinaciones de causalidad".³³ Puede parecer una necesidad la búsqueda de generalizaciones que puedan adecuarse a las políticas de países cuyos medios de comunicación son tan diversos como los que se encuentran en nuestra serie

³¹Véase Conratt, "The 1976 Campaign", pp. 40-41.

³²Véase Frederick J. Fletcher, "The Mass Media in the 1974 Canadian Election", en Howard R. Penniman, ed., *Canadá at the Polis: The General Election of 1974* (Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1975), pp. 253-54.

³³Véase William E. Porter, "The Mass Media in the Italian Elections of 1976", en Penniman, ed., *Italy at the Polis*, p. 259.

de análisis. Sin embargo, los volúmenes de la serie *At The Polls* no dejan de dedicar un capítulo completo a describir el papel que cumplen los medios de comunicación en la campaña. ¿Qué visión nos dan de la influencia de los medios de comunicación en los resultados electorales?

Para comenzar, estos ensayos ofrecen una relación apasionante de la evolución de los medios de comunicación en los países democráticos después de la guerra. Aquí vemos reflejada la declinación de dos modelos antiguos de una prensa política. En el mundo de habla inglesa la tradición de los periódicos pertenecientes a propietarios independientes, que procuran imponer sus opiniones políticas a sus lectores, ha cedido el paso a un tratamiento más neutral y profesional de la política en la prensa, en parte por la necesidad de los diarios de atender a lectores de distintas opiniones cuando ocupan una posición monopolista en los mercados locales. Contra esta tendencia, la elección australiana de 1975, con su contienda declarada entre la directiva del Partido Laborista, de tendencia izquierdista, y los potentados derechistas dueños de la prensa popular, aparece como una vuelta a una edad pretérita. Pero en Europa continental la tradición de una prensa diferenciada políticamente y sintonizada con estridencia a las estrechas bandas de la opinión política también ha cedido el paso a un tratamiento más desapasionado y profesional de la política y las elecciones. Ciertas partes de la prensa continental, como los diarios de provincia en Francia, también han sentido el efecto neutralizante de una posición de monopolio.³⁴

Se refleja con más dramatismo aún en estos ensayos el surgimiento de la televisión como fuente principal de información del electorado en materia política. En todas las democracias industriales la penetración del nuevo medio de difusión es hoy, virtualmente total. Al principio parecía que la posición monopólica dictaba la neutralidad del tono político, aun cuando la televisión con frecuencia ha tenido una inclinación mensurable hacia el gobierno cuando era una entidad gubernamental sujeta a estricto control. Pero la calidad descolorida que acompañó inicialmente a la neutralidad ha cedido últimamente el paso a una programación más experimental y atrayente que ha hecho que la cobertura política de la televisión cautive mejor a su público masivo.

Nada de lo que se ha averiguado últimamente nos exigiría que modificásemos la conclusión derivada de los primeros estudios en el sentido de que la prensa partidista es mucho más eficaz para reforzar la opinión existente y

³⁴Véase Alfred Grosser, "The Role of the Press, Radio, and Television in French Political Life", en Howard R. Penniman, ed., *France at the Polls: The Presidential Election of 1974* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1975), pp. 210-11.

movilizar a los fieles que para conseguir nuevos adeptos.³⁵ Todos reconocieron que la prensa, complementada por la comunicación verbal, fue el medio por el cual el electorado supo de los nuevos acontecimientos y coyunturas capaces de alterar bruscamente la fuerza de los partidos. Pero la capacidad limitada que tiene la prensa para convertir, unida al hecho de que a los medios de difusión hablada les está vedado por ley intentarlo, parece que ha limitado la influencia de los medios de difusión sobre los resultados electorales.

Esta opinión casi indudablemente subestima el papel actual de los medios de difusión, en dos aspectos. Primero está la capacidad que tiene la comunicación masiva de fijar el temario de la discusión política. Si los medios no pueden decirle a su público lo que debe pensar, pueden, como dice la expresión, decirle a su público sobre qué debe pensar.³⁶ No hay ejemplo más claro de lo dicho que el caso en que el periodismo investigador revela un escándalo en el gobierno o en los partidos políticos, como la prensa israelí reveló, antes de la elección de 1977, los depósitos bancarios ilegales que tenía el primer ministro en el extranjero. Pero en un ámbito muchísimo más extenso, el interés del público u otras consideraciones limitan sólo en parte a los medios de difusión en la selección de las cuestiones y acontecimientos que han de colocar en el temario de la discusión pública. Es incluso probable que en la campaña de 1977 el electorado israelí se sintiera influido con más fuerza porque se llamó su atención sobre las condiciones internas, respecto de los cuales el desempeño del gobierno era débil, y no por asuntos externos, respecto de los cuales el alineamiento laborista seguía gozando de la confianza básica del electorado.³⁷

La segunda extensión de la influencia que tienen los medios de difusión es la función que cumplen en moderar las diferencias políticas. Pero es difícil demostrar esta función con pruebas sólidas. Pero la tendencia aparece con claridad, especialmente con el auge de la televisión y el mayor activismo de su cobertura política. En época anterior los adherentes de los partidos comunista y demócratacristiano en Italia podían obtener su informa-

³⁵Esta conclusión, que ha sido reconfirmada en una diversidad asombrosa de situaciones, data de las primeras investigaciones de Lazarsfeld, Berelson y Gaudet en *The People's Choice*.

³⁶Acuñó esta frase feliz Bernard C. Cohén, *The Press and Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

³⁷Véase Judith Elizur y Elihu Katz, "The Media in the Israeli Elections of 1977", en Penniman, *Israel an the Polls*, pp. 144-50.

ción sobre política únicamente de una prensa parcial y por comunicación verbal en el lugar de trabajo, la iglesia y la plaza del pueblo. Pero la función de estas fuentes se vio decisivamente modificada por el nacimiento de un medio que habría de exponer al elector militante la información neutral o positiva relativa a otros partidos y sus dirigentes. La nueva programación de la televisión para la elección de 1976 estuvo magníficamente preparada para llevar a un amplio espectro del electorado italiano las imágenes íntimas, tranquilizadoras de los jefes de partidos. Berlinguer, el jefe comunista, sólo fue el más hábil entre los diversos dirigentes que usaron este medio para moderar los temores de quienes militaban en los demás partidos.³⁸

En varios de estos ensayos sobre los medios de difusión hay evidencias que sugieren que un efecto de este tipo ha ayudado a dar forma a la política de muchas de las democracias, aflojando el dominio de una militancia más antigua y estridente, erosionando las divisiones establecidas, acrecentando las corrientes de apoyo masivo entre los partidos. Parece probable que todo ello haya colaborado para crear una vía para la activa competencia de alineamientos rivales, de amplia base que forma parte tan prominente de la experiencia reciente de los países democráticos. Al hacerlo, ha ayudado a establecer la primacía de las cuestiones políticas actuales, a las que nos referiremos más adelante.

Los sistemas electorales. Las trece democracias que abarca la serie *At The Polls* realizan sus actividades electorales siguiendo una diversidad notable de disposiciones institucionales. Gran Bretaña se encuentra en una especie de polo con su sistema puro de distritos parlamentarios con representantes únicos y elección por simple mayoría (que un país aficionado a los caballos de carrera llama de "primer ganador"). El ejemplo de Gran Bretaña se repite fielmente en dos de los países de la Mancomunidad que se incluyen en la serie: Canadá e India. Un tercero, Australia, tiene distritos que eligen un solo representante, pero a la elección por mayoría simple prefiere el "voto de alternativa", un acuerdo según el cual el votante debe poner en orden los distintos candidatos que pugnan por un escaño parlamentario. Francia también elige un representante por distrito, pero exige que la elección sea por mayoría absoluta, si es necesario con una segunda decisión entre los candidatos que encabezaron la primera elección. Aplica este modelo a las elecciones de un Presidente, en que la nación entera sirve como un distrito inmenso, así como para las elecciones de la Asamblea Nacional.

En un polo opuesto se sitúa Israel, que elige su *Knesset* por representa-

³⁸Véase Porter, "The Mass Media in the Italian Elections", p. 277.

ción proporcional con la nación entera en calidad de distrito único y con la exigencia de que el votante elija sólo entre listas de partidos. En Irlanda e Italia se usan variantes de la representación proporcional, pero con varios distritos que eligen más de un representante, para darles a los miembros del *Dáil* y de la Cámara de Diputados un mayor sentido de identidad con partes de la nación. En el caso de Italia, los vínculos del diputado con sus bases de apoyo se refuerzan por los "votos de preferencia" que permiten que el votante modifique el orden de precedencia de los candidatos en la lista del partido.

Otros dos países de la serie emplean prácticas aún más complejamente mezcladas. La República Federal de Alemania elige la mitad de los miembros del *Bundestag* entre distritos que eligen un solo representante y la otra mitad de listas nacionales de partidos, de modo que la proporción de escaños que toca al partido sea acorde a la proporción que tenga del voto nacional, salvo que ningún partido obtenga asiento con menos del 5 por ciento del voto nacional. Los japoneses han usado un sistema engañosamente sencillo para crear un sistema que es único y tal vez el más complejo de todos. Los miembros de la Dieta se eligen entre distritos que tienen entre tres y cinco escaños. Pero cada elector puede votar sólo por un candidato, con lo que las elecciones generales se convierten en un campo de batalla, tanto entre los partidos como entre los candidatos de facciones opuestas dentro del mismo partido.

Es impresionante la manera en que estos sistemas están incorporados a la conciencia de los países que los emplean. Tanto los dirigentes políticos como el electorado suponen que estas disposiciones continuarán, cuando piensan acerca del porvenir político, y las disposiciones se aislan cada vez más de la posibilidad de cambiar. En Italia, por ejemplo, pocos elementos del sistema político disfrutaban hoy de un consenso más amplio entre izquierda y derecha que el sistema electoral existente. De cuando en cuando, por cierto, se escucha una propuesta de reforma. Entre las naciones que analizamos, Gran Bretaña e Israel han presenciado un desafío semejante. En Gran Bretaña el partido lesionado es el Liberal, que paga el precio de atraer el respaldo de una minoría dispersa geográficamente bajo un sistema de representante único y de mayoría simple. La disminución de su fuerza electoral puede ser considerable: en la elección de febrero de 1974 el partido recibió un voto de cada cinco en todo el país, pero sólo un escaño entre cincuenta en la nueva Cámara de los Comunes. Por eso los liberales han instado repetidas veces a los partidos más grandes a buscar alguna forma de representación proporcional. En Israel la causa de la reforma electoral fue defendida en la elección de 1977, por el Movimiento Democrático por el Cambio, que se separó del alineamiento laborista dominante, y luego de la elección el MDC obtuvo del nuevo gobierno de Begin el acuerdo "en principio" para reforma electoral; en

realidad los detalles quedarían a cargo de un comité en el cual los miembros de la coalición podrían votar a su gusto, y el MDC sería derrotado.³⁹

Los que participan en el proceso electoral tienen una sensibilidad exquisita ante las maneras en que las disposiciones electorales pueden determinar una ventaja para el partido. Pero la conclusión más llamativa que se puede derivar de la experiencia reciente de estas naciones es que una competencia electoral activa puede surgir con los sistemas electorales más diversos. En particular, hay poco en la experiencia de estos países que apoye la conocida teoría de que la representación proporcional tiene mayores probabilidades de fragmentar el sistema de partidos que el sistema de representante único y mayoría simple. El hecho es que en casi todas partes ha surgido una competencia eficaz entre alineamientos rivales, pese a las agudas diferencias en los sistemas electorales. Israel, con el más puro de los sistemas de representación proporcional, vio cómo el alineamiento Likud de amplia base arrebató el control al alineamiento laborista; en cambio Gran Bretaña, con el más puro sistema electoral de representante único y mayoría simple, vio al menos un grado leve de fragmentación en su sistema de partidos. Aparte de esos países, en Francia, Alemania, Italia, India, Noruega y Suecia surgieron rivalidades más activas entre dos alineamientos principales, y en Australia, Canadá e Irlanda se mantuvieron las fuertes rivalidades existentes. En toda esta línea de países democráticos correspondería una apreciación distinta sólo tal vez para Dinamarca y Japón.

La Primacía de la Alta Política

Las pruebas que ofrecen estos países podrían corregir bruscamente la opinión de cualquiera que crea que las elecciones tienen poco peso en la vida de las naciones democráticas. También se podría erosionar la opinión de quien piense que las elecciones están dominadas por alineamientos establecidos por mucho tiempo. En quizás dos de los trece países, las elecciones expresan una política "de rutina" en que los alineamientos de costumbre renovaron el dominio del gobierno sobre el poder o iniciaron un nuevo período de negociación parlamentaria que hace y deshace los gobiernos con

³⁹Véase Avraham Brichta, "1977 Elections and the Future of Electoral Reform in Israel", pp. 48-57, y Efraim Torgovnik, "A Movement for Change in a Stable System", pp. 147-71, ambos en Penniman, *Israel at the Polls*. El Partido de Crédito Social en Nueva Zelanda es otro tercer partido que ha perseguido la reforma electoral: en la elección de 1978 ganó el 16,1 por ciento del voto popular y el 1,08 por ciento de los escaños en el Parlamento.

escasa colaboración del electorado. En todos los demás, las elecciones trataron con asuntos de suficiente gravedad como para denominarse "constitucionales", con asuntos que estaban dando nueva forma al sistema de partidos, o con asuntos que despedirían del poder a un gobierno que había perdido la confianza del electorado. Tales asuntos fueron, en todos los casos, de importancia crítica para el resultado y en virtualmente todos el proceso electoral pareció capaz de sostener la inmensa presión que asuntos de tal magnitud ejercen sobre él.

Política constitucional. En tres de los países el electorado lidió con aspectos fundamentales relativos a la naturaleza del sistema constitucional. El primero fue Australia, donde la elección de 1975 sirvió en efecto como un tribunal constitucional de primera instancia luego de que el gobernador general realizó el sensacional despido de un primer ministro que gozaba de apoyo mayoritario en la cámara más popular del Parlamento australiano. Nada semejante había ocurrido en Australia desde que se federó a comienzos del siglo, ni, por lo demás, en ninguno de los países más antiguos del mundo de habla inglesa que se ceñían al modelo de gobierno de Westminster.

Las raíces de la crisis constitucional se hundían en el pasado de Australia y debían mucho a dos elementos presentes en la Constitución adoptada en 1901. Por una parte, los redactores de ese documento estipularon para el gobernador general facultades que esencialmente repetían las facultades oficiales que se entendía que tenía el soberano británico, aun cuando se comprendía también, en ese momento, que el monarca podía ejercer en Gran Bretaña la mayor parte de estos poderes constitucionalmente sólo con el consejo de los ministros que gozaran de la confianza de la Cámara de los Comunes. Del mismo modo, la nueva Constitución de Australia guardaba gran silencio sobre las facultades del primer ministro y del gabinete y demás elementos, indispensables del sistema de Westminster. En otras palabras, el funcionamiento del gobierno de Australia, incluso cuando estaba recién creado, se basaba en muchas de las tradiciones no escritas de la democracia parlamentaria británica y no sólo en su propia Constitución escrita. En particular, a todos les quedaba claro que sería el control de la Cámara de Representantes elegida por voto popular, y no la voluntad del representante de la Reina, el que decidiría quién había de formar el gobierno.

Tres cuartos de siglo después de su adopción, una segunda característica de la Constitución australiana llevó a un gobernador general desesperado, a saltarse esta premisa no escrita. El plan de la nueva Mancomunidad creaba una Cámara Alta del Parlamento, un Senado, con facultades limitadas pero nada despreciables, —desde luego mayores que las conservadas por la Cámara de los Lores de Westminster después de que su poder para vetar las leyes se

destruyó antes de la I Guerra Mundial. Aunque nunca se tuvo la intención de que el Senado estuviese capacitado para sacar a un gobierno del poder —solamente la Cámara de Representantes "gobernante" podía hacerlo— se podía interpretar la Constitución en el sentido de que el Senado podía retener el "abastecimiento", o asignaciones de fondos, de las que todo gobierno depende. La coalición opositora de los partidos Liberal y Agrario aprovechó esta ambigüedad en 1977 para bloquear el abastecimiento en el Senado y así obligar al gobierno laborista impopular a una elección prematura. Ante el asombro de todos, el gobernador general se encargó de resolver la situación despidiendo a Gough Whitlam, el primer ministro laborista, e invitando a Malcolm Fraser, jefe de la oposición, a que formara un gobierno interino, con el compromiso de que inmediatamente pediría la disolución del Parlamento y dejaría que el asunto se llevara al electorado.

La elección que siguió tuvo por tanto la mayor importancia constitucional. Por muy acaloradamente que Whitlam y su partido le disputaran al gobernador general el derecho para actuar como lo hizo, tanto ellos como sus adversarios reconocían que el pueblo tendría que decidir. Las encuestas realizadas durante la campaña y durante los meses que duró la impasse señalaron cuán presentes estaban las cuestiones constitucionales en la mente del país. Pero la simpatía por la situación constitucional de Whitlam quedó sumergida en la opinión del electorado de que el desempeño del gobierno de Whitlam, especialmente respecto de asuntos económicos claves, no justificaba su vuelta al poder. En consecuencia, la coalición de partidos liberal-agraria ganó la elección arrolladoramente y la cuestión constitucional quedó, por el momento, resuelta.⁴⁰

Asuntos constitucionales aún más ominosos enfrentó el electorado indio en marzo de 1977. Veintiún meses antes, Indira Gandhi, primera ministra de la India, había respondido a los ataques contra su autoridad, dentro del Partido del Congreso y fuera de él, declarando un estado de emergencia, encarcelando a numerosos opositores suyos, limitando severamente la libertad de prensa y colocando bajo el control directo del gobierno central a un grupo de estados indios en que ejercían el poder los partidos de oposición. Durante el período de la emergencia ella y sus aliados tomaron una serie de medidas adicionales para consolidar su gobierno autoritario. Y entonces, casi milagrosamente, en enero de 1977 anunció que suspendería el

⁴⁰Véase Penniman, *Australia at the Polis*, especialmente Patrick Weller y R.F.I. Smith, "The Rise and Fall of Whitlam Labor: The Political Context of the 1975 Elections", pp. 49-76; Don W. Rawson, "The Labor Campaign", pp. 77-102; Colin A. Hughes, "The Electorate Speaks - and After", pp. 177-311; y David Butler, "Politics and the Constitution: Twenty Questions Left by Remembrance Day", pp. 313-36.

estado de emergencia, liberaría a sus opositores encarcelados, quitaría los grillos a la prensa y dejaría que el país decidiera sobre su futuro en elecciones libres.

No está en absoluto claro por qué cambió de rumbo de manera tan brusca. Pero no cabe duda de que durante la campaña se acabaron las amarras y se brindó al electorado una auténtica oportunidad de escoger. Una clave del resultado final fue el éxito con que muchos de los adversarios de la señora Gandhi lograron forjar una nueva coalición opositora, el Partido Janata, que resultó un adversario mucho más eficaz para su Partido del Congreso, según el sistema electoral de "primer ganador" de la India, que lo que habían sido sus elementos separados en elecciones anteriores. El electorado, especialmente en el Norte de India, se aferró a la oportunidad que se le ofrecía para hacer salir a la señora Gandhi del gobierno en favor de sus opositores. El Partido Janata y sus aliados formaron el nuevo gobierno y la crisis constitucional, por el momento, había terminado.⁴¹

Decir que las cuestiones que encaraba el electorado italiano en 1976 eran constitucionales resulta sólo un poco exagerado. La historia de la democracia italiana en la postguerra se puede dividir en tres épocas. La primera fue un período en que dominó el Partido Demócrata Cristiano. El éxito del partido, especialmente en la elección de 1948, al vencer el desafío que oponía el Partido Comunista, estableció en Italia la democracia constitucional e inició un extenso período de crecimiento económico. Pero ya a comienzos de los años 60, la decadencia final de la mayoría democristiana en el Parlamento obligó al partido a gobernar como miembro principal de cambiantes coaliciones de centro y centro-izquierda, con los socialistas como sus compañeros más importantes. Durante toda esta segunda época los comunistas quedaron excluidos del poder activo a nivel nacional. Pero el Partido Comunista procuró comunicar al electorado su apoyo de la democracia constitucional, aumentó su participación en los sufragios y el número de escaños en la Cámara de Diputados, en sucesivas elecciones parlamentarias, y conquistó un grado cada vez más amplio de poder al nivel municipal y regional. Al final los democristianos se vieron en la necesidad de gobernar con el apoyo tácito de los comunistas y esto inició la tercera época en la experiencia democrática italiana de postguerra.

La elección de 1976 fue una entrada de importancia para este tercer período. Durante diecisiete meses antes de la elección, los gobiernos democristianos se mantuvieron en el poder sólo gracias a la tácita disposición de los comunistas para no derrotarlos, sino para prestarles apoyo legislativo.

⁴¹Véase Weiner, *India at the Polls*, especialmente los caps. 1-3 y 6-8.

Los comunistas entraron en la campaña como partido expresamente comprometido con el orden constitucional y dispuesto a aceptar la responsabilidad concomitante con la participación en un "gobierno de unidad nacional".

La elección aumentó notablemente la participación comunista en el voto popular y en el número de asientos en la Cámara de Diputados, por un margen que superaba las ganancias acumuladas de cinco elecciones parlamentarias. Los demócratacristianos mantuvieron su territorio en términos absolutos, porque atrajeron apoyo que hasta entonces se había dado a partidos pequeños de centro y de derecha. De hecho, las tres cuartas partes del electorado respaldaba ahora a los dos partidos principales y la escena estaba dispuesta para la alianza inquieta, desconfiada, de los demócratacristianos con los comunistas, con quienes estaban unidos en apoyo del orden constitucional vigente.

Si bien las pruebas basadas en las encuestas son fragmentarias, está claro que amplios segmentos del electorado deseaban una solución constitucional semejante. El terrorismo de la época despertó una aguda conciencia pública de que el orden existente sufría ataques tanto de la izquierda como de la derecha. Frente a esta situación, el electorado mantuvo la fuerza del partido que era el autor del sistema constitucional, mientras le daba nuevas fuerzas al partido de izquierda que se había identificado con el sistema y que ofrecía el programa y el liderazgo que muchos votantes estimaban que podría salvarlo.⁴²

Reformulación de los sistemas partidistas. En cuatro de los países de la serie, las elecciones ayudaron a transformar los sistemas de partidos. En la República Federal de Alemania la elección de 1976 extendió dos tendencias conexas que juntas habían reestructurado el sistema partidista durante varios años. Una fue al incremento del apoyo para las dos agrupaciones partidistas dominantes: la alianza de la Unión Demócrata Cristiana / Unión Social Cristiana y la coalición gobernante del Partido Social Democrático / Partido Democrático Libre. La otra fue la claridad con la que el PDL se comprometió por adelantado con un candidato determinado para el cargo de Canciller del nuevo Bundestag, en vez de postergar su decisión hasta después de los cómputos, como lo había hecho después de la elección de 1969.

⁴²Véase Penniman, *Italy at the Polls*, especialmente Joseph LaPalombara, "Italian Elections as Hobson's Choice", pp. 1-39; Giuseppe Di Palma, "Christian Democracy: The End of Hegemony", pp. 123-53; Stephen Hellman, "The Longest Campaign: Communist Party Strategy and the Elections of 1976", pp. 155-82; y Samuel H. Barnes, "The Consequences of the Elections: An Interpretation", pp. 327-51.

Cada uno de estos acontecimientos se vio alentado por las salvaguardias que se habían incorporado a la Constitución Federal de postguerra, contra la fragmentación del sistema partidista. Tan desastrosa había sido la fragmentación en los tiempos de Weimar que los redactores de la nueva Constitución exigieron que un partido obtuviera el 5 por ciento de la votación antes de ocupar ningún asiento en el *Bundestag* según el sistema de representación proporcional. Esta disposición impidió el crecimiento de varios partidos pequeños y extremos durante un tiempo, especialmente el Partido Nacional Democrático, de corte neonazi. Pero también hizo más urgente la posición electoral del PDL, próximo al punto de desaparecer del parlamento federal, lo cual, a su vez, reforzaba la disposición de éste para comprometerse por anticipado con un compañero de coalición, para así evitar perder el apoyo de aquellos que querían saber cómo se iban a contar sus votos llegado el momento de elegir un nuevo Canciller.

Sería un error, sin embargo, ver en cualquiera de estos acontecimientos el simple resultado del lenguaje constitucional, como se desprende de la última observación. El electorado alemán ha hecho uso de sus sufragios a lo largo de los años para legitimar todo el sistema de gobierno que surgió de la ocupación de postguerra, y su compromiso con las agrupaciones partidistas principales que funcionan dentro de este sistema ha sido sostenido y deliberado. La importancia de las intenciones del electorado queda demostrada, verdaderamente, por la presión que se ejerció sobre el PDL para que se declarase antes de la elección. El partido podría haber estimado, después de todo, que se podía ganar más votos si se proyectaba a sí mismo como capaz de moderar al UDC o al PSD, si salía de la elección con el saldo de poder y estuviese libre para negociar con los partidos más grandes. Tal fue la situación del PDL luego de la elección de 1969, cuando le volvió la espalda a la UDC y formó una coalición con el PSD. Pero el partido había entendido el mensaje: aquellos que preferían al PSD antes que al UDC darían sus votos directamente al PSD si estuvieran inciertos acerca de cómo se contarían los votos del PDL cuando hubiera que elegir al nuevo Canciller.⁴³

Pero los vecinos de Alemania hacia el norte ofrecen los ejemplos más ilustrativos de presiones electorales que reformulan el sistema partidista. Dinamarca, Suecia y Noruega celebraron elecciones nacionales en el otoño de 1973. Todas estas contiendas se mostraron como fuertes disolventes de los alineamientos partidistas establecidos. El resultado es tanto más no-

⁴³Véase Cerny, *Germany at the Polls*, especialmente Conradt, "The 1976 Campaign", pp. 29-56; y Heino Kaack, "The FDP in the German Party System", pp. 77-110.

table cuanto que cada uno de estos países parecía un ejemplo ilustrativo de la máxima de Lipset y Rokkan, según la cual los sistemas partidistas en las democracias más antiguas estarán dominados por los alineamientos que se formaron en la época de la última extensión importante del derecho a sufragio.⁴⁴

El resultado de Dinamarca fue el más espectacular. Cinco partidos nuevos salieron a la palestra en 1973, duplicando el número de los que habían procurado el respaldo del electorado en la elección anterior. Los recién entrados se mostraron asombrosamente exitosos, reuniendo entre todos un tercio de todos los votos, convirtiendo a uno de los partidos nuevos, de la noche a la mañana, en el segundo partido de Dinamarca.⁴⁵ Pero las presiones sobre el sistema partidista existente fueron casi igualmente fuertes en Noruega, donde el gobierno laborista había entregado el poder un año antes, luego de perder un referéndum especial sobre el ingreso a la Comunidad Económica Europea, que ese gobierno había negociado. En 1973 el apoyo al Partido Laborista cayó en más de diez puntos de porcentaje, el cambio más grande que se había visto en decenios, y nuevos partidos fragmentaron al electorado tanto a la izquierda como a la derecha.⁴⁶ Hubo menor ruptura en el sistema partidista vigente en Suecia. Pero el Partido Social Democrático gobernante también sufrió pérdidas de importancia en ese país, y salió de la elección en empate con sus opositores en cuanto al número de asientos en el Riksdag. Se mantuvieron entonces en el poder sólo debido a la renuencia de algunos de sus adversarios por obligar a una elección prematura y salieron del gobierno impulsados por la nueva coalición de partidos de la burguesía, en la elección de 1976.⁴⁷

En cada uno de estos países septentrionales el electorado aprovechó los elementos emergentes del sistema partidista para canalizar los sentimien-

⁴⁴Véase Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction", en Seymour Martin Lipset y Stein Rokkan, eds., *Party Systems and Voter Alignments* (New York: Free Press, 1967), pp. 1-64.

⁴⁵Véase Ole Borre, "Recent Trends in Danish Voting Behavior", en Cerny, *Scandinavia at the Polls*, pp. 3-37.

⁴⁶Véase Henry Valen y Willy Martinussen, "Electoral Trends and Foreign Politics in Norway: The 1973 *Storting* Election and the EEC Issue", en Cerny, *Scandinavia at the Polls*, pp. 39-71.

⁴⁷Véase Bo Sarlvik, "Recent Electoral Trends in Sweden", en Cerny, *Scandinavia at the Polls*, pp. 73-129.

tos que no cuadraban bien en el sistema existente. Las condiciones económicas de los años de 1970, que iban empeorando, indujeron al electorado a mirar con ojos nuevos y rencorosos el edificio del Estado de beneficencia que habían construido los gobiernos socialdemocráticos en varios decenios de control seguro; los sistemas tributarios abiertamente progresivos adquirieron un aspecto muy diferente en la medida que la inflación elevó los ingresos de casi todos a tramos superiores. Mas allá de esto, la cuestión de ser miembro en la Comunidad Económica Europea fue fuertemente divisiva entre los partidos de izquierda y de derecha, tanto en Dinamarca como en Noruega, dejando una huella de destrucción considerable. En consecuencia, una alta política de realineamiento partidista dominó las elecciones en estas tierras del norte.⁴⁸

Control del gobierno. Nadie podría pasar revista a esta muestra de elecciones modernas sin percibir la importancia del saber del electorado que puede obligar a un cambio de gobierno. En Australia, India e Italia esto fue acompañado de una conciencia de que las principales cuestiones constitucionales estaban en suspenso, en Alemania y los países escandinavos, por una conciencia de que el sistema partidista podía él mismo cambiar. Pero el control del gobierno dio significado a la elección, incluso en los cinco países donde los sistemas constitucional y partidista eran relativamente estables,⁴⁹ y en cuatro de ellos el electorado usó su poder para forzar un cambio:

—El electorado británico, en febrero de 1974, desoyó la petición del gobierno conservador de que se renovara su mandato para hacer frente a los mineros desafiantes, y prestó su apoyo decisivo al Partido Laborista y a otros partidos menores, por otras razones.⁵⁰

—El electorado francés, en la elección presidencial de 1977, pasó la bandera del centro y derecha de los degaullistas a Valéry Giscard D'Estaing,

⁴⁸Véase Cerny, *Scandinavia at the Polls*, especialmente Erick Allardt, "O Welfare, Happiness, and Discontent in the Scandinavian Countries", pp. 155-80; C.G. Uhr, "Economic Development in Denmark, Norway, and Sweden", pp. 219-48; y Goran Ohlin, "The Changing Role of Private Enterprise in Sweden", pp. 249-65.

⁴⁹Para pruebas sobre la posibilidad de un cambio de gobierno era también válida en Canadá, ver Penniman, *Canada at the Polls*, especialmente John Meisel, "The party System and the 1974 Election", pp. 1-28, y Willim P. Irvine, "An Oerview of the 1974 Federal Election in Canada", pp. 29-55.

⁵⁰Véase Howard R. Penniman, ed., *Britain at the Polls: The Parliamentary Elections of 1974* (Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1975), especialmente Anthony King, "The Election that Everyone Lost", pp. 3-31.

quien en seguida logró una estrecha mayoría contra François Mitterrand en la segunda vuelta.⁵¹

—El electorado irlandés en 1977 le volvió la espalda al desempeño económico del gobierno Fine Gael y dio otra vez el gobierno al Fianna Fáil, con un número sin precedentes de asientos en el Dáil.⁵²

—El electorado israelí en 1977 cobró al laborismo el precio de las heridas de la guerra de 1973 y del escándalo y la dislocación doméstica, y pasó el poder al Partido Likud de Menachem Begin.⁵³

En estos países es también imposible comprender los resultados electorales separados de una alta política de cuestiones que conmovieron fuertemente al electorado; es más, lo conmovieron con fuerza suficiente para que traspasara el poder del gobierno entre los contendientes rivales. En los últimos años se han canalizado grandes fuerzas de cambio a través de las elecciones del mundo democrático.

Agudizando el Filo Analítico

¿Qué tan real resulta la primera de las funciones que se asigna a las elecciones populares, a la luz de este análisis comparado? La experiencia reciente de este grupo de democracias demuestra con cuánta profundidad el sufragio ha permitido que el electorado intervenga en los asuntos de Estado. La interacción entre dirigentes y dirigidos ha hecho y deshecho gobiernos, reformulado los sistemas partidistas, ayudado a resolver cuestiones constitucionales básicas. Sería difícil poner en duda la primacía de este alto contenido político entre las fuerzas que dan forma a los resultados electorales.

Esta apreciación de trece de las democracias del mundo es tanto más notable porque sólo una de ellas, Francia, mantiene el régimen presidencial y deja la selección del primer mandatario directamente al pueblo. En casi todas

⁵¹Véase Penniman, *France at the Polls*, especialmente Jean Blondel, "The Rise of a New-Style President", pp. 41-69, y Jean Charlot, "The End of Gaullism", pp. 71-112.

⁵²Véase Penniman, *Ireland at the Polls*, especialmente Sinnott, "The Electorate", pp. 35-67, y Brian Farrell y Maurice Manning, "The Election", pp. 133-64.

⁵³Véase Penniman, *Israel at the Polls*, especialmente Elizur y Katz, "The Media in the Israeli Elections", pp. 227-54, y Asher Arian, "Conclusión", pp. 283-302.

las democracias parlamentarias, los juicios del electorado condujeron de inmediato a la formación de gobiernos y no se sumieron en las arenas de la negociación parlamentaria. Hubo, incluso, casos notables: Suecia, Israel e India, por ejemplo, donde el surgimiento de un alineamiento opositor de amplia base dio al electorado una oportunidad real de hacer salir a un partido que había durado mucho tiempo en el poder.

Es problemático el grado en que la intervención del electorado en los asuntos de Estado ayuda a realizar valores simbólicos y materiales que gozan de amplio respaldo y consagrar con ello la legitimidad de los regímenes democráticos. Con el término de los largos años de crecimiento económico que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, se ha puesto de moda un comentario nuevo y más oscuro sobre el estado de la democracia. Se dice que el apoyo que se otorga en los regímenes democráticos a medidas sociales igualitarias, que se pueden pagar con el excedente económico, no podrá sostenerse por mucho tiempo. Estas medidas deben ser pagadas hoy con inflación o bien ser revocadas, en ambos casos con peligrosas consecuencias para la política democrática.

Pocas de las impresiones que se obtienen con la serie *At de Polls* podrían justificar un oscuro pesimismo. Hay aquí apenas indicios de regímenes democráticos que se hundan a niveles desastrosos o de electorados alienados por la inutilidad de las decisiones electorales. Hay, por cierto, abundantes pruebas del nuevo contexto económico de la política. Pero esto ha reformulado principalmente los programas y opciones que se ofrecen al electorado, y a veces ha obligado a un cambio sustancial en el sistema partidista, como ocurrió en los países escandinavos. La impresión que dejan los electorados en este último tiempo es que se comportaron como si creyesen que de las decisiones que se les pedía que tomaran en las urnas dependieran valores de gran importancia.

Las impresiones que se ganan con este análisis comparado dejan con el deseo de saber más. Mucho de lo que hay aquí resulta auténticamente revelador, como ya lo he dicho. Pero también ha quedado mucho fuera. Hay vacíos en cada una de las principales categorías que hemos usado para las conclusiones sustanciales. Pocos de estos países albergan un análisis riguroso y continuo del cambio demográfico y social que se halla en la base de las decisiones electorales. En poquísimos está el conocimiento descriptivo de la organización partidista y de los medios de difusión vinculados de manera satisfactoria con los resultados electorales. Se podría hasta decir que los marcos dentro de los cuales entendemos la influencia de dirigentes y asuntos coyunturales sobre la política electoral están todavía en un notable mal estado,

en vista de la primacía que tiene el alto contenido político de los resultados electorales.⁵⁴

Ningún grupo de analistas por sí solo, desde luego que tampoco los que continuarán con la serie *At the Polis*, detenta la responsabilidad exclusiva de aguzar el filo del análisis en todos estos aspectos. La oportunidad es una que generalmente se presenta a una comunidad internacional de analistas políticos. Si se la aprovecha, los vacíos como las conclusiones que surgen de este estudio comparado inspirarán las investigaciones que se necesitan para que una forma valiosísima de descripción histórica descansa sobre bases que sean teóricas y empíricamente firmes.

Bibliografía

- Butler, David y Stokes, Donald. *Political Change in Britain*. 2ª ed. New York: St. Martin's Press, 1974.
- Campbell, Angus; Converse, Philip E.; Miller, Warren E.; y Stokes, Donald E. *The American Voter*. New York: John Wiley & Sons, 1960.
- Lipset, Seymour Martin y Rokkan, Stein, ed. *Party System and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*. New York: Free Press, 1967.
- Mackie, Thomas T. y Rose, Richard. *The International Almanac of Electoral History*. New York: Free Press, 1974.
- Nie, Norman H.; Verba, Sidney; y Petrocik, John R. *The Changing American Voter*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976.
- Rokkan, Stein. *Citizens, Elections, Parties*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.
- Rose, Richard, ed. *Electoral Behavior: A Comparative Handbook*. New York: Free Press, 1974.
- Tufte, Edward R. *Political Control of the Economy*. Princeton: University Press, 1978.
- White, Theodore H. *The Making of the President, 1960*. New York: Atheneum. 1960. □

⁵⁴Dos sesgos interpretativos me parecen sintomáticos de lo incierta que sigue siendo la comprensión de los fenómenos electorales. Los observadores tienden tanto a asimilar una gama demasiado amplia de "posiciones" a marcos ideológicos extensos, como a sobreafirmar la importancia de las "posiciones" en relación con las "valencias". Hay un análisis de estos problemas en un ámbito comparado, en Butler y Stokes. *Political Changes in Britain*, ed. rev. (New York and London: St. Martin's Press y MacMillan, 1974), especialmente caps. 14 a 18.

EL SENTIDO DE LA UTOPIA*

En el tema de la utopía hay constantemente, como lo veremos en la mesa redonda, una tensión entre lo real que se quiere corregir, lo existente, y el deseo de dónde se corrige. Ha existido en la tradición utópica un énfasis, puesto a veces en la idea de un bien conseguible y también el énfasis en la perfección imposible, donde la utopía pasa a ser la expresión de la finitud e imperfección ante las aspiraciones de la corrección ética, por ejemplo. Por otra parte, ha habido una tensión entre la invocación revolucionaria y la ironía conservadora en la resignación.

La utopía aparece siempre como una temática de doble cara y afecta no sólo al pensamiento político, sino que deslinda con el tema de la poesía y de la religión. Esta mesa redonda no pretende sino esbozar algunos de los puntos de esta tradición. Cada uno de los expositores tiene algo personal y particular que aportar a este examen. En este sentido no va a resultar aquí un análisis académico tradicional, sino más bien la idea es recoger la experiencia de estas personas, las que han trabajado en el tema desde perspectivas heterogéneas, tanto desde el punto de su posición filosófica como también de su disciplina o quehacer.

*Mesa Redonda, realizada los días 2 y 3 de noviembre de 1988 en el Centro de Estudios Públicos. Las versiones que aquí se presentan fueron expuestas e dicha oportunidad y revisadas posteriormente por los autores para su publicación.

EL FIN DE LA UTOPIA

Virgilio Rodríguez

Nuestra percepción es el gran límite. Más allá de la prisión transparente que rige nuestros sentidos está ese nuevo mundo sospechado pero jamás habitado. Nadie, nadie, nadie, de verdad, vive en la tierra, decían los antiguos mexicanos; de ser así, esta vida que entendemos en curso, tiene un carácter provisional, ante la verdadera.

La Poesía, esa percepción que quiere adelantarse a lo percibido, nos dice que la vida está en otra parte. La sensación de encontrarnos localizados en un no-lugar, la ausencia de un suelo definitivo que no sea despiadadamente el de la tumba o, en suma, todas aquellas situaciones en las que se presenta la precariedad de la existencia, son el sustrato en el que se manifiesta y cobra vigor el impulso efectivo que va en su tránsito modulándose hacia la utopía. Desde el no-lugar, en un giro del lenguaje que la invoca como ausencia para que brille en el deseo, la llamamos utopía, ningún lugar, el nombre de una patria todavía verbal, cuya puerta de entrada exhibe en la inscripción de advertencia: *non plus ultra*.

Es desde este más acá, entonces, que trataré de hablar precariamente de la utopía.

El título de este ensayo, “El Fin de la Utopía”, pareciera evocar con timidez –en el acortamiento de “final” en “fin”– el conocido texto de Herbert Marcuse, aparecido en 1967.¹ Sin embargo, y respetando los aspectos clarificadores que brindan esas páginas, quiero establecer de antemano, el propósito orientador de mi cometido. Este no es ya el término de la utopía, que es a lo que apunta con precisión el escrito de Marcuse, sino la finalidad, el sentido de lo utópico que ronda en mi preocupación.

Para Marcuse, el concepto de utopía es histórico. Y ciertamente que lo es, para cualquiera que se haya detenido a meditar el largo recorrido de los impulsos en la cultura. Sin embargo, la formalización de la noción de utopía, comenzada en Europa a partir del siglo XVI, no preexiste al fenómeno. En palabras de Ernst Bloch, podemos aceptar que “el reducir el elemento utópico a la concepción de Tomás Moro, o bien orientarlo exclusivamente a

VIRGILIO RODRÍGUEZ. Master of Arts y Master of Philosophy en la Universidad de Columbia. Hizo estudios de doctorado en esa Universidad, y trabajó la tesis: “La Tradición Utópica en la Obra de César Vallejo”. Es director del Instituto de Arte de la Universidad Católica de Valparaíso.

¹ Herbert Marcuse, *El Final de la Utopía*. Trad. Manuel Sacristán (Barcelona: Ariel, 1986).

ella, equivaldría a reducir la electricidad al ámbar del que ésta extrajo su nombre griego, y en el que fue percibida por primera vez”.²

El deslinde que va a ofrecer Marcuse reduce, a mi parecer, el ámbito en el que se manifiesta la utopía, que no es menos extenso –si se le concede el carácter de mundo alternativo– que el propio de la ontología.

Para Marcuse, la utopía “se refiere a los proyectos de transformación social que se consideran imposibles” (p. 9). No obstante en esta definición, que está en consonancia con lo que habitualmente se escucha, Marcuse entra a distinguir dos aspectos. Dice:

En la discusión corriente de la utopía, la imposibilidad de la realización del proyecto de una nueva sociedad se afirma, primero, porque los factores subjetivos y objetivos de una determinada situación social, se oponen a la transformación. (p. 9).

Más adelante continúa:

El proyecto de una transformación social se puede considerar irrealizable, porque está en contradicción con determinadas leyes científicamente comprobadas, leyes biológicas o físicas.

Este segundo aspecto es para Marcuse el propio de la utopía; añade: “sólo un proyecto así es utópico en sentido estricto, o sea, extrahistórico”. El final de la utopía se formula en este autor, a partir del deslinde explicitado, donde lo utópico es lo irrealizable y extrahistórico. Pero el primer aspecto, que va de suyo confundido con este segundo, es aquello que le da final a la utopía, al estar en el ámbito de lo histórico realizable, pues la imposibilidad de la transformación de una situación social por la ausencia de factores subjetivos y objetivos que la posibiliten, debe ser considerado como algo, según Marcuse, a lo sumo, provisionalmente irrealizable, puesto que, nos dice, “puede ocurrir perfectamente que la realización de un proyecto revolucionario sea impedida por fuerzas y movimientos opuestos que son, precisamente, superables y superados en el proceso de la revolución.”

La utopía deja de serlo para Marcuse desde el momento en que toma un lugar. Este se constituye en la transformación social. No es mi ánimo, sin embargo, adentrarme en este aspecto, enormemente complicado, y cuyo tratamiento requeriría más extensión que la que deseo procurarle a este escrito. Mi crítica *in toto* podría formularse a través de la reducción socioló-

² Ernst Bloch, *El Principio Esperanza*, Trad. Felipe González Vicen, (Madrid: Aguilar, 1977), T. 2, p. 24.

gica a la que se encuentra sometido el concepto de utopía. ¿Qué sucede con los otros aspectos que la utopía –no solamente un proyecto social– arrastra en su curso alternativo? Los aspectos artístico, religioso, síquico, filosófico, literario, aun geográfico, arquitectónico, para enumerar sólo algunos, ¿no son también manifestaciones que conforman esa modulación peculiar del impulso utópico y que apuntan con él a una vida mejor? El éxodo de una realidad a otra, ¿no significa, por ende, asumir el desierto, y poblarlo de imágenes de un bello pre-aparecer?

Queda claro con lo anterior que esta exploración *in terram utopicam*, breve, como lo intento, deja de lado los aspectos más constructivos y racionales a los que el tema generalmente obliga, y resalta lo que podría entenderse como la dimensión de los afectos. Pues, aun a riesgo de cansar con la repetición, considero que más que con la descripción de modelos constituciones ideales, o análisis de coordenadas socio-políticas que puedan posibilitar una nueva sociedad, el sentido de la utopía se avizora en aquello que he llamado el impulso utópico.

El impulso utópico no es otro que el que otorga el deseo a lo largo de la historia. Y su trayecto podrá representarse como un hiato entre la nada y el todo. O en otras palabras, entre la carencia y la abundancia. Para dar cuenta de esto voy a acudir a la notable intuición de aquel viejo maestro Jacob Böhme tamizada en el claroscuro con que le refiere su compatriota Ernst Bloch.³ Así diré que el primer impulso que reconoceremos después en lo utópico es el hambre; éste nos hace salir de nosotros mismos (tal vez, sin él seríamos un gigantesco autismo), y entrar en relación con el mundo, pues el hambre implica una situación dual: por una parte, enfrenta la nada, sentida como carencia, y por otra, mediante la misma carencia sentida, adelanta la satisfacción del vacío a llenar. El primer impulso anticipatorio sobrepone, entonces, la abundancia a la carencia, y esa suerte de imagen somática nos pone en movimiento en pos de la satisfacción. Comienza así la realidad en ese tacto entre ser precario y mundo disponible.

La trasposición de este impulso anticipador a la dimensión de los afectos, se cumple en el deseo. Se desea algo. Primeramente en forma vaga, luego cada vez más nítidamente. El deseo siempre busca el objeto en el cual afinarse y del cual adelanta su imagen, como un símbolo, ese fragmento de algo que simboliza al querer unirse al fragmento que lo completa.

En esa fenomenología de los afectos que esboza Ernst Bloch⁴ el impulso interior se manifiesta primero como “aspiración”, apetencia de algo.

³ Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972).

⁴ Véase *El Principio Esperanza*, T. 1, pp. 29 y sgtes.

Luego de percibida, se “hace” “anhelo” ya dirigido hacia lo exterior. El anhelo es un claro movimiento hacia un objetivo. Según los distintos objetivos del anhelo, se convierte en un determinado “impulso” dentro de la gama de impulsos de algo. El impulso, dice Bloch, es lo específico entre las distintas pasiones y afectos. El objetivo del impulso es siempre el apaciguamiento, la satisfacción. Si ello no sucede, el “afán” queda siempre insatisfecho.

Cuando a la relación con el objetivo al que se dirige el impulso se suma la capacidad de imaginar el objetivo, aparece el “deseo”. “El desear tiende hacia una imagen, de la que el afán pinta el colorido” (p. 30), dice Bloch, para añadir más adelante: “Las representaciones incitan al deseo en la misma medida en lo que lo imaginado, presentido, promete realización” (p. 30). Sin embargo, el deseo tiene un carácter distinto de la siguiente aparición, el querer. Bloch especifica: “En el deseo no hay todavía nada de trabajo o actividad, mientras que todo querer es, en cambio, un querer hacer. Sin embargo, sólo puede quererse lo que se desea. Frente a la actividad que genera el querer, “los deseos –nos dice–, no actúan, pero pinta y retienen con singular fidelidad lo que tendría que hacerse” (p. 31).

Distinguiéndolo de los impulsos de la mera apetencia, la que se disminuye o apacigua con la satisfacción, Bloch le otorga al deseo una importante característica: “El deseo se mantiene insatisfecho, es decir, nada de lo dado le basta. El impulso como aspiración determinada, como apetencia de algo, vive siempre en él” (p. 31). Por esta cualidad, el deseo, su no contentarse con lo existente, es ya el germen de aquello que he denominado el impulso utópico; el que no sólo se manifiesta históricamente en cualquiera mirada descriptiva, sino que tiene su propia historia, historia utópica en las fuentes de partida y de llegada de la nada y el todo, la carencia y la abundancia.

Desde tiempos antiguos, ha habido imágenes heterodoxas (es decir, incongruentes con las que legitiman la realidad percibida), que presentan una vida mejor sobre la tierra. En su conjunto, expresa la inadecuación del hombre con respecto a un mundo feliz. Estas imágenes son numerosas y constituyen lo que podríamos llamar un excedente de diferentes concepciones entregadas por el ámbito de los mitos, la religión, la literatura, la leyenda, la filosofía, etc. Las Islas Afortunadas, La Tierra de Cocaña, Los Campos Elíseos e innumerables otras localizaciones imaginarias corresponden a esta serie alternativa a la realidad. En verdad, son derivaciones de arquetipos fundamentales que confirman un impulso utópico que recorre toda la cultura occidental.

La Edad Dorada como imagen desiderativa es ilustrativa al respecto, y se constituye como una de las expresiones más claras de un arquetipo.

Ella, perteneciente al ámbito mítico, ha sido conservada en la memoria cultural por la literatura.

Sin embargo, tal como la presenta inicialmente Hesíodo en *Los Trabajos y los Días*; la Edad Dorada, estado inicial de felicidad para el género humano, implica una sucesiva degeneración de la naturaleza humana co-extensiva con su pérdida. A esta época la suceden otras: la Edad de Plata, la Edad de Bronce, y la de Hierro, identificada por el poeta como la presente. De esta manera, el transcurso temporal no sólo aleja de la felicidad inicial, sino que muestra también ciclos en los que el mundo y el género humano decaen. Cada ciclo es inferior con respecto al anterior, y en ellos se va produciendo un progresivo aumento de la desventura. La esperanza que suscita esta imagen, por tanto, quizás, se deba a una contaminación con otro tipo de expectativas escatológicas.

Otra imagen arquetípica, conectada con el utopismo, es la del Paraíso Terrenal. Al igual que la Edad Dorada, el Paraíso implica una pérdida y su consiguiente estado postlapsario. No obstante, esta imagen se inscribe en una concepción temporal distinta a la presentada por Hesíodo, pues la percepción hebrea del devenir se constituye históricamente como trayecto temporal regido por una Providencia Divina. Esta Providencia es percibida como promesa de restitución del estado original. Más aún, la plenitud total, y por lo tanto, la imposibilidad de una segunda pérdida está contenida en la promesa. De manera que la imagen del Paraíso se encuentra al final de un trayecto histórico en un futuro inescrutable.

Una nueva imagen vinculada con la dimensión utópica, y tal vez la que más fortuna ha tenido en ella, es la de la ciudad ideal, cuya extensión propone una sociedad ideal planetaria. Sin embargo, es necesario puntualizar que la ciudad ideal como imagen desiderativa tiene también una antigua raigambre en la historia, aun cuando sólo es posible registrarla debido a la conciencia de autonomía que potencia, con posterioridad a las imágenes de la Edad Dorada y el Paraíso. Platón, en todo caso, no fue el primero en formularla en *La República*.⁵ Sin embargo, la república ideal platónica, a pesar de estar sustentada en ideas transmundanas, representa un estadio importante para la generación de una conciencia utópica. La relevancia de la racionalidad en la organización social constituye un avance hacia la idea de autonomía humana.

Otra línea de pensamiento que será retomada por la reflexión utópica es la desarrollada por Aristóteles. En ella están las bases para constituir una

⁵ Aristóteles, por ejemplo, anota que Hipodemo de Milato y Falcas de Calcedonia, respectivamente, habían ideado un estado perfecto con anterioridad a Platón.

teoría evolutiva en conjunción con el fenómeno utópico. Aristóteles permite esta línea evolutiva inversa a la idea de la plenitud originaria mediante una valoración de la noción de materia. Por una parte, ella determina las condiciones de lo existente, y, a través de ella, es posible inferir un proceso causal que explica lo fenoménico. Este es visto como el producto del paso de la potencia que encierra la materia, a su actualización. Por otra parte, como principio fundamental, la materia contiene la posibilidad del todo.

La noción de una materia en latencia es fundamental, luego, para la constitución de una teoría utópica frente a la “factividad” de lo real. Así pues la materia aristotélica representa dos determinaciones de lo posible: la que condiciona los fenómenos *Katá to dynatón*, decir según, las posibilidades causales, y la que entrega la materia como *dymamei on*, ser, en posibilidad, la substancia misma de lo posible. En este sentido, la categoría de posibilidad no está determinada por un principio causal, lo que permite pensar en coordenadas utópicas, en una nueva relación entre la realidad y esa categoría de la posibilidad.⁶

La Edad Dorada, el Paraíso y la ciudad ideal, imágenes arquetípicas de un impulso desiderativo, cristalizan concepciones teleológicas. Consideradas desde la perspectiva utópica, estas imágenes experimentan un desplazamiento de significación, pues siendo inicialmente configuraciones imaginarias de una realidad plena al contacto con la mirada histórica del utopismo posterior, se transforma en índices que ponen de manifiesto el modo inicial del pensamiento teleológico o finalista.

La Edad Dorada y el Paraíso se sitúan al principio y al final del tiempo; son su alfa y omega. En este sentido, la conciencia utópica contemporánea, que no considera un estado de plenitud inicial, sino que sitúa la plenitud como culminación de un proceso históricamente en el futuro, llama la atención sobre la inadecuación de concepciones, que interpretan la realidad a partir de postulados soprahumanos y ahistóricos.

No obstante lo anterior, estas antiguas imágenes son incorporadas con todo derecho a la dimensión utópica y continúan formuladas en diferente lenguaje, ejerciendo en ella la función polar de ser configuraciones de un *telos* o final. Pues, desplazadas de las concepciones que las caracterizaban, aun señalan de una forma peculiar en la figura del espejismo una verdad fundamental para la utopía. La explicación de este proceso es difícil y no está exenta de *aporías* conceptuales. Sin embargo, puesto que mi propósito no consiste en dar cuenta analítica ni exhaustiva del fenómeno utópico, creo válido

⁶ Quien a llamado la atención sobre este desarrollo aristotélico es, una vez más para el utopismo, Ernst Bloch. V. *El Principio Esperanza*, T. 1, pp. 179 y sgtes.

presentar una explicación analógica al respecto. Para ello, acudiré a mostrar dos formas distintas de considerar una meditación sobre la realidad.

El filósofo José Ortega y Gasset en *Meditaciones del Quijote*⁷ describe:

“En verano vuelca el sol torrentes de fuego sobre La Mancha, y a menudo la tierra ardiente produce el fenómeno del espejismo. El agua que vemos no es real, pero algo de real hay en ella: su fuente. Y esta fuente amarga, que mana el agua del espejismo, es la sequedad desesperada de la tierra”.

Los términos de la descripción hecha por Ortega corresponden a los de una inversión de nuestra percepción habitual, lo que permite ver la sequedad como índice de fuente. Esta operación es característica de la búsqueda de un saber mediante causas. La búsqueda es entonces, la de la fuente, origen del espejismo. Por lo contrario, el pensamiento utópico está menos preocupado del origen de algo, que de su finalidad, el por qué se direcciona hacia un para qué. El dinamismo propio de lo utópico es teleológico.

Si consideramos la misma percepción del espejismo, ya no remitida hacia su origen sino hacia una finalidad, la inversión conceptual entrega algo diferente; lo que presenta el espejismo es la compensación de una imperfección: la falta de agua. Como tal, la imagen es un signo que anticipa la eliminación de una carencia. En esta mirada reinterpretativa, es la tierra misma la que, al crear el espejismo, está indicando una dirección en ella, que la lleva a la perfección, a suplir la carencia.

El espejismo, conforme a lo dicho, visualiza un no-lugar. Representa, paradigmáticamente, un movimiento de las cosas, desde la carencia de ser, hacia lo que debe ser. Esto puede ser, entendido en último término, como una tendencia del mundo hacia el cumplimiento de su perfección y la percepción de este movimiento o proceso sólo puede lograrse así, a través de las imágenes que ponen de manifiesto tanto la carencia del mundo, como su posible perfección.

La tierra finge el agua que le falta. La conciencia de esta ficción como anticipación de un mundo pleno es lo que permite que las antiguas imágenes de la abundancia, reconocidas como espejismos, continúen configurando la dimensión utópica contemporánea. Al mismo tiempo, le permiten percibirse a sí misma como una tradición, algo que siempre estuvo presente en diferentes modulaciones.

⁷ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*, (Madrid: Espasa-Calpe, 1971), p. 129.

Para el pensamiento utópico es fundamental la idea de proceso. Las viejas imágenes de una vida mejor como la Edad de Oro, el Paraíso Terrenal, la ciudad ideal, continúan ejerciendo su atracción, porque son transpuestas hacia el futuro como dimensión abierta de la posibilidad. En este sentido, el utopismo reclama aquello que subyace a toda concepción procesual: la inconclusividad de lo existente. Si la creación es algo concluido, la posibilidad de una realidad cualitativamente distinta, también se cierra. Esto marcaría, a mi juicio, el deslinde entre el ámbito utópico y el de lo propiamente religioso, al menos en gran parte de la tradición occidental, pues a menudo Utopía y Escatología como propensiones hacia un estado final de cosas, han tendido a confundirse. De más está argüir como características diferenciadoras, la polaridad existente entre autonomía y heteronomía, immanencia y trascendencia, paraíso en esta vida o en la otra. Los impulsos afectivos o los movimientos del ánimo corrientemente traspasan las conceptualizaciones y los límites instructivos de las facultades intelectivas. La utopía, por lo demás, a menudo ha tomado prestado el vocabulario y las imágenes de la tradición mesiánica. ¿De qué otra forma, sino con los poderosos signos de esa tradición escatológica, puede hablarse de una dimensión tan indeterminada y abierta como el futuro? ¿Cómo puede darse cuenta de las premoniciones de un final que es un nuevo comienzo, sin poblar el impulso teológico con los reparos orientadores de las viejas imágenes y sus nuevas transposiciones? Pues Utopía y Escatología habla del final, el *non plus ultra* que, a semejanza del no-lugar, en su negación inicial afirma lo que niega. Más allá de nuestra percepción, el gran límite. Como si la exaltación de los sentidos y su mezcla, donde Utopía, Escatología y Arte se reúnen, procurara por una nueva combinatoria si no nuevos sentidos al hombre, al menos un nuevo sentido a la vida.

Si la creación está concluida, sólo queda su destrucción para dar paso a un nuevo estado. De ahí que se piense, desde coordenadas religiosas, que la naturaleza usurpa el lugar del reino, la desaparición de aquella, hará emerger la nueva realidad. “Mira, que hago todo nuevo” manifiesta Dios en el *Libro del Apocalipsis*.

De un modo similar a la idea de una conflagración cósmica que despeja el nuevo cielo y la nueva tierra, la utopía ha tendido de un tiempo a esta parte a confiar su advenimiento mediante la idea de revolución. La misma fuerza de la catástrofe, el colapso de un orden de vida, está contenida en esa noción. Sin embargo, ello o da cuenta en coordenadas seculares del problema que, a mi juicio, es el capital en el ámbito de lo utópico, la muerte. La muerte es, en la intensa visión que presenta Ernst Bloch, la gran antiutopía. Ella es un *ultimum*. Nada hay tan al final como la muerte. Creo

que la finalidad de la utopía, su sentido, se arriesga en este momento. Pues el proceso del mundo, entendido utópicamente, puede concluir en el éxito o en el fracaso, ya sea en su tránsito suave o violento. Y si nada hay tan al final como la muerte, ¿cuál es el sentido que cobra la utopía en un mundo así ferozmente determinado? Creo que la utopía abre una esperanza desde la inmanencia, pues su constante aparecer, su persistente aparición, evoca las trompetas de Jericó. La utopía le combate el final a la muerte. Mientras las trompetas sigan sonando, el proceso del mundo estará aún indeterminado y, tal vez, un día la estructura de la muerte se desplome. El gran sueño de la inmortalidad, perseguido por magos y alquimistas, ¿no ha sido, tal vez, tomado hoy por la ciencia y su técnica en la forma de una utopía médica? El carácter de irresolución que conlleva toda visión procesual mantiene el fin todavía abierto. No hay nada escrito aún. “Nadie, nadie, nadie, de verdad, vive en la tierra”.

UTOPIA Y LENGUAJE

Raúl Zurita

Al comenzar a tocar el tema y las relaciones de utopías con poesía se me vino a la mente un mito de creación. Es un mito mapuche, que dice más o menos así: estaba el Creador y decidió mandar un ser creado por él y arrojarlo, lo creó y lo arrojó. Este ser se estrelló contra la oscuridad y quedó medio atontado, porque el golpe había sido demasiado fuerte. Entonces, el Creador decidió mandar al espíritu de la mujer para que despertara al ser que había quedado atontado por el golpe. Lo empezó a despertar poco a poco, y por cada miembro que le iba despertando, se iban creando las cosas del universo, así cuando le despertó los brazos, se crearon las montañas, cuando le despertó las piernas, se empezaron a crear los ríos, cuando ya casi al final, le despertó los párpados y los ojos, se crea todo el universo de las estrellas y el firmamento. De ese modo se fue creando el mundo, sin embargo, se le olvidó despertarle el corazón; y el corazón tuvo que empezar a

RAÚL ZURITA. Estudio Ingeniería Civil en la Universidad Santa María y cogido probablemente por un vuelo utópico abandonó la calculadora para dedicarse a la poesía. Con su obra *Purgatorio* y *Anteparaiso* se instaló definitivamente en la historia de la literatura chilena y ha seguido produciendo obras de extraordinario interés. Editorial Planeta va a publicar próximamente una versión revisada de *Anteparaiso*. Obtuvo el Premio Pablo Neruda, 1988. Su próximo libro, en el cual trabaja desde hace un tiempo, y algunos de sus poemas ya se conoce, se llama *Canto a los Ríos que se Aman*.

despertarse solo y de ese tener que despertarse solo, nació el hombre, que en realidad, todavía no despierta bien del todo, por eso, está condenado a pensar, porque no entiende, porque recién está despertando, porque solamente es una criatura en la tierra. Todo el universo, todas las cosas en realidad, nos están dadas, el pensamiento visto desde la perspectiva de ese mito de creación, es la primera condena, que significa precisamente el advenir, o el convertirse en una criatura humana.

Partiendo de esa idea de carencia originaria, de atraso, el lenguaje nos ha dibujado permanentemente una imagen tan opaca como brillante de aquello en lo cual solemos soñar. Todo aquello que podemos decir, todo aquello que podemos expresar conforma el ámbito de lo posible. Así, dentro de estas mismas palabras que podemos decir, desde los tiempos más inmemoriales distintas culturas, distintos modos de relaciones han levantado dentro del lenguaje, dentro de las palabras con que se intercambian sus signos, imágenes y sueños que paradójicamente ya no le pertenecía al lenguaje, ni le pertenecían a los signos. Precisamente la noción misma de la utopía tiene esa carga inicial, paradójica, y se instala necesariamente dentro del horizonte de las palabras, y dentro del horizonte de los textos. Podemos formular un pensamiento cuya fisicalidad, en realidad, se representa como un anhelo que se lanza hacia el futuro, solamente en la medida que ese mismo lenguaje al formularlo nos dice que es una dimensión de nuestras posibilidades y es una dimensión de lo imaginario.

Ahora, hablar de los sueños, hablar de ese horizonte real de lo no dicho, querer decirlo en realidad, con palabras de este mundo. Hablar de un sueño que no alcanza a ser formulado. Que del momento en que realmente es explicitado y, narrado, desaparece como tal, para conformar el ámbito de lo dicho, situarnos, digo, en esa perspectiva del lenguaje, es ubicarnos en el aspecto más dramático y más patético que tiene la palabra utopía y de lo que han significado los levantamientos utópicos en el curso de nuestra historia. Todo arte que es capaz de emocionarnos despliega frente a nosotros aquel ámbito de lo no dicho que precisamente por ser formulado desde este lado de las palabras, desde este lado del lenguaje, hace que el instante de la emoción, del encuentro sea el único momento en que se dice, nos dice que desde este lado del lenguaje solamente podemos apuntar, señalar fugazmente, algo que ya no le pertenece al ámbito de las palabras. Precisamente en el instante en que se formula, en que se dice aquello que realmente quisiera decir, aquello que realmente quisiera expresar, es el mismo instante en que esa expresión se nos pierde de vista y el desencuentro se hace absoluto. De allí el carácter dramático que tiene toda cita frente al pensamiento utópico y frente a la realidad utópica. Ella no nos habla tanto de una

plenitud posible, ni siquiera de una infelicidad real que lleva a construirlo, sino que más bien, nos informa de los límites de un lenguaje, de los límites de unas palabras, que a pesar de su propia precariedad son lo único en realidad que tenemos.

La utopía es en ese sentido algo indecible. En este momento en que yo hablo de ella, yo quisiera poder evitar las mismas palabras, y que por un instante nos uniéramos en un pensamiento no formulado en una imagen que se nos va a perder, que se nos va a perder de inmediato, pero de la cual todas estas palabras, todo los poemas, todas las sinfonías, todos los cuadros que se han compuesto, no son si no su alegoría, su representación trágica y su metáfora más despiadada. Pensar que estamos condenados a intercambiar unos cuantos signos, a intercambiar unas cuantas palabras, que realmente son permanentemente barridas como briznas de pasto, frente a ese infinito torrente de lo que no alcanza a decirse o de aquello que en realidad o puede decirse.

Esta situación paradójica en la cual el mismo lenguaje nos enfrenta y el mismo lenguaje nos aprisiona, está curiosamente ya descrita en una de las obras probablemente cimeras de la construcción utópica que podría ser la Comedia de Dante. Precisamente en la entrada del Infierno hay ya una inscripción paradójica. Dice hacia el final, el Infierno... “que antes de mí no hubo cosa creada, sino eterna y yo eternamente duro, dejen las esperanzas ustedes que entran”; es ésa más o menos una traducción literal, o sea, que e la concepción dantesca, esta concepción que inaugura la lengua italiana y que antecede en seis siglos a la unificación política de Italia. El Infierno ya estaba creado antes de que los hombres, o sea, antes de que la idea misma, que es la noción de pecado, la noción de falta, adviniese ya la consecuencia, el Infierno ya estaba hecho. Análogamente el lenguaje nos plantea una situación similar. El dolor como la extrema felicidad nos expulsan del mundo. Todo dolor en realidad, es absolutamente irredento. Cuando alguien dice “sufro”, o “estoy solo”, ya en cierto sentido, el sonido de sus propias palabras lo acompañan y ha decidido intentar la comunicación y esa soledad y ese dolor ha pasado a ser lenguaje.

Todo aquello de lo cual podemos tener experiencia que sabemos que no alcanza a acceder a las palabras que no alcanza a formularse que está allí, que no tenemos otra posibilidad para referirnos a ellas que no sea con estas mismas palabras. Todo aquello que no alcanza a ser dicho constituye precisamente el *Inferno* o la utopía de lo negativo de todo aquello que podamos decir, hablar o comunicar. Podríamos decir que eso es precisamente el infierno de cualquier literatura y de cualquier poesía. Análogamente podemos pensar en todas aquellas situaciones de las cuales el mismo presente tam-

bién nos puede informar; en el cual las palabras, el lenguaje, se revelan como absolutamente insuficientes y en caso de ser expresado en ese momento solo da cuenta de un estado de comunicación lamentable y precario donde nos está vedada la posibilidad de ser felices.

Aquello que queda afuera de lo dicho, porque lo dicho pasa a ser una patentización precaria, un residuo execrable de la emoción, es lo que podríamos llamar también el horizonte utópico o el paraíso de cualquier cosa que podamos decir, de cualquier literatura o de cualquier poema.

Nuestra misma situación como latinoamericanos nos informa permanentemente de esa paradoja, y de esa dualidad. De hecho, hablamos una lengua, una lengua increíble que nos permite la posibilidad del encuentro y que también contempla la palabra adiós. Hablamos una lengua que tiene cinco siglos de historia y que de una u otra forma carga en sí, en su memoria, las condiciones por las cuales se impuso. Cada palabra que vamos diciendo en esta lengua, en esta lengua que estamos hablando ahora, de una u otra manera nos retrotrae a todo el cataclismo, el derrumbamiento, los logros, los desencuentros, los encuentros que su historia ha traído con nosotros.

Cada ser, cada persona que habla, no habla sólo por sí; después de prácticamente cuatrocientos cincuenta años de que se iniciara esta lengua, y se impusiera esta lengua sobre estas tierras, un poeta, Neruda, en *Alturas del Machu Picchu* plantea, tal vez por primera vez el reencuentro de un horizonte utópico dentro del lenguaje que hablamos. Y allí es donde también la misma palabra utopía y las connotaciones históricas que ha tenido se reflejan frente a la particularidad de nuestra historia, como algo doble y posiblemente engañoso. Más bien, vivimos en la ilusión y en la utopía de que somos seres individuales. El gran sueño en realidad es ése; el gran sueño pareciera decir permanentemente yo soy el que hablo, yo soy el responsable de las palabras que emito, mi afectividad y mi emoción me pertenecen.

Curiosamente, en *Alturas del Machu Picchu* hay un verso muy conocido que dice: “yo vengo a hablar por vuestra boca muerta”. Es curioso cómo ese poema de Neruda y concretamente ese verso, yo vengo a hablar por vuestra boca muerta, nos llama inmediatamente la atención sobre un horizonte utópico sobre el cual se tendería toda nuestra historia. En realidad, podríamos decir inmediatamente que nadie puede hablar, que ninguna boca muerta puede hablar a través de uno. Que uno sólo es dueño de su palabra y esto, a duras penas. No obstante, la percepción, el simple hecho de hablar, de mirar, de ver nos dicen que esa no es una operación solitaria. Que en realidad aquello que en Neruda aparece como un acto único y privi-

legiado, es en realidad algo que sucede a cada instante sobre la tierra, que en verdad no somos tan dueños de lo que decimos y que en nosotros permanentemente y a cada instante se cumple el mito, la realidad o la creencia de la resurrección de los muertos, que en ese sentido toda persona que habla es alguien que le permite hablar a sus antepasados, que le da una nueva oportunidad de mirar, de ver, de oír y de expresarse.

Cuando nosotros vemos los paisajes que nos circundan, o podemos reconocer en la calle, o desde una micro el rostro de los seres humanos que nos acompañan en esta aventura, no solamente somos nosotros los que miramos; en realidad, en ese rostro, en ese paisaje, están presentes también todos los otros ojos que miraron, todos los otros oídos que escucharon y todas las otras palabras que fueron dichas. Eso en realidad es pertenecer a una tradición y a una cultura, es decir, darle permanentemente la oportunidad para que los muertos hablen en cada una de las palabras que nosotros vamos diciendo. Entonces ya casi al final, una sospecha para mí terrible se alza sobre nosotros. No será en realidad, que la única utopía, el único sueño es creer que efectivamente somos nosotros los que soñamos, somos nosotros los que decidimos, cuando en realidad los grandes sueños, las viejas persistencias, los muertos, todos aquellos que nos antecedieron, se juntan en cada uno de nosotros para formularnos un sueño, una imagen que de tan a la mano, de tan cerca que la tenemos nos encargamos permanentemente de lanzar hacia el futuro. Probablemente la utopía se nos arranque en este mismo segundo, en estas mismas palabras que ahora yo puedo decirles y que podemos conversar. Probablemente ella forma parte absoluta de nuestro estar en la tierra, de tal modo, que no solamente ella se hace presente y es presente en cada carnalidad, en cada gesto humano, sino que su presencia es tan arrebatadora, es tan fuerte que cualquier ilusión del yo, cualquier ilusión no es sino una patética construcción de un universo, en el cual permanentemente somos sobrepasados y somos hablados.

Finalmente quien sueña, quien quiere algo quiere que el mundo se mimetice y se confunda con su afectividad, quiere que su propio corazón lata al unísono del corazón humano. Hablar de un lenguaje que no tiene palabras que solamente corresponde a las expresiones máximas de toda nuestra afectividad de tal modo que aquello que hemos dado en llamar la realidad no sea sino el eco de nuestras emociones, de nuestros afectos y de nuestros sentimientos, todo eso, levante probablemente el único sueño del cual todavía podemos prevalecernos. Quien ama crea el mundo, al unísono de su propio corazón, quien habla, y sabe que esas palabras apenas dichas, refugian y esconden algo que en realidad no les podría decir, no se los podría decir jamás, entiende que este mundo en realidad, no es uno solo,

sino que son muchos, que aquellos que hemos dado en llamar el “no lugar” es la forma probablemente más fuerte, más radical y más presente de nuestra permanente presencia sobre los sueños y sobre la tierra.

REVALORIZANDO LA UTOPIA FRENTE A LA CRISIS

Martín Hopenhayn

Según como se mire, esta mesa tiene el mérito de la diversidad o el riesgo de la dispersión. Efectivamente, los tres enfoques planteados sobre utopías difieren bastante. Por un lado Virgilio Rodríguez enfatizó el impulso utópico, que sobrepone la abundancia a la carencia y que rescata el deseo afincado en lo efectivo, intenta desde allí una fenomenología o genealogía del utopizar. Por otro lado, Raúl Zurita planteó la utopía como una suerte de epifanía recurrente, aquello que la palabra o la obra de arte intenta retener pero apenas roza y que en cierto sentido es inefable: una suerte de silencio implícito o silencio implicante de la memoria colectiva.

Yo venía preparado para hablar de la utopía en relación a la crisis, tema un poco más contingente. Pero para reconciliarme conmigo mismo, primero voy a hacer un pequeño paréntesis y consideraré la utopía desde otra perspectiva, un poco más epidérmica o subcutánea.

Siempre he pensado la utopía en relación a lo femenino; por un lado, la utopía se me presenta como una suerte de metamorfosis de mujer en ciudad, como pensar la ciudad como mujer: la ciudad como seducción, como aquello que logra socavar la tosca arquitectura de la repetición mediante este raro proceso de reeditar lo inédito permanentemente.

En ese sentido la utopía, tal como se insinúa en *La Isla* de Huxley o en algunos sueños políticos de Marcuse, nos lanzaría desde una suerte de seducción ambiental hacia la poesía, hacia el paisaje, y hacia la fusión amorosa. Pero así como puede pensarse la utopía en tanto metamorfosis de la mujer en ciudad, puede también invertirse la óptica y pensarse la utopía como una ciudad que hace de metáfora de la mujer o de lo femenino; una ciudad que es descrita como ondulante, cadenciosa, apacible, acogedora, maternal; una ciudad que acoge como madre, que entibia como cónyuge, que concede como hermana y que retiene sin forzar.

MARTÍN HOPENHAYN. Estudió filosofía y se doctoró en París. Es investigador de ILPES y de CEPAL. Ha escrito una obra definitiva sobre Kafka, editada por Paidós, y ahora trabaja un libro sobre el Marqués de Sade.

Ahora que me he conciliado conmigo mismo, voy a plantear el problema de la utopía o el sentido de la utopía frente a la crisis, entendiendo por tal la crisis de modernidad a escala genérica, y la crisis de modernización a escala latinoamericana.

Las visiones integradoras de la modernidad y de la modernización han estallado en múltiples estrategias de bajo perfil, donde el sueño de la comunidad transformada y redimida cuenta cada vez menos. El privilegio de la razón instrumental no sólo en la era industrial, sino también en las nuevas ondas tecnológicas, no como racionalización, sino como desregulación sigue, sin embargo, despojando a la técnica de valores o fines prefigurados colectivamente.

La recomposición económica con el auge del capital financiero transnacional, el papel central del armamentismo en las economías nacionales. (Aquello que Galbraith llamaba el complejo militar-industrial), la crisis del estado de bienestar, la crisis de eficacia, y también la crisis de imagen y la desmitificación progresiva de los socialismos reales, han dejado a la modernidad en cierta forma huérfana de sueños de masas. Esas masas son cada vez menos pensadas como efervescentes, como movilizadas, como desafiantes: cada vez menos pensadas como protagonistas de un gran proyecto histórico.

La docilitación cultural y el sesgo administrativo y pragmático de la política han creado una situación que podríamos considerar como crisis de pensamiento utópico. En el caso de los países latinoamericanos que marchan a la retaguardia en el concierto económico global, la dificultad de soñar se ha visto reforzada por el insomnio de la deuda, del colapso inminente y de la crisis recesiva. Este es el caso de buena parte de los países de nuestra región en los cuales las tradicionales expectativas de mantener altas tasas de crecimiento con una distribución equitativa de la riqueza han sido mermadas y erosionadas por escenarios globales que les exigen a los países adaptarse o morir.

La adaptación consiste en aceptar sistemáticamente políticas de ajuste sugeridas por el Fondo Monetario Internacional o por el Banco Mundial, lo que implica, en la mayoría de los casos, caminos regresivos en la distribución de la riqueza, un deterioro drástico de la disponibilidad social de ingresos, una dependencia enferma respecto de los créditos y la endémica debilidad tecnológica que condena de por vida al subdesarrollo.

En los tiempos de gloria de la teoría del desarrollo y de la ideología del desarrollo, cada país se poblaba de sentido con proyectos colectivos o estilos de desarrollo fundados en reglas y metas relativamente claras. A eso se contraponen ahora la imagen tecnocrática de gobiernos que deben limitar-

se a administrar crisis que no han elegido y que los determinan desde la partida.

Las viejas utopías de postguerra fueran desarrollistas o fueran socialistas, agonizan así bajo el peso de un pragmatismo de corto plazo que vacía las acciones de todo horizonte de sentido. La capacidad de soñar o idear ya no es pensable como una suerte de compensación al atolladero, sino como aquello que el atolladero acabó por sepultar y privar de discurso.

Enfrentar el drama de la crisis exige, a mi juicio, sacudir el inmovilismo de los conservadores, el fatalismo del pueblo, el sosiego de los administradores y el miedo de las capas medias; requiere reconciliar el desarrollo con la utopía, la política con la ética, la economía con la justicia y con la solidaridad; exige un horizonte positivo capaz de trascender los meros mecanismos de resistencia a presiones exógenas. La construcción utópica debe, pues, ser capaz de expresar deseos colectivos y de ejercer algún grado de fuerza propositiva sobre las estrategias políticas.

Cierto es que desde un punto de vista gnoseológico, la utopía sería lo imposible que delimita lo posible, que nos permite percibir lo posible por sus límites. Pero también es, en un plano ético o práctico, lo imposible que orienta lo posible, es decir, lo imposible que manifiesta el potencial inhibido, latente o reprimido de lo existente. Esta dimensión práctica de la utopía es la que me parece más importante frente a una situación de crisis.

El pensamiento utópico no tiene la fuerza para revertir ninguna crisis; sin embargo, puede tener el efecto movilizador para remecer el escepticismo gregario que se ha generalizado bajo el alero de la crisis. Si bien la utopía posee por definición un carácter de imposibilidad, su efecto de contraste permite desembozar la irracionalidad de la situación desde la cual se utopiza, es decir, desde la cual se busca objetar esa realidad de algún modo. Utopizar puede no ser otra cosa que expresar deseos colectivos de irrealidades colectivas, pero su expresión misma, sobre todo bajo circunstancias regresivas, puede tener el carácter de un acontecimiento social. Los contenidos de la utopía pueden acotar criterios de percepción de lo dado que rompen esa especie de homologación paralizante entre lo dado, lo posible, lo deseable y lo natural y que fuerzan, además, a la percepción crítica a asumir el desafío de una política crítica.

Una mirada a las utopías clásicas más conocidas, desde la de Platón hasta la de Bacon, muestra que la relación entre construcción utópica y realidad suele darse bajo un patrón común. Utopía supone siempre una crítica y un cuestionamiento del orden existente. La *Utopía* de Tomás Moro, publicada por primera vez hacia 1516, encarna la tensión entre la razón política instrumental y el incipiente desarrollo del capitalismo comercial en el

Viejo Mundo, por un lado, y por el otro, las expectativas en torno al paraíso comunitario, el Nuevo Mundo. En contraste con Maquiavelo y con la pauperización masiva que se produce dentro del orden económico del mercantilismo del siglo XVI, Moro imagina u opone una sociedad orgánica regida por la razón “ética” de las primitivas comunidades cristianas. Así el objeto construido y el objeto denunciado de la *Utopía* de Moro, aparecen separados por un océano: de un lado la corrupción, y del otro lado la perfección. Así, hacer utopía, en su sentido clásico, es una forma metafórica de objetar el modo dominante de hacer política; como Platón en su *República*, Moro reivindica una racionalidad ética como principio rector para una comunidad que se pretenda orgánica.

La brecha entre construcción imaginaria y orden existente es sólo un momento de la utopía; el otro momento es la brecha entre un presente marcado por posibilidades inhibidas y un futuro imaginado de posibilidades liberadas. Así, es sutil y subrepticio el tránsito de la necesidad subjetiva de utopizar a la necesidad objetiva (si acaso existe tal cosa), de optar por cómo encauzar de manera alternativa un destino social para convertir posibilidades inhibidas en posibilidades liberadas.

La función crítica de la construcción utópica no está dada allí para obtener una vana licencia de ensueño, sino para rehacer lo reprimido bajo la forma de lo nuevo. Esto implica que cada utopía privilegia un determinado aspecto de la realidad, aquello que considera que la realidad inhibe y que debe potenciarse. La utopía liberal o neoliberal, por ejemplo, privilegia el mercado, y para ello lo imagina utópicamente como construcción despojada de todo elemento distorsionante o contaminante. Lo mismo hace la utopía desarrollista, por ejemplo, con el Estado planificador; la utopía comunitaria con la vocación solidaria de las personas; la utopía socialista con la producción socializada; la utopía futurista con la sustitución del trabajo humano por trabajo de máquinas.

Esta reducción a un elemento central emprendida por cada una de estas construcciones supone, según el caso, la exclusión de algunos elementos rescatados por las demás construcciones; así, por ejemplo, la reducción neoliberal al mercado transparente excluye al Estado planificador; la reducción estatista en el desarrollismo relativiza el mercado, la reducción comunitarista se opone al Estado; la reducción socialista niega el mercado, y así sucesivamente.

La construcción utópica, se vuelve así una operación en la cual primeramente se reduce la realidad a aquel elemento, considerado a la vez que inhibido, capaz de redimir y liberar al conjunto de la realidad. Hecha esa previa reducción en que se privilegia un elemento, posteriormente hipotásia,

sobredimensiona, o multiplica este elemento, a fin de pensar la realidad en su totalidad, a partir de ese elemento seleccionado y multiplicado a la vez. La utopía tendría, en consecuencia, una relación con la realidad en la cual rescata de la realidad aquello que considera que, una vez aislado y multiplicado o regenerado, podría construir un mundo liberado, y de posibilidades liberadas. En síntesis la construcción utópica es una operación que primeramente descompone la realidad para luego recomponerla o reorganizarla de manera diferente: un recomponer cuyo resultado final no es nunca la realidad misma de la cual se partió. Reducida primero y aumentada después, esta realidad aparece como otra. La operación utópica instala allí una diferencia, en que alude menos a nuevos componentes en juego que a nuevas formas de jugar con los componentes. En otras palabras, la utopía reconfigura el sistema mediante este proceso de división y multiplicación, de manera tal, que la diferencia que instala respecto de la realidad es, en lo fundamental, una diferencia de organización de elementos. Sólo es distinto el caso de la utopía tecnológica, donde la diferencia viene dada por un incremento de productividad maquina; pero ese incremento, va acompañado normalmente de un énfasis en la desregulación, es decir, una recombinación de las estructuras organizativas que rigen una realidad dada.

La utopía es una imposibilidad fáctica, absolutamente deseable, por parte de quien ejerce la libertad de utopizar, y que sirve como marco de inteligibilidad de lo real, como horizonte orientador, y como forma de patentizar lo potencial reprimido. En tanto construcción imaginaria, es la expresión de un deseo, pero no pretende ser la expresión de cualquier deseo, sino de un deseo colectivo por un orden colectivo. Pretende tener fuerza crítica, fuerza positiva y fuerza cognoscitiva.

En la actualidad nos enfrentamos a un desafío crucial del pensamiento utópico, a saber, la construcción de una utopía que sea abierta pero que no por eso sea indeterminada. Las clásicas utopías cerradas configuran un futuro que desde el presente mismo ya bloquea toda posibilidad de recreación: un futuro lineal, que obedece a una causalidad histórica y que por lo tanto no es susceptible de repensarse sobre la marcha. Esa idea de utopía clausurante, susceptible de convertirse políticamente en una forma totalitaria de organizar el mundo, ha sido crecientemente desacreditada desde distintas posiciones.

Frente a ello, quedan dos posibilidades: una, es renunciar a la utopía, considerando que el pensamiento utópico o la imaginación utópica son de por sí nocivos y estigmatizantes respecto del futuro; la otra es tratar de emprender la aventura o el desafío de pensar utopías que en sí mismas sean abiertas, es decir, que no sean un recetario ni una mera explicitación de la

razón histórica objetiva, sino que planteen la utopía como apertura de un horizonte, vale decir, como la posibilidad de dotar al presente de un referente de sentido, y de contraste. Este es hoy el desafío teórico-social fundamental de la utopía. Trátese de un imaginario social, de un horizonte normativo, de un referente trascendental: en cualquier caso la producción utópica pasa hoy por la ambigua situación de ser al mismo tiempo imprescindible e insostenible. Imprescindible porque la magnitud de la crisis hace tanto más urgente un horizonte que, aunque sea utópico, rescate la vivencia de la esperanza. Imprescindible también porque la imagen social, la imagen que la sociedad tiene de sí misma, atraviesa una incertidumbre tal que la identidad e inteligibilidad colectivas están permanentemente remecidas por múltiples flancos.

La invención utópica provee sueños para compartir. Provee fantasías sobre las cuales cimentar la intersubjetividad. Provee también ideales capaces de restaurar un terreno de diálogos. Pero al mismo tiempo la utopía es insostenible, en cuanto se la considere constitución arbitraria de una normatividad social, sobre todo cuando el concepto mismo de normatividad se ha vuelto cuestionable y cuestionado a un extremo sin precedentes.

Una utopía abierta exige un cambio de racionalidad. La modernidad y la modernización han consagrado formas de pensar y de hacer la política y la economía en función de una racionalidad instrumental, del divorcio entre medios y fines, y del supuesto de que los medios son válidos, según sean o no eficaces. Atributos tales como la solidaridad, la pertenencia, el trabajo, la libertad, la expresión, el afecto, la comunicación, la creatividad colectiva, la diversidad cultural, etc. debieran, a mi juicio, ser rescatados por una construcción utópica tanto como medios y como fines, porque constituyen valores en sí mismos e irradian efectos también más allá de sí mismos.

La crisis clausura el futuro desde la inviabilidad del presente. La vulnerabilidad, la precariedad, el alto grado de conflicto de nuestras sociedades periféricas, corroen la voluntad de construcción utópica. Las utopías que hasta el pasado reciente rigieron proyectos sociales de modernización, han perdido bastante crédito y legitimidad popular. La mentada modernización integradora mostró, tanto por razones exógenas como por causas internas, poca capacidad de integración. Finalmente, la crisis recesiva de los últimos años barrió con los últimos sueños de progreso homogéneo y constante.

¿Qué queda entonces como sentido y como contenido de la utopía? La respuesta podría plantearse como inversión de esa pregunta, ¿qué le queda a nuestras realidades precarias y tensas, si no podemos recortarlas sobre un horizonte de sentido capaz de trascender esa misma precariedad y

esa tensión? ¿No se trata, tal vez ahora, de invertir la dirección natural, y de rehabilitar el presente desde la utopía, en lugar de construir la utopía desde el presente?

Nuestra región está poblada de mitos, elementos dispersos, fragmentos de encuentros postergados, desbordes parciales y efímeros, intersticios informales en los que se cuelan retazos de fantasías que nacen o que sobreviven. Entre la literatura, el paisaje y la cultura, la racionalización siempre parcial de la vida y cierto sueño de concertación todavía pueden y deben inventar su utopía. Utopía para releer la crisis, y utopía también para fisurar la crisis; utopía para poblar de sentido lo que la racionalidad administrativa ha vaciado imponiéndose en el ajuste, en la *mephistofelia* de los créditos externos, en la compostura indigna del desahuciado.

Utopía que no sea necesariamente universalista, racionalista, occidentalista, pero que tampoco se reduzca a un purismo bucólico que muy poco refleja la heterogeneidad de nuestro continente. Utopía que reduzca mezclando y que luego potencie mezclando. Utopía que recombine la escasez del presente para sugerir la plenitud del futuro. Utopía que es imposibilidad fáctica, pero que también es necesidad cultural, imperativo político, sueño para repensar el insomnio.

UTOPIA E IDEOLOGIA

Carlos Miranda

Me voy a referir hoy día al tema de la utopía en su vinculación con la ideología, tema que de alguna manera fue rozado en las exposiciones anteriores. Me temo que mi visión de la utopía va a ser algo más sombría que las precedentes, pero a pesar de ello, considero que la utopía es un fenómeno fascinante. Yo quisiera iniciar estas reflexiones recogiendo una observación de Lewis Mumford, quien al comienzo de su libro sobre la historia de las utopías, señala lo siguiente: “El hombre camina con sus pies sobre la tierra y su cabeza en el aire; y la historia de lo que ha sucedido e la tierra, esto es, la historia de los pueblos, los ejércitos y de todas las cosas que han tenido cuerpo y forma es sólo la mitad de la historia de la humanidad”.⁸ La otra

CARLOS MIRANDA. Master of Arts en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

⁸ Lewis Mumford, *The Story of Utopias*. (New York: The Viking Press, 1962, 1922), p. 12.

mitad, según este autor, está constituida precisamente por la historia de las utopías que los hombres han ido forjando a través del tiempo. De acuerdo con esta concepción, el pensamiento utópico constituiría, entonces, una parte esencial y constante de la historia humana y ha desempeñado dentro de la historia, un rol positivo, que ciertamente ha sido destacado por numerosos autores.

Así por ejemplo, Frank y Fritzie Manuel han señalado que la civilización occidental no habría sido capaz de sobrevivir sin estas fantasías utópicas, del mismo modo que los individuos no podrían existir sin soñar.⁹ Por su parte, en una perspectiva similar, Irving Kristol sugiere que los hombres deberían ser definidos precisamente como “animales soñadores”,¹⁰ es decir, como seres que, insatisfechos con las frustraciones inherentes a la condición humana, viven imaginando medios para superar tales frustraciones.

Cuando estos sueños se proyectan al plano social y al plano político, con una actitud mental incongruente o desproporcionada con respecto a la realidad actualmente existente, y se orientan entonces hacia objetos que no existen en la situación real, en ese momento surge precisamente la utopía.

En términos generales, en toda utopía hay una orientación que trasciende la realidad presente y que consecuentemente implica una ruptura con el orden existente, y por esta razón hay quienes consideran que casi todas las utopías involucran, de alguna manera, una crítica a la civilización que le sirve de base. A mi entender sin embargo, si bien reconozco que toda utopía es manifestación de una ruptura con respecto al orden establecido que se expresa en esa especie de fuga hacia un lugar o hacia un tiempo imaginarios, no siempre hay una intencionalidad crítica manifiesta respecto del aquí y del ahora, y, en efecto, creo que es posible distinguir tres grandes tipos de utopías, según el presunto propósito de sus autores.

En primer lugar, hay construcciones utópicas que sólo consisten en ficciones narrativas acerca de una sociedad ideal y que carecen de la pretensión de representar un futuro ya sea deseable o temible. Son meras fantasías, sueños que se reconocen como tales sueños y que no apuntan entonces a una eventual concreción en la realidad.

Una segunda clase de utopías es la constituida por aquellas visiones políticas y sociales del futuro que asumen o pretenden asumir el carácter de profecías. En estas utopías explícita o implícitamente aparece, ahora sí, una perspectiva crítica respecto del presente. La sociedad descrita es imaginaria,

⁹ Frank E. Manuel y Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World* (Cambridge, Massachusetts, 1979), p. 814.

¹⁰ Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism*. (New York: Mentor, 1978), p. 143.

no existe todavía, pero podría llegar a concretarse como consecuencia de la evolución o del desarrollo de ciertas fuerzas y tendencias que ya existen.

Y un tercer tipo de utopías es el de aquellas que son presentadas deliberadamente como proyectos tendientes a instaurar comunidades o instituciones radicalmente diferentes a las que existen en la realidad. A esta categoría pertenecen eminentemente las utopías filosóficas que suelen estar basadas en una fuerte crítica a las condiciones políticas y sociales que enfrenta el filósofo del caso. Este propondrá como solución a los males que percibe, la construcción de una sociedad enteramente nueva.

En lo que sigue de esta exposición me voy a referir exclusivamente a este último tipo de utopías, ya que ellas me parecen las más relevantes para el análisis desde el punto de vista de la teoría política; además, creo que en ellas se manifiestan las principales características de la mentalidad utópica, en particular en conexión al problema de la ideología.

Las relaciones entre ambos fenómenos, utopía e ideología, han sido estudiadas en un libro clásico sobre la materia y escrito por Karl Mannheim.¹¹ Para el autor tanto las ideologías como las utopías son ideas que “trascienden la situación”, pero mientras las primeras nunca consiguen realizar *de facto* los contenidos que proyectaban, las utopías, según Mannheim, por medio de una actividad de oposición, logran transformar la realidad histórica existente en otra más en consonancia con sus propias concepciones. La diferencia en cuanto a afectividad práctica de una y otra categoría de ideas se debería, según el sociólogo, a que la ideología es la perspectiva típica que adoptan las clases dominantes en su intento de mantener el orden establecido. En tanto que la utopía representa la orientación de las clases ascendentes que pretenden destruir o transformar el orden social imperante en una determinada época.

Como en estas últimas habría una mayor inclinación a la acción, las ideas que las animan terminarían entonces convirtiéndose en hechos, es decir, cambiando la realidad de tal forma que ésta llega entonces a concordar con los objetivos trascendentes que sugería la propia utopía.

A pesar de la reconocida autoridad de Mannheim, su enfoque me parece altamente discutible. Aún aceptando su concepción básica, según la cual tanto las ideologías como las utopías son sistemas de ideas que trascienden la realidad presente, no me parece que haya prueba alguna que avale su siguiente aseveración de que las ideologías constituyan una especie de “patrimonio” de las clases dominantes que se resisten al cambio

¹¹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*. (New York: Hartcourt, Brace & World, 1936).

social, y que las utopías a su vez sean entonces “patrimonio” de las clases emergentes y destinadas, por lo tanto, a concretarse en la realidad.

Es cierto que casi todas las utopías contienen una crítica, como ya dijimos, a las condiciones sociales y políticas existentes, pero ello no implica que de un planteamiento utópico se derive necesariamente un impulso a la acción que signifique el logro de efectivos cambios en la sociedad. Tales cambios cuando se han producido realmente han sido más bien el fruto de la acción de adherentes a ideologías y no a utopías, o quizás más precisamente, de adherentes a utopías ideologizadas, de donde se sigue que el verdadero motor de la acción es, contrariamente a lo postulado por Mannheim, la ideología y no la utopía, y ello es así porque las utopías son construcciones mentales eminentemente racionales; las ideologías, en cambio, son sistemas simplificados de ideas en las que se cree; como el impulso a la acción se deriva de la fe sentimental o pasional, y esta fe está más estrechamente vinculada a la ideología que a la utopía, a mi entender, la teoría de Mannheim debe ser, entonces, reexaminada.

Las utopías políticas consisten en el diseño de una nueva sociedad, una sociedad perfecta, construida sobre principios puramente racionales. Los sentimientos y las pasiones humanas son dejados al margen o bien se considera que ellos pueden ser controlados, reorientados y uniformados por un proceso educativo, por ejemplo. Esta actitud característica de la mentalidad utópica revela, a mi juicio, un serio desconocimiento de la naturaleza humana y ello quizás explica, en parte por lo menos, la imposibilidad de instaurar en la realidad el programa ideal.

Los hombres tienen intereses y aspiraciones diferentes y aun contrapuestos; por consiguiente, cuando pensamos en el mejor de todos los mundos posibles, que es lo que pretende diseñar la utopía, la pregunta objetiva que es preciso formular es: ese mejor mundo posible: ¿para quién es el mejor?

La utopía debería consistir en el mejor mundo posible para todos los hombres, pero eso claramente es imposible como puede fácilmente comprobarse, creo, si uno realiza un ejercicio muy simple, sugerido por Robert Nozick, que consiste en imaginar a una serie de personajes viviendo en el interior de cualquier utopía que nosotros podamos conocer. Se pregunta Nozick: “¿cómo tendría que organizarse una sociedad para que efectivamente se sintieran viviendo en el mejor de los mundos, personajes como Moisés, Sócrates, Freud, Picasso, Edison y Frank Sinatra?”¹² Por cierto, esta lista

¹² Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*. (New York: Basic Books, 1974), p. 310.

de personas puede ampliarse indefinidamente, pero creo que basta los señalados para entender lo esencial del argumento de Nozick. Es inconcebible una comunidad en que todas estas personas pudieran ser plenamente felices. Por supuesto, cuanto más extensa sea la lista, tanto más difícil será encontrar elementos comunes para satisfacer las aspiraciones de felicidad de esas personas. Siendo, entonces, la felicidad universal inalcanzable, el sentido de la utopía queda drásticamente restringido a la felicidad de algunos, pero esto implica asociar al utopismo las ideas de violencia y tiranía. Tal es la perspectiva adoptada por Karl Popper, quien, a pesar de reconocer el atractivo del utopismo, lo considera una teoría peligrosa y perniciosa, porque es, dice Popper, “autofrustrante y porque probablemente conduce a la violencia”¹³.

Popper constata la existencia de diversos ideales utópicos, todos ellos racionales, pero frente a los cuales la razón no puede decidir, porque está más allá del poder de la razón el decidir científicamente acerca de los fines de nuestras acciones. Por ello, las diferencias de opinión acerca de cuál debe ser el Estado ideal tendrán, al menos parcialmente, señala Popper, el carácter de diferencias religiosas y como entre diferentes religiones utópicas no puede haber tolerancia alguna, entonces el utopista debe conquistar o aplastar a las utopías rivales, y general, a todos aquellos que no comparten sus propios objetivos y que él cree los más adecuados para instaurar la sociedad perfecta y feliz.

Pero nadie puede obligar a otro a ser feliz a su manera y menos aún si para ello ha debido emplearse la violencia. Por eso Popper concluye calificando al racionalismo utópico como “autofrustrante” y dice: “por buenos que sean sus fines no brinda la felicidad, sino sólo la desgracia familiar de estar condenado a vivir bajo un gobierno tiránico”.

Kingsley Widmer¹⁴ sostiene una posición diferente. Según este autor, no todas las utopías contienen una concepción totalitaria que amenace avasallar la libertad individual. Más aún, recurriendo a varios ejemplos, Widmer muestra utopías cuyo objetivo explícito es abogar por la preservación de esa libertad individual. El problema con este tipo de utopías es que si bien cumplen con algunas características del género, (en cuanto se refieren a comunidades no existentes, deseables, racionales, etc.) no son, sin embargo, políticas en sentido estricto, esto es, no apuntan a la construcción

¹³ Karl R. Popper, “Utopía y Violencia” en Arnhelm Neusüs, *Utopía* (Barcelona: Barral, 1971), pp. 129-139.

¹⁴ Kingsley Widmer, “Utopia and Liberty: Some Contemporary Issues within their Intellectual Traditions”. *Literature of Liberty*, IV 4, (Winter 1981), p. 5-62. En *Estudios Públicos*, 33 (Verano 1989) se publicó traducción de este ensayo.

de un Estado perfecto, sino más bien a la manera como ciertos grupos particulares de hombres podrían organizarse en pequeñas comunidades al margen de la tutela estatal para escapar así a su poder y salvaguardar su libertad. No sin cierta dosis de incoherencia, este autor critica áspicamente la defensa de Nozick de la idea de un Estado mínimo en cuyo interior podría emerger una amplia variedad de comunidades, lo que haría posible que un mayor número de personas estuviera capacitado para vivir de acuerdo con sus propios deseos personales como sucede en el caso en que sólo existe una comunidad única orientada a la satisfacción de los deseos sociales.

Nozick ha rechazado expresamente que su teoría del Estado mínimo sea una utopía, y yo agregaría que dicha teoría es manifestación de una actitud decididamente antiutópica, precisamente en cuanto propugna limitar el poder del Estado para establecer un programa único, uniforme, común para el logro de la felicidad, lo que supone necesariamente, como ya dijimos, el avasallamiento de los planes particulares tendientes a ese mismo fin: la felicidad, pero la felicidad entendida no en sentido abstracto, esto es, definida por alguien para mí y para todos, de acuerdo con su propio criterio de lo que debería hacerme feliz.

Ya sabemos que las utopías se refieren a un “no-lugar”, a perfecciones inalcanzables, a sueños irrealizables, en una palabra, a fantasías. ¿Pueden justificarse entonces las prevenciones de Karl Popper, que antes citaba, quien califica a las utopías como peligrosas y perniciosas? A mi juicio, la respuesta a esta interrogante debe ser afirmativa y la razón de ello es que las utopías contemporáneas han cambiado esencialmente su orientación.

Para fundamentar mi aseveración me apoyaré en un lúcido y penetrante análisis del fenómeno de la mentalidad utópica que ha elaborado Judith Shklar.¹⁵ Según esta autora, la utopía, tal como la entendieron los utopistas clásicos, ha sido definitivamente desplazada por las ideologías revolucionarias que comienzan a aparecer hacia fines del siglo XVIII. En su sentido tradicional, la utopía era expresión más de deseos que de esperanzas, es decir, se refería a lo que podría ser y no a lo que será. La efectiva realización del modelo propuesto o la manera de acceder a él en la práctica, es algo que raramente se menciona en esas utopías, porque la finalidad de ellas no era la elaboración de programas de acción política, y como dice Shklar para un Tomás Moro, por ejemplo, o cualquiera de sus imitadores, la utopía era sólo un modelo, un patrón ideal que invitaba a la contemplación y al juicio, pero que no implicaba ninguna otra actividad.

¹⁵ Judith Shklar, “Teoría Política de la utopía: De la melancolía a la nostalgia”, en Frank E. Manuel (comp.), *Utopías y Pensamiento Utópico* (Madrid: Espasa-Calpe, 1982), pp. 139-154.

Esta falta de activismo refleja la escasa esperanza en un futuro mejor que hay en toda esa literatura y revela, entonces, la carencia de ese optimismo revolucionario que parece indispensable para movilizar a los hombres hacia la lucha política. Por otra parte, los destinatarios de estos escritos no eran los señores iletrados de la época o los campesinos, sino los intelectuales del momento. En suma, la utopía clásica era obra de una sensibilidad socialmente aislada, que expresaba los valores y las preocupaciones de unos pocos hombres selectos y que no pretendía inspirar entonces esperanzas colectivas; por lo tanto, estaba completamente desprovista de sentido revolucionario o como lo expresa el ya citado Irving Kristol, “las utopías existieron para producir mejores filósofos políticos, pero no una mejor política”¹⁶.

Este tipo de mentalidad terminó con la Revolución Francesa, la que hace nacer el optimismo histórico, ausente como hemos visto en la utopía clásica. Surge poco después la idea del progreso, idea que necesita nutrirse de hechos. La vieja actitud de la mentalidad utópica que se satisfacía sólo con soñar con mundos imaginarios, que se agotaba en el plano de la mera fantasía, es ahora sobrepasada por la impaciencia revolucionaria que procura a través de la acción transformar los sueños en realidades, las utopías en “topías”. Las sociedades imaginarias del siglo XIX no se diseñan para mantenerse históricamente en ninguna parte, sino que son proyectos de una sociedad futura y por eso constituye llamados a la acción en sentido estricto; entonces ya no son utopías, sino, a lo más, “cuasi-utopías”, como desdeñosamente las llama Judith Shklar, quien las considera vulgarizaciones proyectadas para llegar a la mayor audiencia posible. Con ello, la utopía ha perdido su carácter puramente intelectual y se ha aproximado y, diría, casi se ha confundido con la ideología, entendida ésta, claro está, en un sentido diferente al que le da Mannheim.

La ideología podemos entenderla como un esquema simplificado de ideas y valores a través del cual se interpreta críticamente la realidad social con el propósito de perfeccionarla; pero este perfeccionamiento depende de la puesta en práctica del programa particular preconizado por la ideología, la que, a su vez, requiere, por cierto, alcanzar el poder. Las ideas y los valores que conforman la ideología puede ser todavía enteramente utópicos, pero es preciso ahora presentarlos de manera simplificada con el fin de apelar a las emociones de grandes masas de gente y lograr captar así su adhesión por fe y su apoyo para la tarea práctica de transformar la sociedad de acuerdo a esas ideas y a esos valores. Así podríamos decir que la ideología se basa en la utopía, se alimenta de la utopía, y en cierto modo ha absorbido, se ha devorado a la utopía, cambiándole su sentido.

¹⁶ Irving Kristol, *op. cit.*, (Nota 10), p. 148.

La dimensión práctica que ahora ha adquirido la utopía bajo su revestimiento ideológico la ha vuelto, por cierto, más peligrosa ya que mantiene su carácter totalizante, excluyente, avasallante, al que antes me referí, pero con la diferencia de que ahora ya no se trata de un mero juego de ideas y de fantasías, sino que se encuentra asociada a la lucha por el poder.

Sin duda, creo, que los hombres seguiremos soñando en mundos mejores; seguiremos imaginando utopías, seguiremos proponiendo reformas a la realidad existente, la que siempre nos parece precaria e insatisfactoria, y tal vez, la reforma que hoy necesitemos con mayor urgencia, si nuestro análisis es correcto, sea la sugerida por Irving Kristol: cambiar nuestra actual mentalidad utópica que nos puede conducir a la violencia y a la tiranía.

UTOPIA EN EL ORIGEN DE AMERICA

Lucía Invernizzi

Inicio este texto con palabras de Octavio Paz:

“No se nos puede entender si se olvida que somos un capítulo de la historia de las utopías europeas”.¹⁷

Mis consideraciones sobre el asunto que aquí se expone apuntan al momento inaugural de ese capítulo, esto es, a aquel constituido por textos escritos por los protagonistas del descubrimiento, conquista y colonización del continente, quienes, junto con referir sus propias hazañas, describen con pormenor la nueva realidad y configuran las imágenes que la “descubrirán” para la conciencia europea.

Las palabras de un humanista español del siglo XVI pueden ser el lema que presida la consideración de esos textos. Hernán Pérez de Oliva, en 1528, afirma que la finalidad de los viajes de exploración y descubrimiento de las Indias es “mezclar el mundo y dar a aquellas tierras extrañas la forma de la nuestra”.¹⁸ Expresiones equivalentes a la Invención de América pro-

LUCÍA INVERNIZZI. Profesora de Literatura Hispanoamericana; Directora Departamento de Literatura, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

¹⁷ Octavio Paz, “Letras de Fundación”, *Puertas al Campo* (Barcelona: Ed. Seix Barral, 1972), pp. 15-21. La cita corresponde a la p. 16.

¹⁸ Citado por J.H. Elliot en *El Viejo Mundo y el Nuevo* (1492-1650), (Madrid: Ed. Alianza, 1972), p. 28.

puesta, contemporáneamente, por Edmundo O’Gorman.¹⁹ De él recojo algunas de sus afirmaciones básicas para, desde allí, aproximarme al tema de la utopía en los orígenes de América.

Señala O’Gorman que el descubrimiento colombino y la posterior acción de Vesputio que despeja el equívoco de la identificación de las tierras descubiertas con Asia, enfrenta al europeo con esa cuarta parte del mundo, presentida y anhelada desde muy antiguo y que, por designio providencial, había permanecido ajena y al margen del devenir histórico universal. Su hallazgo representa la ampliación del escenario de la vida histórica, conformado hasta entonces sólo por Europa, Asia y Africa; pero éste es, para la conciencia europea, un escenario aún no inaugurado, un *Mundus Novus*, sólo posibilidad de ser, potencialidad no actualizada aún, promesa de llegar a ser otra Europa, concebida ésta como mundo que ha alcanzado el estadio más adelantado en la marcha del devenir humano hacia su meta ideal. Tierra de Américo, *Mundus Novus* que en las alegorías de las portadas de los atlas de la época representa su ser natural vacío de significación cultural e histórica, en la figura de una mujer desnuda que porta los signos de la barbarie y que ofrece a la soberana Europa el cuerno de la abundancia.

Para la conciencia europea del siglo XVI, Europa es el modelo que deberá realizar el mundo nuevo, para dar sentido a su posibilidad de ser. Europa concibe así a América a su imagen y semejanza, confiere a “esas extrañas tierras la forma de la nuestra” la “inventa” y se establece frente a ella desde una doble actitud: “a la vez que vio en América un inmenso territorio legítimamente apropiable y explorable en beneficio propio, una nueva e imprevista provincia de la tierra que el destino tenía reservada a Europa para la prosecución de los supremos fines históricos, también lo consideró como “mundo” de liberación y de promesa, el mundo de la libertad y del futuro, la nueva Jerusalem, una nueva Europa, en suma, que al entregar sus riquezas materiales a la vieja Europa se iba insensiblemente constituyendo en el lugar que habría de superarla como propicio que era para ensayar o implantar ideales y utopías que se consideraban irrealizables en las viejas circunstancias”.²⁰

Y es esa imagen del Nuevo Mundo como lugar donde es posible hacer realidad las aspiraciones de una vida mejor, de una sociedad más perfecta, la dominante en los textos escritos por descubridores, conquistadores y colonizadores de América, que la vieron y representaron como Tie-

¹⁹ Edmundo O’Gorman. *La Invención de América. EL Universalismo de la Cultura de Occidente* (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), especialmente, pp. 79 y 99.20 Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 89.

²⁰ Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 89.

rra de Promisión, remanso en el curso de los siglos en el cual se había refugiado la Edad de Oro, Paraíso posible de ser recuperado, espacio privilegiado para construir una sociedad que concretara sueños y anhelos “de una justicia más igual, una libertad mejor entendida, una felicidad más completa y mejor repartida entre los hombres, una soñada república, una utopía”.²¹

Las palabras del *Diario de Navegación* y las *Cartas* colombinas dan inicio a la fundación de esa realidad nueva que es primeramente tierra ensoñada, tensa y ansiosamente anhelada en el curso de una travesía que se torna peligrosamente larga sin lograr encontrarla. Tierra no vista aún pero presentida, anticipada por múltiples elementos naturales que se interpretan como seguros indicios no sólo de su cercana existencia sino también de su perfección. Porque “los aires temperatísimos”, “dulces y sabrosos” que hacen “muy grato el gusto de las mañanas”, “la mar llana como un río” que Colón percibe en medio del océano, los días 16 y 25 de setiembre y que le lleva afirmar que sólo faltaba “oír al rui señor”, advierte que la tierra que Colón espera encontrar tiene en su conciencia la forma del ideal de paisaje: es el *locus amoenus* consagrado por la retórica y por la tradición literaria originada en la poesía de Teócrito y de Virgilio.

Locus amoenus, lugar de eterna primavera, floresta y bosques mixtos y sobre todo “tierra de la abundancia”, serán las fórmulas retóricas, los tópicos que, unidos a la comparación con lo mejor de Europa, la hipérbole, la profusa adjetivación concurren y se reiteran una y otra vez en el discurso colombino para descubrir las islas y tierra firme que encuentra en sus viajes. Y así esas tierras quedan investidas con la forma de un ideal que alienta en la conciencia europea de la época: el de un mundo natural pleno, perfecto, porque hasta él no alcanzan las alteraciones, miserias e inquietudes de la vida cortesana y en el que el concierto y armonía de los elementos es indicio de la proximidad del bíblico Paraíso que Colón, al igual que Vesputio, suponen situado en estas tierras.

En ese mundo natural perfecto que se ofrece como escenario para hacer posible una vida plena, feliz, bienaventurada, además, habitan hombres que, en la caracterización colombina, parece responder a los ideales sustentados en la época por el humanismo y por el cristianismo que aspira a volver a sus fuentes primitivas.

El primer rasgo que destaca el Almirante en las páginas de su *Diario* correspondientes al 12, 13 y 14 de octubre es la generosidad y desprendi-

²¹ Alfonso Reyes, *Ultima Tule, Obras Completas*, vol. XI (México: Fondo de Cultura Económica, 1960), pp. 11-153. La cita corresponde a la p. 58.

miento de esos taínos que, en canoas y nadando, llegan hasta las carabelas “y nos traían papagayos e hilo de algodón en ovillos y azagayas y otras muchas cosas... y daban aquello que tenían de buena voluntad”; hombres además, jóvenes, de “buena fechora” “muy fermosos cuerpos y muy buenas caras”, “piernas muy derechas y no barriga, salvo muy bien hecha” que se exhiben en adánica desnudez, en su condición mansa, pacífica, desconocedores de la violencia y de las armas: “les amostré espadas y las tomaban por el filo y se cortaban con ignorancia”; hombres de buen ingenio y disposición de servicio, libres de egoísmos, carentes de maldad y ambición, ajenos al interés del oro, ignorantes de las palabras “tuyo y mío”, fuentes de tantos males. “Gentes de amor y sin codicia, aman a su prójimo como a sí mismos y son las más aptas para recibir la fe cristiana con amor y no por fuerza”.

Más tarde, cuando la desilusión y los pesares condicionen la mirada del Almirante, las tierras descubiertas mostrarán sus negativas facetas. La voluntad de Dios no abrió para Colón el acceso al Paraíso, por el contrario, lo enfrentó a la violencia y agresividad de la naturaleza y de los hombres: horribles tempestades sustituirán a los “aires dulces y sabrosos”, feroces canibas o caníbales que llegaron a convertirse en símbolo de horror y antítesis del perfecto hombre natural, reemplazaron a los mansos taínos. Pero esa imagen sombría que aflora en la delirante escritura de la *Lettera Rarísima* no fue la que se impuso en la conciencia europea, sino aquella del mundo ideal fundado por el discurso del *Diario* y de la difundida *Carta* a Santágel anunciando el descubrimiento. Con esa forma de un mundo natural, pleno, perfecto, ideal, la tierra que luego será América se incorporó al conocimiento y a la imaginación europeos.

Y porque esa imagen coincidía con las aspiraciones de renovación de vida, con anhelos de traspasar los límites del mundo viejo, y satisfacer sus carencias, las Indias de Colón fueron para Europa promesa de vida nueva y mejores destinos, nuevo territorio para realizar antiguos sueños, el lugar donde se harán realidad las más variadas aspiraciones individuales, colectivas o de los estados, fueran éstas las del oro y riquezas, del ascenso social, la fama y la gloria, o la del imperio que unifique el orbe bajo el reinado del monarca universal y de la religión verdadera, o de la perfecta sociedad regida por la ley natural, la razón o la fe cristiana en la que se corrijan todos los males que afectan a la sociedad europea, como esa *Utopía* de Moro que mucho parece deberle al Nuevo Mundo y que no por azar su autor sitúa en estas tierras.

En los textos que siguen a los de Colón, las Indias empiezan a identificarse ya como efectivo Mundo Nuevo que en la escritura de Gonzalo

Fernández de Oviedo²² encuentra en la hermosa figura de la Cruz del Sur la poética cifra de su admirable belleza, novedad y diferencia. Mundo Nuevo que integrado en el ámbito de dominio español, permite a España realizar el antiguo ideal político, del imperio universal del católico monarca que unificará el mundo en torno a los valores y principios del cristianismo.

La confirmación de que ese ideal político de la *Universitas Christiana*, fruto tardío del medioevo, según Menéndez Pidal, se ha concretado efectivamente en la España de Carlos V, la da el discurso narrativo de la Conquista que proclama la grandeza imperial española forjada por aquellos que, sirviendo a Dios, al rey y a la Iglesia, han realizado la magna hazaña de conquistar vastos territorios y valiosos reinos e imperios y mediante la acción colonizadora y la evangelización los han transformado en nuevos reinos cristianos, comparables y aun superiores en algunos aspectos a los señoríos europeos del imperio, como el reino de la Nueva España que Cortés construye en México, Tenochtitlán, y que ofrece a Carlos V, diciéndole que “puede intitularse Emperador de él con título y no menos mérito que el de Alemania, que por la gracia de Dios vuestra sacra majestad posee”.²³

Pero lo que en el discurso de los conquistadores se configura como realización efectiva de la *Universitas Christiana* en imágenes de reinos americanos integrados en un Imperio que se orienta a hacer realidad la agustiniana ciudad celestial en la tierra, tiene su réplica negativa en el discurso lascasiano y en el discurso del fracaso de la conquista que, con severidad, denuncian la injusticia de las acciones y del orden impuesto por los españoles en el Nuevo Mundo y niegan así que se haya construido en estas tierras ese reino de justicia, de dominio de Dios sobre los hombres, del alma sobre el cuerpo y de la razón sobre los vicios que lleva al supremo bien que es la paz en este mundo y finalmente, a la posesión de Dios.

Dos imágenes del mundo de las Indias se contraponen en el discurso de Fray Bartolomé: las felicísimas Indias del pasado, antes y recién de ser descubiertas, ideales y admirables por su belleza, riqueza y abundancia y por la virtud de su gente, “mansas ovejas” que, aún sin conocer la doctrina cristiana, vivían de acuerdo a la ley natural, como los padres de la Iglesia; su antítesis es la devastada tierra del presente destruida, diezmada a partir del momento en que la codicia y violencia españolas se asentaron en ella y transgrediendo todas las leyes divinas y humanas, con injustas y tiránicas

²² Me refiero especialmente a *Historia General y Natural de las Indias, Islas, Tierra-firme del Mar Océano* (Sevilla: 1535). *El Sumario de la Natural Historia de las Indias* (Toledo: 1526).

²³ Así lo afirma Hernán Cortés en el exordio de la *Carta Segunda*, dirigida a Carlos V y fechada en la villa Segura de la Frontera, el 30 de octubre de 1520.

guerras y con horrenda servidumbre, destruyeron el orden y armonía natural del mundo. Acción degradadora de los españoles que transforma el Paraíso original en Infierno, que hace transitar a la sufriente humanidad desde la feliz Edad de Oro de los orígenes a la desventurada Edad de Hierro del presente, que rompe el orden natural y convierte la venturosa realidad primera en un mundo al revés, donde dominan el mal y la alteración, y donde es imposible construir el reino de justicia y paz que asegure la felicidad terrena y la salvación de los hombres, a menos que medie la acción rectificadora del monarca cristiano, justo y piadoso, que, conociendo el mal que impera en sus dominios, deberá corregirlo orientando la empresa española en Indias hacia el cumplimiento de la única finalidad que Las Casas concibe legítima: la evangelización pacífica de esos inocentes y virtuosos hombres naturales y la integración de las comunidades indígenas en ese estado superior fundado en la fe cristiana y en los postulados evangélicos. Para contribuir a ello, Las Casas escribe, denuncia y actúa y desde su utopismo, su esperanzado humanismo y su confianza en la justicia del Emperador funda la otra cara de la desolada imagen de las Indias que ofrece en escritos como *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*: la del Nuevo Mundo como futuro Paraíso recobrado, reeditada Arcadia, venturosa Edad de Oro del porvenir, sociedad mejor, utópica y erasmista Iglesia que en el futuro de los tiempos volverá a establecerse como en los orígenes del cristianismo.

Menos esperanzada es la visión que sustenta el narrador de *La Araucana*, quien desde el desengaño del mundo que le provoca el haber sido testigo del deterioro y pérdida de vigencia de valores fundamentales, en su larga trayectoria por diversas áreas de la realidad imperial española del siglo XVI, concluye afirmando en su poema no sólo que el bárbaro estado de Arauco supera al español en algunos aspectos como el de su racional y justa organización política y militar, sino que en severa crítica responsabiliza a los españoles de haber destruido, con su malicia, el mundo ideal que una vez fue el Nuevo Mundo. Ese ámbito natural perfecto habitado por buenos naturales que contrasta con la degradada realidad europea, – el mundo ideal que vio Colón en los orígenes– y que Ercilla, al igual que Hitlodeo en la obra de Moro, afirma que existió porque él estuvo allí; en el confín del mundo, en las remotas islas de Chiloé, a las que Ercilla personaje de *La Araucana* accedió luego de penoso peregrinar por la “selva oscura”, se había refugiado la utopía. Pero, al momento de narrar y con desencanto, el poeta advierte que la maldad ha llegado hasta ella destruyéndola. Dos octavas sucesivas del canto XXXVI, confrontan el magnífico pasado y el decaído presente y cancelan la posibilidad de permanencia de esos mundos ideales, en estas apartadas regiones:

“La sincera bondad y la caricia
de la sencilla gentes de estas tierras
daban bien a entender que la codicia
aún no había penetrado aquellas sierras;
ni la maldad, el robo, la injusticia
(alimento ordinario de las guerras)
entrada en esta parte habían hallado
ni la ley natural inficionado.

Pero luego nosotros, destruyendo
todo lo que tocamos de pasada
con la usada insolencia el paso abriendo
les dimos lugar ancho y ancha entrada;
y la antigua costumbre corrompiendo
de los nuevos insultos estragada,
plantó aquí la codicia su estandarte
con más seguridad que en otra parte”.

El impulso utópico que cede ante el desengaño de Ercilla, quien parece cancelar la posibilidad de la existencia de un mundo mejor en estas tierras, sigue, sin embargo, alentando en otros. Mestizos, indios, criollos, conscientes de vivir en estos “lamentables siglos” de alteración, de injusticia, en los que se les impone un sistema que los margina y posterga e impide realizar sus aspiraciones de un mundo mejor, de una sociedad más perfecta, asumen la tarea de escribir la historia de sus pueblos, del proceso vivido en esa tierra que para ellos ya no es “extraña”, sino propia y a la que quieren darle una forma, que ya no es exactamente aquella que el humanista español del siglo XVI identificaba como “nuestra”. Las historias que ellos escriben incorporan un componente discursivo de reclamo y de protesta que deriva en propuesta de proyectos orientados a construir “repúblicas ideales” que no coinciden del todo con las diseñadas por los europeos porque mestizos, indios y criollos las conciben sólo posibles en la concordia e integración de los variados elementos que componen la realidad americana.

El Inca Garcilaso de la Vega, “mestizo humanista del Renacimiento”,²⁴ construye en sus *Comentarios Reales de los Incas* una imagen del Incanato, como mundo que, desde un inicial estado de barbarie y salvajismo se ha ido perfeccionando mediante la acción de sus gobernantes que en la sucesión de sus reinados replican y acrecientan el acto civilizador primor-

²⁴ Así refiere al Inca, Juan Bautista Ovalle-Arce en Introducción a *El Inca Garcilaso e sus “Comentarios”* (*Antología vivida*), (Madrid: Ed. Gredos, 1964), pp. 9-33.

dial de Manco Capac, el Inca fundador del Imperio, hasta llegar a hacer del “Cuzco otra Roma” y dejarlo en un punto de desarrollo que es el umbral para pasar al estado superior de “república cristiana” que debió alcanzarse con la evangelización y acción colonizadora de España.

Pero, al momento de narrar, el Inca Garcilaso con desencanto constata que antes que conocido, el mundo de los Incas fue destruido, se “trocó su reinar en vasallaje” y sobre sus ruinas, los conquistadores se debatieron en cruentas guerras fratricidas. La realidad resulta ser la antítesis misma de la república cristiana. Y por eso, desde la lejana Córdoba, el Inca constituye el texto que da morada a esa utopía que no ha podido realizarse, y que concibe posible en la integración armónica de los más nobles elementos que identifican a los dos mundos de los cuales él es el producto: la estructura social política de los incas, modelo de orden, racionalidad, sabiduría y justicia, por una parte; y la fe cristiana, por otra.

Desde una perspectiva y actitud mucho más severa en la crítica, denuncia y enjuiciamiento del sistema colonial y mucho más violenta y transgresora en la propuesta de cambios que la que manifiesta el Inca Garcilaso, el indio Huamán Poma de Ayala escribe la historia del Perú.

Situado en esos desventurados tiempos de fines del siglo XVI y principios del XVII, en lo que se padece los trastornadores efectos del “pachacuti” provocado por la conquista y consciente de vivir en un “mundo al revés”, resultado de la imposición del sistema virreinal que ha trastocado todos los valores, destruido las virtudes e impuesto los vicios, el indio cronista constituye su *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Complejo texto, estructurado en la forma de una extensa carta al rey Felipe III, en el que se articulan y convergen dos sistemas de signos –el lingüístico y el icónico– y plurales formaciones discursivas para construir una visión y versión de la historia polémica, contestataria de la Europa y europeizante, “la visión y versión de los vencidos” que la cultura dominante se empeña en borrar. Apropiándose de los elementos de ésta para instalar en ellos otros contenidos, construir otros sentidos, Huamán Poma narra el pasado prehispánico del Perú y describe el Incanato como modelo de organización política social; con acerba crítica y argumentación no justificatoria, refiere la Conquista, utilizando la tónica de los siete pecados capitales denuncia la corrupción de las primeras décadas de la colonización en un discurso narrativo que se torna memorial de reclamos y protestas contra los vicios y maldad de los españoles y que deriva en proposición de remedios del mal dirigida a quien tiene el poder de ofrecer soluciones, el rey español, al que no sólo se le informa sobre lo mal que está las cosas en el ámbito de su dominio, sino que además, se le propone un programa de buen gobierno

enunciado en términos de virtudes que, como nostalgia del pasado y esperanza de porvenir, proveen el lenguaje de la propuesta de buen gobierno. En ellas –en las virtudes– funda Huamán Poma su proyecto que, partiendo por ordenar el espacio sobre el cual se ejerce el poder del monarca español en conformidad con la división en las cuatro áreas territoriales y de gobierno que regía en el antiguo Tahuantinsuyo, remata en la proposición de aplicar el modelo del Incanato para hacer posible la necesaria y urgente transformación de la sociedad, lo que significa abolir la dominación colonial. La utopía conduce así por los caminos de la rebelión.

Para convencer al rey sobre su programa de buen gobierno, el indio cronista se instaure en su escritura como consejero real, miembro de esa asamblea de hombres sabios y discretos que deben orientar al soberano en todos los asuntos, tanto que pueda gobernar con justicia y en procura del bien de la nación.

En una dimensión muy importante, la crónica de Huamán Poma actualiza un discurso muy próximo al de la literatura utópica: el del *regimine principum*, fundado en la concepción de que en el príncipe reside el poder de hacer el sumo bien o el sumo mal de la nación y de que en la república ideal, cuya finalidad es el bienestar general, el príncipe debe ser modelo de virtudes y perenne manantial fuente de beneficios para los gobernados. Corresponde por lo tanto, a los hombres, virtuosos y discretos educar y aconsejar a los príncipes para que sean buenos gobernantes.²⁵

Eso intentó hacer Huamán Poma y también otros, como el criollo Pineda y Bascuñán en *El Cautiverio Feliz*; pero los reyes de la época no escucharon ni leyeron sus consejos, por eso tal vez ellos y tampoco nosotros podamos afirmar con Hitlodeo “Utopía existe y yo he estado en ella”. Sin sustento en nuestra experiencia histórica, refugiada en el espacio de los textos coloniales y de muchos otros que en los siglos posteriores se han escrito en nuestra América, Utopía, sigue no obstante coincidiendo con nuestros sueños y alentando nuestras esperanzas, porque el sustrato utópico que hay en esos textos del pasado reafirma la idea de que “el suelo americano, si fue una vez asiento de una sociedad óptima, aun puede volver a serlo en el futuro.”²⁶ Por eso, aunque sea utópico –en su significado de

²⁵ Las consideraciones sobre el texto de Huamán Poma se basan en el trabajo de Mercedes López-Baralt “La iconografía de vicios y virtudes en el arte de reinar de Huamán Poma de Ayala: Emblemática política al servicio de una tipología cultural americana”, *Dispositio* vol. VIII, 1983, N^{os}. 22-23, pp. 101-122.

²⁶ Cito, interviniendo, palabras de Juan Durán Luzio, en un libro que “aspira a delinear uno de los variados temas de la literatura hispanoamericana: aquel que, fundado en las ideas utopistas, en el credo del porvenir, les ha dado una identidad peculiar a nuestras letras”. Me refiero a *Creación y Utopía. Letras de Hispanoamérica* (Costa

irreal, inalcanzable, absurdo—, es hermoso sentir, soñar, poetizar América como morada de la permanente y renovada utopía, como espacio donde será posible forjar un mundo mejor.

UTOPIA Y RACIONALISMO

Joaquín Barceló

Puesto que mi tema se titula “Utopía y Racionalismo”, y como el racionalismo se vincula, de alguna manera, con el asunto de la razón, debería comenzar por hacer un breve, no sé si llamarla así, confesión o declaración de principios, sin la cual posiblemente sólo lograría confundir todas las cosas; se trata de lo que sigue.

Después de muchos años he llegado a convencerme de que la capacidad o facultad que define prioritariamente al hombre y la que, principalmente, lo distingue de los restantes animales, no es la razón, como se ha afirmado durante tanto tiempo, sino la imaginación.

Con ello no quiero decir que el hombre no sea racional, naturalmente lo es: lo que intento decir es que no me extrañaría ni me escandalizaría si se mostrara que muchas especies animales poseen una dosis apreciable de racionalidad; en cambio, creo que tienen mínima o nula imaginación. Por imaginación entiendo, simplemente, la capacidad de representarse lo no dado, sea en el mundo de la sensibilidad o en el mundo de lo inteligible.

En este momento no puedo entrar a referir cómo llegué a esta convicción, ni tampoco dar argumentos para apoyarla, porque sería equivalente a no alcanzar, dentro de mi tiempo, hablar de la utopía; por eso lo dejo planteado sin ofrecer pruebas. Pero me pareció pertinente decirlo, porque aparentemente habría una vinculación muy estrecha ente el pensamiento utópico y la facultad de la imaginación.

Una utopía esboza siempre un mundo no dado, porque es un mundo inexistente. Ella sería, por tanto, un producto insigne de la imaginación, una

Rica, Heredia: Editorial de la Universidad Nacional, 1979), texto en el cual se observa el componente utópico de nuestra literatura en un proceso que abarca desde Colón a García Márquez. Libro, a mi juicio, fundamental y valioso aporte para el tema de la utopía en América.

suerte de potenciación de la ciencia y del arte en lo que ambos tienen de creativo.

Pero yo deseo referirme ahora no a lo que la utopía tiene de imaginativo, sino a lo que tiene de racional. No quiero examinar su relación con nuestra facultad más alta, sino con la otra, más modesta, la de la razón. Luego, para terminar, haré unas pocas observaciones en torno a la relación entre el pensamiento utópico y ese culto idolátrico de la razón que llamamos racionalismo.

Pero, después de todo, ¿qué es la razón? Etimológicamente la palabra *ratio* procede del verbo *reor*, que significa contar, calcular. En su sentido originario, razón es, por tanto, la cuenta. Contar es una operación, un procedimiento que tiene un punto de partida y un resultado final. Es la operación básica de la aritmética, que consiste en asignar sucesivamente un número a cada uno de los elementos de un conjunto, partiendo desde el uno hasta llegar al número asignado al último de dichos elementos; ahí termina. También contar un cuento es un procedimiento que parte de una situación dada y avanza paso a paso hasta llegar a su desenlace.

Pero entonces, ¿qué es lo que cuenta la razón? Ella no cuenta elementos de un conjunto ni situaciones de una historia real o ficticia, sino que cuenta más bien los pasos sucesivos que la inteligencia debe dar para poder entender un hecho. Son los pasos que conducen a la explicación racional de tal hecho.

Cada uno de estos pasos cristaliza en la forma de un enunciado; en la medida en que estos enunciados valen como explicaciones del hecho en cuestión, reciben también el nombre de razones de él; esto es muy bonito, porque en este punto, para la desesperación de los racionalistas celosos de la univocidad de los términos lógicos, aparece ya el primer gran equívoco inevitable como ocurre en todos los casos de importancia; en efecto, designamos con el término razón no sólo a la facultad con que el espíritu se explica las cosas, sino también a las explicaciones mismas que damos de ellas. “La razón” del hombre descubre las “razones” de las cosas.

Lo primero que habría que decir de la razón en su funcionamiento es que la explicación que ella proporciona consiste en vincular algún hecho particular concreto que se quiere explicar, con algún principio general, universal, de carácter abstracto. La facultad racional consiste precisamente en la capacidad de ver lo universal-abstracto y de subsumir bajo su concepto a lo particular que necesita ser explicado. Naturalmente, lo universal puede presentársenos en diversos niveles de abstracción que se ordenan jerárquicamente, subordinándose los más bajos a los más altos.

En segundo lugar, es importante que los diferentes pasos o enuncia-

dos de creciente universalidad que establecen este puente entre un hecho particular y el principio universal que, en definitiva, lo explica, deben ser sólidamente encadenados entre sí. El vínculo que los une debe exhibir necesidad lógica; la razón se aparece desde este punto de vista, como la capacidad de establecer relaciones lógicas necesarias. Esto, de nuevo, es muy bonito, porque de ello surge una nueva equivocidad. También llamamos razón a una relación matemática entre dos números y aun a aquellos números que se definen como una relación, como una cierta razón o relación entre dos enteros, los bautizamos como números racionales, así es que no solamente somos nosotros los racionales, sino que algunos números también.

Pero hay un tercer punto que es más fundamental todavía; para que la razón pueda funcionar de manera adecuada es imprescindible que los objetos a que se aplica y con los que trabaja se mantengan invariables; esto es, tanto los hechos particulares que ella intenta explicar como los principios universales que les sirven de explicación y las leyes lógicas que rigen el encadenamiento de los enunciados, deben permanecer fijos; de otra manera sería imposible razonar. Esta fijeza exigida por la razón halla su expresión en los conceptos y definiciones dentro de los cuales queda racionalmente enmarcada la realidad. Puesto que lo real es de suyo cambiante y escurridizo, la razón tiene que comenzar por encerrarlo e inmovilizarlo en la jaula invisible de las definiciones, antes de poner en marcha su operación. Ello hace posible que la razón pueda satisfacer su cometido de explicar los hechos, mostrándolos como obedientemente sometidos a leyes necesarias y universales que no admiten excepciones.

Todo lo que he dicho nos permitirá comprender tal vez que la razón no es más que una herramienta de nuestro pensamiento. Como toda herramienta es útil y acaso indispensable para realizar ciertas tareas, pero nunca deja de estar puesta al servicio de alguna otra función. Ella nos permite transitar desde principios universales abstractos hasta hechos particulares concretos, así como también recorrer el camino inverso, para de este modo explicar los hechos mediante los principios.

Su carácter instrumental se hace evidente. La forma de todo proceso racional se puede expresar mediante una fórmula muy simple: “si..., entonces...”; en los puntos suspensivos se puede introducir cualquier cosas; por ejemplo: si Sócrates es hombre, entonces Sócrates es mortal. Este es el modelo de funcionamiento de la razón teórica, orientada hacia el hallazgo de la verdad. O bien si quieres prolongar tu vida, abstente de beber infusiones de cicuta. Es el modelo de funcionamiento de la razón práctica, que se esfuerza por orientar la acción. En estas proposiciones condicionales el

antecedente vale como explicación racional del consecuente. Este carácter instrumental de la razón queda aún en mayor evidencia cuando se considera que cada vez que deseamos hacer algo, la razón práctica tendrá que indicarnos cuáles son los pasos que debemos dar para obtener el fin perseguido. Si quieres edificar una buena casa, entonces contrata primero a un buen arquitecto; si quieres una ciudad, entonces busca ante todo a un buen urbanista; si quieres vivir en un mundo mejor, entonces consígúete un eximio utopista. El arquitecto, el urbanista y el utopista deberán luego poner en funcionamiento su propia razón para encontrar los medios de cumplir satisfactoriamente con sus respectivos contratos.

Todo esto que he dicho hasta aquí acerca de la razón no tiene nada que ver, todavía con los planteamientos racionalistas. Que es una facultad humana, cuyo intento es explicar los hechos particulares, que para este fin subsume lo particular bajo lo universal, que utiliza nexos lógicos para realizar esta operación, que sólo puede trabajar con aquello que se muestra invariable y fijo y en la medida en que se muestre, de este modo, que posee una dimensión teórica buscadora de la verdad y una dimensión práctica orientadora de la acción, todo ello pertenece al legado tradicional de la filosofía.

El racionalismo, a mi entender, se caracteriza propiamente por añadir a estos enunciados un principio adicional, a saber; que la razón no es únicamente un instrumento con que cuenta el hombre para hallar la verdad y para poder trazar su camino en medio de la maraña de las cosas, sino que es además lo que podríamos llamar la facultad liberadora de lo humano, la facultad por la cual el hombre llega a ser hombre, aquella en cuyo desarrollo y cumplimiento reside la vocación y el destino último del ser humano. En suma, para el racionalismo la razón deja de ser instrumento o medio y se transforma en fin.

¿Y qué tiene que ver todo esto con la utopía? También la noción de utopía es equívoca. Etimológicamente “utopía” significa el no lugar. Un lugar puede ser no lugar por una de dos razones: o bien simplemente porque no hay, o bien, porque no puede haberlo. Que no lo haya, puede no ser sino un hecho contingente, un mero estado circunstancial de las cosas; en tal caso, si la existencia de ese lugar que no hay se muestra como algo deseable y no imposible, entonces la utopía constituye una invitación a crearlo y a darle realidad. En cambio, si no puede haber tal lugar, por ejemplo, por ser contradictorio, entonces no hay nada que hacer con él.

La noción de utopía encierra, entonces, la misma equivocidad que la del sueño. Cuando hablamos de nuestros sueños, nos referimos a veces a nuestras más extremas y acariciadas aspiraciones en las que nos parece que hallaríamos la satisfacción de nuestros deseos más profundos, la plena rea-

lización de nuestra existencia. Otras veces en cambio, designamos con esta palabra las imágenes arbitrarias e imposibles que pueblan las horas en que nos sustraemos del mundo real.

Al pensar en utopías, damos invariablemente al término la primera de estas acepciones, es decir, la del mundo que en el hecho no existe, pero que a la vez, al menos en principio, no se muestra como imposible y, por tanto, algunas o muchas personas podría desear que existiera. Al proceder así, jugamos con una suerte de asimilación mental en que bajo la voz utopía, el no lugar, escuchamos “eutopía”, el buen lugar. Este juego fue iniciado por el mismo Tomás Moro, quien declaró formalmente haber transformado la utopía platónica, es decir, el lugar a donde nadie puede ir, en una utopía, adonde van los sabios. Desde entonces, la noción de utopía quedó cargada para nosotros con un valor positivo; es el mundo que no existe, pero que debería existir, por lo menos, en el juicio de ciertos intelectuales.

Si un mundo utópico es un mundo inexistente pero deseable y a la vez realizable, es preciso diseñarlo, elaborar su proyecto para su eventual construcción; para hacerlo, necesitamos un instrumento, y el instrumento será, por supuesto, como en todos los casos análogos, la razón. Porque la razón es la facultad de las explicaciones. Las explicaciones asignan causas o razones a los hechos. El mundo en que vivimos está lleno de elementos que nos repugnan en lo más íntimo. En él reinan el egoísmo, la codicia, la vanidad, la miseria, la injusticia, la crueldad, el dolor, el odio. Si podemos explicar estos hechos, es decir, asignarles una causa, bastará diseñar un mundo en que tales causas no estén presentes para que todos los aspectos negativos hayan desaparecido de ella. Esto en virtud de un principio elemental de la razón, si se suprime la causa, desaparece también el efecto. Y así surge el mundo utópico.

¡Que la propiedad y el dinero producen codicia e injusticia! Ningún problema. Suprimamos la propiedad y el dinero y se acabarán los codiciosos y los injustos. ¡Que la enfermedad produce dolor y muerte! Se suprime la enfermedad. ¡La competencia produce envidias y resentimientos! Que no haya más competencia, y así sucesivamente.

Este procedimiento es claramente racional, el mundo utópico así configurado constituye un sistema de armónico equilibrio para cuyo buen funcionamiento es requisito esencial, sin embargo, que nada se le añada y nada se le quite. En efecto, tan pronto como esto ocurriera, que se añadiera o se quitara algo, se rompería el equilibrio diseñado por la razón y se introduciría un factor de perturbación que nuevamente provocaría un mal funcionamiento del mundo; por consiguiente, el mundo utópico tiene que poseer el rasgo de invariabilidad, de inmovilidad y fijeza propio de todas las construcciones racionales.

Resulta, entonces, que el mundo de la utopía invariable y fijo es esencialmente ahistórico. Esto significa que es diametralmente contrario al modo de ser del hombre. La existencia humana se despliega precisamente en esta dimensión en que todo es siempre nuevo, único e irreplicable, pero su historicidad es negada de plano por el afán utópico, con el carácter definitivo que pretende dar a sus construcciones racionales.

Un mundo utópico es, entonces, un mundo inhumano en el más pleno sentido de la expresión. En efecto, el mundo del hombre es configurado por sus acciones y éstas, por sus decisiones. En la adopción de decisiones, la razón puede desempeñar un papel importante, aun resolutorio, pero de ninguna manera único. También participan en la adopción de decisiones nuestras pasiones y emociones, de las cuales decimos que son irracionales, porque su legalidad no es la de la razón.

En toda decisión interviene, además, de manera determinante un factor altamente contingente y subjetivo que no tiene nada que ver con la objetividad y la necesidad que se presumen propias de la razón. Es el factor de las estimaciones, de las valoraciones humanas. Sobre este punto no puedo entrar en detalles, pero puedo referirme al análisis del razonamiento pragmático que hizo el profesor Jorge Estrella en su libro *Teoría de la Acción*;²⁷ en él se niega que la acción humana esté determinada exclusivamente por el conocimiento y por inferencias lógicas de carácter necesario.

Cuando el hombre adopta decisiones, hace pasar su saber racional a través del filtro de sus estimaciones subjetivas contingentes. Así, en la reflexión consciente o inconsciente que remata en la adopción de alguna decisión, han intervenido por lo menos –según Estrella– tres consideraciones valorativas contingentes: que aquello que se pretende hacer o no hacer sea deseable, que sea compatible con el sistema de preferencias de los agentes, y que el intento mismo de realizarlo sea valioso.

Toda decisión está, según la expresión de Estrella, herida de contingencia y de incertidumbre, precisamente porque en ella intervienen factores que no tienen carácter racional; por eso mismo, me atrevería a añadir: la acción humana va a ser siempre impredecible para la razón, que es la facultad de las predicciones, puesto que deriva los hechos de las causas que los explica. Y en consecuencia, al ser la acción humana impredecible para la razón, nunca exhibirá la regularidad de los fenómenos naturales, sino que mostrará su peculiar modo de ser histórico que la razón no logra llegar a entender.

²⁷ Jorge Estrella, *Teoría de la Acción: Libertad y Conocimiento*. (Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile, 1987).

¿Y qué ocurre ahora con el afán utópico que es propiamente ya no racional, sino racionalista? Recordemos que el racionalismo considera que el desarrollo de la razón es el fin de la existencia humana; en consecuencia, para alcanzar la plenitud de su ser, el hombre racionalista se ve moralmente obligado a forjarse un mundo que responda a las exigencias de la razón y que sea tal como ella lo ha planificado.

Por consiguiente, la utopía se le presenta al racionalista como un imperativo; esto es algo nuevo. Tomás Moro, que no era un racionalista, y que era, por lo demás, un hombre sumamente equilibrado, concibió su propia utopía como una suerte de *divertimento* o de juego intelectual que no extrañaba ninguna obligación moral. Recordemos solamente que la *Utopía* de Moro es puesta en boca de un tal Hythlodæus, nombre que en griego significa “distribuidor de sinsentidos”. También hay algunos críticos benevolentes que sospechan que Platón no tomó demasiado en serio su república utópica. Pero la cosa ya es distinta en Francis Bacon, por ejemplo, que ciertamente tomó en serio la sociedad de sabios que dominan su utopía, justo en un momento de irrupción de racionalismo en el pensamiento europeo.

Si consideramos ahora la utopía marxista de una sociedad sin clases, es evidente que sus partidarios la toman terriblemente en serio, y que tienen por el más alto imperativo moral realizarla y construir su mundo utópico a cualquier costo. Aquí se muestra, a mi juicio, en forma clara, el carácter imperativo de una utopía racionalista. Carácter que, probablemente, es más propio de las utopías modernas, que de las que aparecen entre los años 1600 y 1900, porque la época moderna ha sido más racionalista que otras.

El racionalismo ha hecho de la razón y su desarrollo el fin de la existencia humana. El pensamiento no racionalista no desconoce la utilidad ni los méritos de la razón, pero la trata como lo que es: un instrumento, una herramienta; como al animal de labranza, le da suficiente alimento, le presta los cuidados que necesita y la pone a trabajar, sin caer en la idolatría de los antiguos egipcios, que rendían culto religioso al buey. Además, así como el animal de labranza no está autorizado para pastar en cualquier parte (por ejemplo no se le permite pastar en el jardín ni en el sembrado) a la razón, tampoco hay que permitirle invadir territorios en que no tiene competencia. Esto obedece a que la razón, en cuanto mero instrumento, no tiene la capacidad de proponer fines para la acción humana. Los fines los pone la imaginación, que es la facultad de proponer lo no dado, de crear lo inexistente. La razón tendrá que ponerse luego a trabajar para encontrar los medios de lograr esos fines.

En la primera mitad del siglo XVIII, en la época del furor del racionalismo, Alexander Pope escribía: “por el vasto océano de la vida, navegamos de

diversas maneras; la razón es la carta, pero el viento son las pasiones”. Creo que la metáfora es útil, pero yo haría en ella una corrección: la imaginación es la carta. El viento son, sin duda, las pasiones y la razón es el timón. La razón tiene que ingeniárselas para navegar en dirección hacia el puerto indicado por la imaginación, cualquiera que sea el sentido en que sopla las pasiones.

Y creo –estas son lecturas muy antiguas– que es de Goya esa frase de “el sueño de la razón engendra monstruos”. Puesto que Goya era un hijo de la Ilustración dieciochesca, es probable que con el sueño de la razón él quisiera significar la condición en que la razón deja de estar vigilante. Pero sueños son también nuestras aspiraciones más profundas. Si a la razón se la deja en franquía para soñar, creo que también engendrará monstruos en la forma de utopías inhumanas e imperativas presentadas como obligaciones morales. Pero como conclusión de este planteamiento mío, yo quisiera relatarles una pequeña anécdota de la historia de la filosofía. En el año 1710, Leibniz publicó, en francés por supuesto, sus *Ensayos de Teodicea*. Le preocupaba mucho el problema de cómo era posible que un Dios todopoderoso, absolutamente sabio e infinitamente bueno, hubiera creado un mundo en que dominan indiscutiblemente el mal, el pecado, el dolor, la injusticia, la violencia; es, es, notémoslo, precisamente el problema de los utopistas. Pero Leibniz tuvo mejor criterio que los utopistas. Después de reflexionar mucho y de escudriñar a fondo la cuestión, declaró que de todos los mundos posibles, este que Dios creó, con todos sus defectos e imperfecciones, es, necesariamente, el mejor.

Por consiguiente, en vez de inventar una nueva utopía, Leibniz prefirió dejar las cosas tal como estaban. Este mundo malo es el mejor de los mundos. Medio siglo más tarde, en 1759, ese *enfant terrible* del pensamiento europeo que fue Voltaire, decidió responderle a Leibniz, que había muerto hacía ya muchos años. Para estos efectos escribió una novela: *Cándido o el Optimismo*. El personaje principal, Cándido, cuyo nombre es transparente, es discípulo del doctor Pangloss, quien le ha enseñado la doctrina leibniziana de que éste es el mejor de los mundos posibles. Naturalmente, a Cándido y a sus amigos les ocurren las más inimaginables desgracias y toda clase de atrocidades. La doctrina del mejor de los mundos parece desbarrancarse espectacularmente; pero, y esto es lo importante, Voltaire tampoco cae en la ingenuidad de querer proponer un mundo mejor que éste. Por el contrario, la conclusión del libro se resume en la última frase de Cándido, quien ya ha aprendido su lección, cuando reunido con sus amigos, en un huerto que había logrado conseguir para cultivarlo, dice: “trabajemos sin razonar, es el único modo de que la vida se haga soportable”. □

SELECCION DE ESCRITOS SOCIO-POLITICOS DE KARL POPPER

Carlos Verdugo

Sir Karl Popper, nacido en Viena en 1902, vive actualmente en Inglaterra, país del cual es hoy ciudadano. Es considerado por muchos intelectuales como el más importante e influyente filósofo de la Ciencia de este siglo. Ostenta catorce Doctorados Honorarios, concedidos por universidades de EE.UU., Inglaterra, Alemania, Austria, Nueva Zelandia y Canadá. Por otra parte, es miembro de doce Academias de reconocido prestigio internacional. Sus obras se han traducido a veintidós idiomas.

Como ha acontecido con los grandes filósofos en el pasado, si bien Popper no se considera a sí mismo un filósofo político, sus contribuciones en este ámbito han sido de primera magnitud. Su obra más destacada en filosofía social y política es *La Sociedad Abierta y sus Enemigos.*, publicada en dos volúmenes en inglés en 1945. La decisión final de escribirla, nos dice el autor, la tomó el día en que se enteró de la invasión de Austria por las fuerzas de Hitler. El profundo impacto que produjo esta obra no tardó en manifestarse. Bertrand Russell la juzgó como “una obra de primerísima importancia... que debe ser leída por su magistral crítica de los enemigos de la democracia, antiguos y modernos. Su ataque a Platón está, en mi opinión, ampliamente justificado... su análisis de Hegel es mortífero... Marx es disecado con igual penetración, y se le otorga su debida parte de responsabilidad

CARLOS VERDUGO. Profesor titular del Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Valparaíso. Master of Arts, Washington University. Candidato Doctor en Filosofía, Washington University. Profesor del Programa Magister Artium en Filosofía de la Ciencia, Universidad de Santiago.

por los infortunios modernos... el libro es una vigorosa defensa de la democracia...”.

Por otro lado, Isaías Berlin en su biografía de Marx sostiene que *La Sociedad Abierta y sus Enemigos* (que se abreviaría a partir de ahora como *La Sociedad Abierta*) puede considerarse “la crítica más escrupulosa y formidable que haya hecho escritor vivo alguno de las doctrinas filosóficas e históricas del marxismo”.

Reacciones similares provocó la aparición en inglés en 1957 del libro *La Miseria del Historicismo* (que será abreviado a partir de ahora como *La Miseria*). Su origen se remonta a un ensayo leído primero, en forma privada, en Bruselas en 1936 y más tarde en el seminario que realizaba Hayek en la London School of Economics and Political Science de la Universidad de Londres. Arthur Koestler elogió con creces esta obra al decir que, probablemente, sería el único libro publicado en ese año que iba a sobrevivir este siglo.

Si bien *La Miseria* fue publicado como libro con posterioridad a la edición de *La Sociedad Abierta*, la verdad es que esta última, en palabras de Popper, es “una consecuencia realmente no intencional” de su decisión en 1938 de publicar *La Miseria*. En todo caso, Popper considera que ambas obras representan su contribución a la Segunda Guerra Mundial. Convencido de que el problema de la libertad se agudizaría debido a la creciente influencia del marxismo y del compromiso de éste con tendencias a la “planificación” en gran escala, Popper intentó con estas contribuciones la defensa de la libertad y la democracia liberal amenazadas, a su juicio, por las concepciones autoritarias y totalitarias no sólo marxistas sino también de corte fascista.

La filosofía socio-política de Popper, expuesta no sólo en los libros mencionados anteriormente sino también en la obra *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico* (publicada en inglés en 1963), está íntimamente ligada y, de hecho, tiene su origen en la teoría del conocimiento desarrollada en primer lugar por Popper, en su célebre libro *La Lógica de la Investigación Científica* (publicado en inglés en 1959).

En esta obra Popper propuso una tesis sobre el modo como se acrecienta y desarrolla el conocimiento humano en general. Según ella, todo nuestro conocimiento, sea o no de carácter científico, tiene lugar mediante un proceso de ensayo y eliminación del error. De esta manera la visión general de la ciencia que se despliega en *La Lógica de la Investigación Científica* es, más o menos, la siguiente:

El científico se enfrenta o selecciona un problema interesante o importante. A continuación propone una solución tentativa o conjetural en la forma de una hipótesis o de una teoría científica. El próximo paso consiste

en criticarla o la hipótesis lo mejor que se pueda, esto es, se intenta refutarla a través de las contrastaciones o controles más severos que se puedan diseñar. Si la hipótesis o teoría resiste y sobrevive estos serios y rigurosos intentos de refutación o falsación, ella es considerada como exitosa y aceptada provisoriamente. Según Popper, ninguna teoría puede ser considerada alguna vez como establecida o verificada en forma concluyente y definitiva. Por otro lado, si la teoría es refutada se buscan nuevas soluciones o conjeturas, esto es, nuevas hipótesis, las cuales a su vez son criticadas, etc. En otras palabras la ciencia es posible y se desarrolla gracias al *método de conjeturas y refutaciones*. La diferencia fundamental entre el conocimiento común y aquel de carácter científico consiste en que este último se intenta consciente y planificador detectar nuestros errores con el fin de eliminarlos. Para Popper, todo el conocimiento humano y las ciencias son conjeturas. Somos falibles y nuestra ciencia también lo es. No hay certeza en el conocimiento humano. El método de conjeturas y refutaciones, llamado también *método crítico*, es el instrumento principal del crecimiento científico.

En *La Sociedad Abierta*, Popper muestra que el método crítico puede ser concebido en términos más generales como la así llamada actitud crítica o racional. Allí argumenta que los términos “razón” y “razonabilidad” pueden ser aplicados adecuadamente a la condición de estar abiertos a la crítica, a la disposición a ser criticados o autocriticarnos. Además, sostiene que esta actitud debe ser aplicada a todos los ámbitos, tanto teóricos como prácticos. Así, por ejemplo, en el campo de la política siempre podemos cometer errores, pero en este campo también podemos aprender de ellos. En política la actitud racional, es decir, la prontitud para detectar nuestros errores y aprender de ellos, también puede y debe tener aplicación. En este ámbito, el método de aprender de nuestros errores es un método basado tanto en la libre discusión como en la plena posibilidad, protegida por la ley, de criticar las acciones y medidas tomadas por las autoridades de gobierno. Por ello, como veremos luego, la actitud racional basada en una teoría del conocimiento falibilista, se opone siempre a todo tipo de autoritarismo tanto de tipo epistemológico como político.

Todo lo anterior explica por qué Popper ha bautizado su posición filosófica bajo el nombre de *Racionalismo Crítico*.

Un racionalista crítico se compromete con algo más que una mera posición teórica abstracta o con una determinada teoría del conocimiento: se compromete con una forma o estilo de vida. En otras palabras, el Racionalismo Crítico implica ciertas consecuencias de carácter ético, social y político.

Tal como lo muestra el título de su obra fundamental en filosofía política, Popper indica que un racionalista crítico abogará necesariamente por

una “sociedad abierta”. En términos generales, ella consiste en una sociedad pluralista en la cual es posible tener, expresar y abogar por distintas posiciones con respecto a qué tipo de sociedad se debe buscar, a los fines de ella y a los medios para obtenerla (excepto el uso de medios violentos). En una sociedad abierta no sólo es legítimo, sino deseable, que los ciudadanos puedan proponer soluciones diferentes a los distintos y numerosos problemas que surge al interior de ella. La sociedad propugnada por Popper es aquella donde toda persona es, en principio, libre para evaluar y criticar las soluciones y medidas propuestas por otros ciudadanos, especialmente aquellas formuladas por los gobernantes. Esto último permite que las decisiones gubernamentales puedan modificarse a la luz de la crítica pacífica y racional.

En una entrevista que se le hiciera a Karl Popper en la revista inglesa *Encounter* (Vol. 38 Nº 5, mayo de 1972), y que llevaba por título “Sobre la Razón y la Sociedad Abierta”, Popper cita dos rasgos característicos de una sociedad abierta. En primer lugar, no sólo debe ser posible el debate libre, y en especial la discusión sobre la conveniencia o inconveniencia de las decisiones gubernamentales, sino que este debate sea capaz de ejercer una influencia real en la política. En segundo lugar, deben existir instituciones destinadas a proteger la libertad, así como también a los ciudadanos más pobres y débiles. En una sociedad abierta el Estado no sólo debe amparar a los ciudadanos de toda violencia física, sino también del abuso que pueda ejercerse mediante la fuerza económica. Para esto último, se debe diseñar instituciones sociopolíticas que protejan a los más débiles, desde el punto de vista económico, de los más fuertes y poderosos.

En esta misma entrevista, Popper señala enfáticamente la relevancia fundamental que tiene, para la apertura de una sociedad, la existencia garantizada de la libertad de la palabra o de prensa, así como la existencia de una oposición política influyente y racional.

En síntesis, la sociedad abierta de Popper no es sino una sociedad organizada democráticamente, esto es –de acuerdo con la caracterización que ha hecho este autor de la democracia–, una sociedad en la cual es posible que los gobernantes sean reemplazados periódicamente y sin necesidad de recurrir a la violencia.

La virtud más grande de la democracia consiste, para Popper, en que ella posibilite la libre discusión racional o crítica y la influencia de tales discusiones en la política.

Como es fácil de notar, Popper le otorga extrema importancia a la libertad en su sentido más amplio. Esto lo lleva a oponerse decididamente a toda forma de autoritarismo o totalitarismo, ya que impiden la posibilidad de una crítica libre, pilar fundamental de una sociedad abierta. De hecho, en la

Introducción a *La Sociedad Abierta*, el autor nos dice que uno de los objetivos más importantes de este libro es no sólo contribuir a comprender las tendencias totalitarias, así como el atractivo que ellas han ejercido a lo largo de la historia, sino contribuir efectivamente a su eliminación. Para lograr esto es necesario atacar una de las filosofías más poderosa que estaría a la base del totalitarismo: *el historicismo*.

Es esta doctrina la que constituye un obstáculo decisivo para poder aplicar los métodos críticos y racionales de la ciencia a la reconstrucción social democrática. El término “historicismo” es usado por Popper para designar toda posición, doctrina o filosofía social, que asevere que el objeto fundamental de las ciencias sociales es la predicción histórica, especialmente profecías históricas a largo plazo. Estas últimas serían posibles mediante el descubrimiento de los “ritmos” o “patrones”, de las “leyes” o “tendencias” que estaría a la base de la evolución histórica.

El carácter extremadamente pernicioso que le asigna Popper a las doctrinas historicistas, puede apreciarse recordando la dedicatoria de su obra *La Miseria del Historicismo*; ésta reza así: “En memoria de los incontables hombres y mujeres de todos los credos, naciones o razas que cayeron víctimas de la creencia fascista y comunista en las Leyes Inexorables del Destino Histórico”.

El desarrollo histórico de las tesis historicistas y la determinación de algunos momentos culminantes en este desenvolvimiento es realizado por Popper en *La Sociedad Abierta*. Allí sostiene que el historicismo y algunas doctrinas afines tiene entre sus principales exponentes a Platón, Hegel y Marx.

Una adecuada exposición del pensamiento político de Sir Karl Popper requiere examinar una serie de otros importantes temas discutidos por este notable filósofo en las obras antes mencionadas y en otras publicaciones menores. Entre otros problemas tratados por Popper, se pueden nombrar: su visión sobre una ingeniería social racional; el rechazo a la ingeniería social utópica, la defensa de una ingeniería social gradual, parcial, o fragmentada, su tratamiento de las paradojas de la libertad, de la tolerancia y de la democracia, etc.

Estos últimos problemas nombrados aparecerán expuestos en la selección que sigue. Sólo de esta manera podremos obtener una comprensión más amplia y profunda del pensamiento social y político de Sir Karl Popper.

La presente selección se ha visto notablemente facilitada por la excelente recopilación de textos sobre la filosofía de Karl Popper realizada por David Miller, quien fuera ayudante investigador y actualmente importante expositor y crítico de Popper. El Dr. Miller es el editor de *A Pocket Popper*

(Fontana Paperbacks, Oxford, 1983). Nuestra selección incluye mayormente textos tomados de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, publicado por Paidós, Buenos Aires, 1981, traducida por Eduardo Loedel; *La Miseria del Historicismo*, publicada por Taurus, Madrid, 1961, traducida por Pedro Schwartz; y finalmente *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico*, publicado por Paidós, Buenos Aires, 1983, traducciones de Néstor Míguez y Rafael Grasa.

Se han ordenado los textos de modo tal que se muestre de la mejor forma posible el despliegue de la filosofía política de Popper.

Las tres divisiones principales corresponden a los títulos de las tres obras de Popper en las cuales se encuentra expuestas las tesis políticas de este autor. Las fechas entre paréntesis se refieren al año de publicación de una parte o de la totalidad de esos libros. En general, los títulos de las subdivisiones coinciden con aquellos de los textos originales.

Con el fin de facilitar la lectura posterior de las obras mismas procederemos a señalar las desviaciones más importantes de nuestras titulaciones con respecto al material original. La primera subdivisión “El Problema del Método en las Ciencias Sociales”, corresponde a la Introducción de *La Miseria del Historicismo*. La subdivisión octava “La Crítica al Marxismo”, está tomada del capítulo 13 de *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*. En cuanto a la novena, ella corresponde a las secciones I a la IV del capítulo 17 de la obra *La Sociedad Abierta*, y en nuestra selección aparece bajo el título de “La Teoría Marxista del Estado”. En cuanto a la décima subdivisión titulada “Marxismo y Democracia”, ella recoge el material del capítulo 19, de *La Sociedad Abierta*. La subdivisión II corresponde a las secciones III y IV del capítulo 17 de *Conjeturas y Refutaciones: El Desarrollo del Conocimiento Científico*.

Debido a los límites de esta selección se ha omitido aquel material de los textos originales estimado prescindible. Han desaparecido, también, todas las notas que, en el caso de *La Sociedad Abierta*, constituyen un valioso material.

I. LA MISERIA DEL HISTORICISMO

(1936)

1. El Problema del Método en las Ciencias Sociales

El interés científico por las cuestiones sociales y políticas no es menos antiguo que el interés científico por la cosmología y la física; y hubo

periodos en la antigüedad (estoy pensando en la teoría política de Platón y en la colección de constituciones de Aristóteles) en los que podía parecer que la ciencia de la sociedad iba a avanzar más que la ciencia de la naturaleza. Pero con Galileo y Newton la Física hizo avances inesperados, sobrepasando de lejos a todas las otras ciencias; y desde el tiempo de Pasteur, el Galileo de la biología, las ciencias biológicas han avanzado tanto. Pero las ciencias sociales no parecen haber encontrado aún su Galileo.

Dadas estas circunstancias, los estudiosos que trabajan en una u otra de las ciencias sociales se preocupan grandemente por problemas de método; y gran parte de su discusión es llevada adelante con la mirada puesta en los métodos de las ciencias más florecientes, especialmente la Física. Un intento consciente de copiar el método experimental de la Física fue, por ejemplo, el que llevó, en la generación de Wundt, a una reforma de la psicología; de la misma forma que, desde Mill, ha habido repetidos intentos de reformar a lo largo de líneas parecidas el método de las ciencias sociales. En el campo de la psicología puede que estas reformas hayan tenido algún éxito, a pesar de muchas desilusiones. Pero en las ciencias sociales teóricas, fuera de la economía, poca cosa, excepto desilusiones, ha nacido de estos intentos. Cuando se discutieron estos fracasos, pronto fue planteada la cuestión de si los métodos de la Física eran en realidad aplicables a las ciencias sociales. ¿No era quizá la creencia obstinada en su aplicabilidad la responsable de la muy deplorada situación de estos estudios?

La pregunta sugiere una sencilla forma de clasificar las escuelas que se interesan por los métodos de las ciencias menos afortunadas. Según su opinión sobre la aplicabilidad de los métodos de la Física, podemos clasificar a estas escuelas en *pronaturalistas* o *antinaturalistas*; rotulándolas de “pronaturalistas” o “positivistas” si están en favor de la aplicación de los métodos de la Física a las ciencias sociales, y de “antinaturalistas” o “negativistas” si se oponen al uso de estos métodos.

El que un estudioso del método sostenga doctrinas antinaturalistas o pronaturalistas, o que adopte una teoría que combine ambas clases de doctrinas, dependerá, sobre todo, de sus opiniones sobre el carácter de la ciencia en cuestión y el del objeto de ésta. Pero la actitud que adopte también dependerá de su punto de vista sobre el método de la Física. Creo que es este último punto el más importante de todos. Y pienso que las equivocaciones decisivas en la mayoría de las discusiones metodológicas nacen de algunos malentendidos muy corrientes del método de la Física. En particular, al parecer nacen de una mala observación de la forma lógica de sus teorías, de los métodos para experimentarlas y de la función lógica de la interpretación y del experimento. Sostengo que estos malentendidos tienen

serias consecuencias; intentaré justificar lo que postulo en las partes III y IV de este estudio. Ahí intentaré mostrar que argumentos y doctrinas distintos y, aun, a veces contradictorios, tanto antinaturalistas como pronaturalistas, están de hecho basados en una interpretación indebida de los métodos de la Física. En las partes I y II, sin embargo, me limitaré a la explicación de ciertas doctrinas antinaturalistas y pronaturalistas que forman parte de un punto de vista característico, en el cual se combinan las dos clases de doctrinas.

A este punto de vista, que me propongo explicar primero y sólo más tarde criticar, lo llamo “historicismo”. Es frecuente encontrarlo en las discusiones sobre el método de las ciencias sociales; y se usa a menudo sin reflexión crítica o incluso se da por sentado. Lo que quiero designar por “historicismo” será explicado extensamente en este estudio. Basta aquí decir que entiendo por “historicismo” un punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los “ritmos” o los “modelos”, de las “leyes” o las “tendencias” que yacen bajo la evolución de la historia. Como estoy convencido de que estas doctrinas metodológicas historicistas son responsables, en el fondo, del estado poco satisfactorio de las ciencias sociales teóricas (diferentes a la teoría económica), mi presentación de estas doctrinas no es ciertamente imparcial; pero he intentado seriamente plantear el historicismo de forma convincente para justificar mi consiguiente crítica. He intentado presentarlo como una filosofía muy meditada y bien trabada. Y no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los historicistas mismos. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente justifique el ataque. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero quizá nunca en forma perfectamente desarrollada. Esta es la razón por la que he escogido deliberadamente el rótulo poco familiar de “historicismo”. Con su introducción espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra “historicismo” real, propia o esencialmente significa.

2. Leyes Históricas

Hemos visto que la sociología es historia teórica para el historicista. Las predicciones científicas de la sociología tienen que estar basadas en

leyes, y puesto que so predicciones históricas, de cambios sociales, tienen que estar fundamentadas en leyes históricas.

Pero, al mismo tiempo, el historicista sostiene que el método de generalización es inaplicable a la ciencia social y que no debemos suponer que las uniformidades de la vida social sean invariablemente válidas a través del espacio y del tiempo, ya que normalmente se aplican sólo a ciertos periodos culturales o históricos. Por tanto, las leyes sociales –si es que existen verdaderas leyes sociales– tienen que tener una estructura algo diferente de la de las generalizaciones ordinarias, basadas en uniformidades. Las verdaderas leyes sociales tendrían que ser “generalmente” válidas. Pero esto sólo puede significar que valen para toda la historia humana, cubriendo todos sus periodos en vez de sólo alguno de ellos. Pero no puede haber uniformidades sociales que valgan más allá de un periodo. Por tanto, las únicas leyes universalmente válidas de la sociedad tienen que ser leyes que *estabonen periodos sucesivos*. Tienen que ser *leyes del desarrollo histórico* que determinen la transición de un periodo a otro. Esto es lo que quiere decir el historicista al afirmar que las únicas leyes verdaderas de la sociología son las leyes históricas.

3. Profecía Histórica contra Ingeniería Social

Como se ha indicado, estas leyes históricas (si es que pueden ser descubiertas) permitirán la predicción de acontecimientos incluso muy distantes, aunque no con minuciosa exactitud de detalle. Así, la doctrina de que las verdaderas leyes sociológicas son leyes históricas (una doctrina principalmente derivada de la limitada validez de las uniformidades sociales) conduce otra vez, con independencia de todo intento de emular la astronomía, a la idea de “predicciones a gran escala”, y hace de ella una idea más concreta, pues muestra que estas predicciones tienen el carácter de profecías históricas.

La sociología se convierte así, para el historicista, en un intento de resolver el viejo problema de predecir el futuro; no tanto el futuro del individuo como el de los grupos y el de la raza humana. Es la ciencia de las cosas por venir, de los desarrollos futuros. Si tuviese éxito el intento de proporcionarnos una preciencia política con validez científica, la sociología adquiriría un grandísimo valor para los políticos, especialmente para aquellos cuya visión se extiende más allá de las exigencias del presente, para los políticos con sentido del destino histórico. Algunos historicistas, es verdad, se contentan con predecir sólo las próximas etapas del peregrinar humano e inclu-

so éstas en términos muy cautelosos. Pero una idea es común a todos ellos: que el estudio sociológico debería ayudar a revelar el futuro político y que, por tanto, se convirtiese en el principal instrumento de una política práctica de miras amplias.

Desde el punto de vista del valor pragmático de la ciencia, la importancia de las predicciones científicas es suficientemente clara. No se ha sabido ver, sin embargo, que en materia científica se pueden distinguir dos clases de predicciones, y por tanto, dos clases de formas de ser práctico. Podemos predecir: a) la llegada de un tifón, una predicción que puede ser del mayor valor práctico, porque quizá permita que la gente tome refugio a tiempo; pero también podemos predecir, b) que si un cierto refugio ha de resistir un tifón, debe estar construido de una cierta manera, por ejemplo, con contrafuertes de hormigón armado en su parte norte.

Estas dos clases de predicciones son claramente muy diferentes, aunque ambas sean importantes y colmen sueños muy antiguos. En un caso se nos avisa un acontecimiento que no podemos hacer nada para prevenir. Llamaré a esta clase de predicción una *profecía*. Su valor práctico consiste en que se nos advierte del hecho predicho, de tal forma que podamos evitarlo o enfrentarnos con él preparados (posiblemente con la ayuda de predicciones de la otra clase).

Opuestas a éstas son las predicciones de la otra clase que podemos describir como predicciones *tecnológicas*, ya que las predicciones de esta clase forman una de las bases de la ingeniería. Son, por así decirlo, los pasos constructivos que se nos invita a dar, si queremos conseguir determinados resultados. La mayor parte de la física (casi toda ella, aparte de la astronomía y la meteorología) hace predicciones de tal forma que, consideradas desde un punto de vista práctico, pueden ser descritas como predicciones tecnológicas. La distinción entre estas dos clases de predicciones coincide aproximadamente con la mayor o menor importancia del papel jugado por los experimentos intentados y proyectados, como opuestos a la mera observación paciente, en la ciencia en cuestión. Las ciencias experimentales típicas son capaces de hacer predicciones tecnológicas, mientras que las que emplean principalmente observaciones no experimentales hacen profecías.

No quiero que se interprete esto en el sentido de que todas las ciencias, o incluso todas las predicciones científicas, son fundamentalmente prácticas —que son necesariamente o proféticas o tecnológicas y no pueden ser otra cosa—. Sólo quiero llamar la atención sobre la distinción entre estas dos clases de predicciones y las ciencias que a ellas corresponden. Al escoger los términos “profético” y “tecnológico”, es indudable que quiero aludir a una característica que muestra cuándo se les mira desde un punto de

vista pragmático; pero con el uso de esta terminología no deseo significar que este punto de vista sea necesariamente superior a cualquier otro, ni que la curiosidad científica esté limitada a profecías de importancia pragmática y a predicciones de carácter tecnológico. Si consideramos la astronomía, por ejemplo, tenemos que admitir que sus hallazgos son de interés principalmente teórico, aunque no carezcan de valor desde un punto de vista pragmático; pero como “profecías” son todos ellos semejantes a las profecías de la meteorología, cuyo valor para las actividades prácticas es obvio.

Vale la pena fijarse en que esta diferencia entre el carácter profético y el ingenieril de las ciencias no corresponde a la diferencia entre predicciones a largo y a corto plazo. Aunque la mayoría de las predicciones “de ingeniería” son a corto plazo, también hay predicciones técnicas a largo plazo; por ejemplo, respecto del tiempo de vida de un motor. De igual forma, las predicciones de la astronomía pueden ser tanto a largo como a corto plazo, y la mayoría de las predicciones meteorológicas son comparativamente a corto plazo.

La diferencia entre estos dos fines prácticos –hacer profecía y hacer ingeniería– y la correspondiente diferencia de estructura entre teorías científicas encaminadas a estos dos fines, es, como se verá después, uno de los puntos importantes de nuestro análisis metodológico. Por el momento sólo quiero destacar que los historicistas, muy consecuentes con su creencia de que los experimentos sociológicos son inútiles e imposibles, defienden la profecía histórica –la profecía de desarrollos sociales, políticos e institucionales– contra la ingeniería social, como el fin práctico de las ciencias sociales. La idea de ingeniería social, el planear y construir instituciones, con el fin quizá de parar o controlar o acelerar acontecimientos sociales pendientes o inminentes, parece posible a algunos historicistas. Para otros, esto sería una empresa casi imposible o una que pasa por alto el hecho de que la planificación política, como toda actividad social, tiene que doblegarse al imperio superior de las fuerzas históricas.

4. La Teoría del Desarrollo Histórico

Estas consideraciones nos han llevado al corazón mismo del cuerpo de doctrina, para el que propongo el nombre de “historicismo”, y justifican la elección de este rótulo. La ciencia social no es nada más que historia: ésta es la tesis. No, sin embargo, historia en el sentido tradicional de mera crónica de hechos históricos. La clase de historia con la que los historicistas quieren identificar la sociología no mira sólo hacia atrás, al pasado, sino

también hacia adelante, al futuro. Es el estudio de las fuerzas que operan sobre el desarrollo social y, sobre todo, el estudio de las leyes de éste. Por tanto, se la podría describir como teoría histórica o como historia teórica, ya que sólo leyes sociales universalmente válidas ha sido reconocidas como leyes históricas. Tienen que ser leyes de proceso, de cambio, de desarrollo; no las pseudo-leyes de aparentes constancias o uniformidades. Según los historicistas, los sociólogos tienen que intentar formarse una idea general de las *tendencias amplias*, según las cuales cambia la estructura social. Pero además de esto, deberían intentar comprender las causas de este proceso, el funcionamiento de las fuerzas responsables del cambio. Deberían intentar formular alguna hipótesis sobre las tendencias generales que se esconden bajo el desarrollo social, de tal forma que los hombres puedan prepararse para los cambios futuros y acomodarse a ellos por medio de profecías deducidas de estas leyes.

La noción que tiene el historicista de la sociología puede aclararse aún más si se ahonda en la distinción que he trazado entre las dos diferentes clases de pronóstico y la distinción, relacionada con ésta, entre las dos clases de ciencia. En oposición a la metodología historicista, podríamos concebir una metodología cuyo fin fuese una *ciencia social tecnológica*. Una metodología de esta clase conduciría a un estudio de las leyes generales de la vida social, cuyo fin sería descubrir todos aquellos hechos que debiera tomar en cuenta todo el que quisiera reformar las instituciones sociales. No hay duda de que estos hechos existen. Conocemos, por ejemplo, muchas utopías que son impracticables sólo porque no los han tomado suficientemente en cuenta. El fin de la metodología tecnológica que estamos considerando sería el de proporcionar medios de evitar construcciones irreales de esa clase. Sería antihistoricista, pero de ninguna forma antihistórica. La experiencia histórica le serviría de fuente de información de la mayor importancia. Pero, en vez de intentar encontrar leyes del desarrollo social, buscaría las leyes u otras uniformidades (aunque éstas, dice el historicista, no existen) que imponen limitaciones a la construcción de instituciones sociales.

Además de redargüir de la forma ya discutida, tiene el historicista otra manera de discutir la posibilidad y utilidad de una tecnología social de esta clase. Supongamos, podría decir, que el ingeniero social haya desarrollado un plan para una nueva estructura social, apoyada en la clase de sociología que usted propugna. Suponemos que este plan a la vez práctico y realista, en el sentido de que no entra en conflicto con los hechos y leyes conocidos de la vida social, e incluso suponemos que el plan está apoyado por otro igualmente practicable para cambiar la sociedad de como es ahora a

como debe ser en la nueva estructura. Aún así, los argumentos historicistas pueden demostrar que un plan de esta clase no merecería ser considerado seriamente. A pesar de todo, continuaría siendo un sueño utópico e irreal, precisamente porque no toma en cuenta las leyes del desarrollo histórico. Las revoluciones sociales no las traen los planes racionales, sino las fuerzas sociales, como, por ejemplo, conflictos de intereses. La vieja idea del poderoso filósofo –rey que pondría en práctica algunos planes cuidadosamente pensados, era un cuento de hadas inventado en interés de la aristocracia terrateniente. El equivalente democrático de este cuento de hadas es la superstición de que gente de buena voluntad en número suficiente puede ser persuadida por argumentos racionales a tomar parte en acciones planeadas. La historia muestra que la realidad social es muy diferente. El curso del desarrollo histórico no es nunca moldeado por construcciones teóricas, por excelentes que sean, aunque estos proyectos puedan indudablemente ejercer alguna influencia junto con muchos otros factores menos racionales (o incluso totalmente irracionales). Incluso cuando un plan racional de esta clase coincida con los intereses de grupos poderosos, nunca será realizado de la forma en que fue concebido, a pesar de que la lucha por su realización se convertiría en uno de los factores centrales del proceso histórico. El resultado en la práctica será siempre muy diferente de la construcción racional. Siempre será la resultante de una constelación momentánea de fuerzas en conflicto. Además, en ninguna circunstancia podrá convertirse el resultado de una planificación racional en una estructura estable, porque la balanza de fuerzas no tiene más remedio que cambiar. Toda ingeniería social, por mucho que se enorgullezca de su realismo y de su carácter científico, está condenada a quedarse en un sueño utópico.

Hasta ahora, continuaría el historicista, los argumentos se han dirigido contra la posibilidad práctica de la ingeniería social basada en alguna ciencia social teórica y no contra la idea misma de una ciencia de esta clase. Sin embargo, pueden fácilmente extenderse hasta probar la imposibilidad de cualquiera ciencia social teórica de tipo tecnológico. Hemos visto que las empresas ingenieriles prácticas están condenadas al fracaso por razón de hechos y leyes sociológicos muy importantes. Pero esto implica no sólo que una empresa de esta clase no tiene valor práctico, sino también que es poco firme teóricamente, ya que pasa por alto las únicas leyes sociales importantes: las leyes del desarrollo. La “ciencia” sobre la cual supuestamente reposaba también debió pasar por alto estas leyes, porque de otra forma nunca hubiese ofrecido una base para construcciones tan poco realistas. Cualquiera ciencia social que no enseñe la imposibilidad de construcciones racionales sociales está totalmente ciega ante los hechos más impor-

tantes de la vida social y ha debido pasar por algo las únicas leyes de real validez y real importancia. Las ciencias sociales que intenten proporcionar una base para la ingeniería social no pueden, por tanto, ser una descripción verdadera de los hechos sociales. So imposibles en sí mismas.

El historicista sostendrá que, aparte de esta crítica decisiva, hay otras razones para atacar a las sociologías técnicas. Una razón es, por ejemplo, que olvidan ciertos aspectos del desarrollo social, como es la aparición de la novedad. La idea de que podemos construir racionalmente estructuras sociales nuevas sobre una base científica implica que podemos traer al mundo un nuevo periodo social más o menos precisamente de la forma en que lo hemos planeado. Sin embargo, si el plan está basado en una ciencia que cubre los hechos sociales, no puede dar cuenta de rasgos intrínsecamente nuevos, sino sólo de novedades de arreglo o combinación (Véase la Sección N° 3). Pero sabemos que un nuevo periodo tendrá su novedad intrínseca: un argumento que hace fútil toda planificación detallada y falsa, toda ciencia sobre la cual se base esta planificación.

Estas consideraciones historicistas pueden ser aplicadas a todas las ciencias sociales, incluida la economía. La economía, por tanto, no puede darnos ninguna información valiosa respecto de reforma social. Sólo una seudoeconomía puede intentar ofrecer una base para una planificación económica racional. La economía verdaderamente científica puede sólo revelar las fuerzas rectoras del desarrollo económico a través de los distintos periodos históricos. Quizá nos ayuda a prever los rasgos generales de futuros periodos, pero no puede ayudarnos a desarrollar y a poner en operación ningún plan detallado para ningún periodo nuevo. Lo que vale para otras ciencias sociales tiene que valer para la economía. Su fin último sólo puede ser “el poner al descubierto la ley económica que rige el movimiento de la sociedad humana” (Marx).

5. El Punto de Vista Tecnológico en Sociología

Aunque en este estudio mi tema sea el historicismo, una doctrina sobre el método con la que no estoy de acuerdo, más que aquellos métodos que, en mi opinión, han tenido éxito, y cuyo desarrollo más profundo y más consciente recomiendo, será útil tratar primero brevemente de los métodos más afortunados, para revelar al lector mis preferencias y a aclarar el punto de vista que yace bajo mi crítica. Por razones de conveniencia, pondré a estos métodos el rótulo de *tecnología fragmentaria*.

La expresión “tecnología social” (y aún más la expresión “ingeniería

social”, que se introducirá en la sección próxima), provocará, sin duda, sospechas, y repelerá a ciertas personas porque les recuerda los “modelos sociales” de los planificadores colectivistas, o quizá, incluso, la de los “tecnócratas”. Me doy cuenta de este peligro, y por eso he añadido la palabra “fragmentaria”, no sólo para evitar asociaciones de ideas poco deseables, sino también para expresar mi opinión de que el método de “composturas parciales” (como a veces se le llama), combinado con el análisis crítico, es el principal camino para conseguir resultados prácticos tanto en las ciencias sociales como en las naturales. Las ciencias sociales se han desarrollado en gran medida a través de la crítica de las propuestas de mejoras sociales, o más precisamente a través de determinados intentos de descubrir si cierta acción económica o política tendería o no a producir un resultado esperado o deseado. A este punto de vista, al que se podría llamar clásico, es al que me refiero cuando hablo del punto de vista tecnológico sobre la ciencia social o cuando hablo de “la tecnología social fragmentaria”.

Los problemas tecnológicos en el campo de la ciencia social pueden ser de carácter “público” o “privado”. Por ejemplo, las investigaciones de la técnica de la administración de empresas, o de los efectos de una mejora de las condiciones de trabajo sobre la producción, pertenecen al primer grupo. La investigación de los efectos de una reforma penitenciaria, o de un seguro de enfermedad universal, o de la estabilización de precios por medio de tribunales, o de la introducción de nuevos aranceles, etc., sobre, digamos, la igualación de ingresos, pertenecen al segundo grupo: y a éste pertenecen también algunas de las cuestiones prácticas más urgentes de hoy en día, como la posibilidad de controlar los ciclos económicos; o la cuestión de si la “planificación” centralizada, en el sentido de dirección estatal de la producción es compatible con un control democrático de la administración, o la cuestión de cómo exportar la democracia al Oriente Medio.

Este énfasis sobre el punto de vista tecnológico-práctico no significa que cualquiera de los problemas teóricos que puedan surgir de este análisis de los problemas prácticos tengan que ser excluidos. Por el contrario, una de mis afirmaciones principales es que el punto de vista tecnológico será seguramente fructífero, precisamente porque hará surgir problemas significativos de carácter puramente teórico. Pero, además de ayudarnos en la tarea fundamental de seleccionar problemas, el punto de vista tecnológico impone una disciplina sobre nuestras inclinaciones especulativas (que especialmente en el campo de la sociología propiamente dicha están expuestas a conducirnos a las regiones de la metafísica), pues nos fuerzan a someter nuestras teorías a criterios definidos, como, por ejemplo, criterios de claridad y posibilidad de experimentación. Mi argumento relativo al punto de

vista tecnológico, quizá quede más claro si digo que la sociología en particular (y quizá, incluso, las ciencias sociales en general) debiera buscar no “su Newton o su Darwin”, sino más bien su Galileo o su Pasteur.

Todo esto, y mi anterior referencia a una analogía entre los métodos de las ciencias naturales y las sociales, provocará probablemente la misma oposición que la elección de términos tales como “tecnología social” e “ingeniería social” (y esto a pesar de la importante limitación expresada por la palabra “fragmentaria”). Por eso mejor será que afirme que aprecio plenamente la importancia de la lucha contra un naturalismo metodológico dogmático o “cientificismo” (para usar el término del profesor Hayek). Sin embargo, no veo por qué no vamos a poder hacer uso de esta analogía donde sea fructífera, aunque reconozcamos que ha sido grandemente falseada y muy mal empleada en ciertos sectores. Además, difícilmente podemos ofrecer un argumento más fuerte contra estos naturalistas dogmáticos que aquel que les demuestre que algunos de los métodos que atacan son, fundamentalmente, los mismos usados en las ciencias naturales.

Una objeción que a primera vista se puede hacer contra lo que llamamos el punto de vista tecnológico es que implica la adopción de una actitud activista frente al orden social (Véase la Sección N° 1) y, por tanto, que está expuesto a crear en nosotros un prejuicio contra la actitud anti-intervencionista o “pasivista”: la actitud de que si no estamos satisfechos de las condiciones sociales o económicas existentes es porque no entendemos ni cómo funcionar ni por qué una intervención activa sólo podría empeorar las cosas. Ahora bien, tengo que admitir que no siento simpatía por esta actitud “pasivista”, y que incluso sostengo que una política de anti-intervencionismo *universal* es insostenible, aunque no sea más que por razones puramente lógicas, ya que sus partidarios o tendrán más remedio que recomendar una intervención política encaminada a impedir la intervención. A pesar de esto, el punto de vista tecnológico como tal es neutro en esta materia (como ciertamente debe ser), y de ninguna forma incompatible con el anti-intervencionismo. Por el contrario, creo que el anti-intervencionismo implica un punto de vista tecnológico. Porque el afirmar que el intervencionismo empeora las cosas es decir que ciertas acciones políticas no iban a tener ciertos efectos, a saber no los efectos deseados; y es unas de las tareas más características de toda tecnología el *destacar lo que no puede ser llevado a cabo*.

Vale la pena considerar este punto más detalladamente. Como he mostrado en otra parte, toda ley natural puede expresarse con la afirmación de que *tal y tal cosa o puede ocurrir*; es decir, por una frase en forma de refrán: “No se puede coger agua en un cesto”. Por ejemplo, la ley de la

conservación de la energía puede ser expresada por: “No se puede construir una máquina de movimiento continuo”; y la de la entropía, por: “No se puede construir una máquina eficaz en un ciento por ciento”. Esta manera de formular las leyes naturales destaca sus consecuencias tecnológicas y puede, por tanto, llamarse la *forma tecnológica* de una ley natural. Si ahora consideramos el anti-intervencionismo a la luz de todo esto, vemos inmediatamente que puede perfectamente ser expresado por una frase e la forma siguiente: “No se pueden conseguir tales y tales resultados”, o, quizá, “No se pueden conseguir tales y tales fines, sin tales y tales efectos concomitantes”. Pero esto muestra que el anti-intervencionismo puede calificarse como una doctrina típicamente tecnológica.

No es, claro está, la única en el reino de las ciencias sociales. Por el contrario, lo significativo de nuestro análisis consiste en el hecho de que llamemos la atención hacia una semejanza realmente fundamental entre las ciencias sociales y las naturales. Me refiero a la existencia de leyes o hipótesis sociológicas, que son análogas a las leyes o hipótesis de las ciencias naturales. Ya que la existencia de tales leyes o hipótesis sociológicas (distintas de las llamadas “leyes históricas”) ha sido a menudo discutida, voy a dar ahora unos cuantos ejemplos: “No se pueden introducir aranceles sobre productos agrícolas y al mismo tiempo reducir el costo de vida”. “No se pueden organizar, en una sociedad industrial, grupos de presión de consumidores con la misma eficacia con la que pueden organizar ciertos grupos de presión de productores”. “No puede haber una sociedad centralmente planificada con un sistema de precios que cumpla las principales funciones de los precios de libre competencia”. “No puede haber pleno empleo sin inflación”. Otro grupo de ejemplos puede tomarse del reino de los poderes políticos: “No se puede introducir una reforma política sin causar algunas repercusiones que son indeseables desde el punto de vista de los fines que se quieren conseguir” (por tanto, cuidado con ellas). “No se puede introducir una reforma política sin reforzar las fuerzas opuestas a ella en un grado aproximadamente proporcional al alcance de la reforma”. (Esto puede decirse que es el corolario técnico de “siempre existen intereses en favor del *statu quo*”). “No se puede hacer una revolución sin causar una reacción”. A estos ejemplos se pueden añadir dos más, que se puedan llamar la “Ley de las Revoluciones de Platón” (del Octavo Libro de la República) y la “Ley de la corrupción de Lord Acton”, respectivamente: “No se puede hacer una revolución con éxito si la clase rectora no está debilitada por disensiones internas o por una derrota en la guerra”. “No se puede dar a un hombre poder sobre otros hombres sin tentarle a que abuse de él, una tentación que aumenta aproximadamente con la cantidad de poder detentado y que muy

pocos son capaces de resistir”. Con esto no se presupone nada en cuanto a la fuerza de las pruebas a nuestra disposición en favor de estas hipótesis, cuya formulación puede sin duda ser grandemente mejorada. Son meramente ejemplos de la clase de proposiciones que una tecnología fragmentaria intentaría discutir y verificar.

6. Ingeniería Fragmentaria contra Ingeniería Utópica

A pesar de las censurables asociaciones mentales que nacen del término “ingeniería”, usaré la expresión “ingeniería social fragmentaria” para describir las aplicaciones prácticas de los resultados de la tecnología fragmentaria”. El término es útil, ya que es necesario uno que incluya a las actividades sociales, tanto privadas como públicas, que, para conseguir algún fin o meta, utilice conscientemente todos los conocimientos tecnológicos disponibles. La ingeniería social fragmentaria se parece a la ingeniería física, que considera que los *finés* están fuera del campo de la tecnología. (Todo lo que la tecnología puede decir sobre fines es si son compatibles entre sí o realizables). En esto difiere del historicismo, que considera a los fines de las actividades humanas como dependientes de las fuerzas históricas y, por tanto, dentro de su campo.

De la misma forma que la tarea principal del ingeniero físico consiste en proyectar máquinas y remodelarlas y ponerlas en funcionamiento, la tarea del ingeniero social fragmentario consiste en proyectar instituciones sociales y reconstruir y manejar aquellas que ya existen. La expresión “institución social” se usa aquí en un sentido muy amplio, que incluye cuerpos de carácter tanto público como privado. Así, la usaré para describir una empresa, sea ésta una pequeña tienda o una compañía de seguros, y de la misma forma una escuela, o un “sistema educativo”, o una fuerza de policía, o una iglesia, o un tribunal. El ingeniero o técnico fragmentario reconoce que *sólo una minoría de instituciones sociales son proyectadas conscientemente, mientras que la gran mayoría sólo han “nacido” como el resultado imprevisto de las acciones humanas*. Pero por muy fuertemente que le impresione este importante hecho, como tecnólogo o como ingeniero, las contemplará desde un punto de vista “funcional” o “instrumental”. Las verá como medios para ciertos fines, o como algo transformable para ser puesto al servicio de ciertos fines como máquinas más que como organismos. Esto no significa, naturalmente, que pasará por alto las fundamentales diferencias entre instituciones o instrumentos físicos. Por el contrario, el tecnólogo deberá estudiar diferencias tanto como semejanzas, expresando sus resulta-

dos en forma de hipótesis, y, en efecto, no es difícil en forma tecnológica hipótesis sobre instituciones, como se muestra en el siguiente ejemplo: “No se pueden construir instituciones infalibles, esto es, aquellas cuyo funcionamiento no dependa ampliamente de personas: las instituciones, en el mejor de los casos, pueden reducir la incertidumbre del elemento personal, ayudando a los que trabajan por los fines para los cuales se proyectaron, sobre cuya iniciativa y conocimiento personales depende principalmente el éxito de éstas. (Las instituciones son como fortalezas: tienen que estar bien construidas y *además* propiamente guarnecidas de gente)”.

El punto de vista característico del ingeniero fragmentario es éste. Aunque quizá abrigue algún ideal concerniente a la sociedad “como un todo” –su bienestar general quizá– no cree en el método de rehacerla totalmente. Cualesquiera que sean sus fines, intenta llevarlos a cabo con pequeños ajustes y reajustes que pueden mejorarse continuamente. Sus fines pueden ser de diversas clases, por ejemplo: la acumulación de riqueza y poder por parte de ciertos individuos o de ciertos grupos; o la distribución de la riqueza y del poder; o la protección de ciertos “derechos” de individuos o grupos, etc. Por tanto, el ingeniero social público o político puede tener las más diversas inclinaciones, tanto totalitarias como liberales. (Ejemplos de programas liberales de gran alcance, de reformas fragmentarias han sido dados por W. Lippman, bajo el título de “El Programa del Liberalismo”). El ingeniero fragmentario sabe, como Sócrates, cuán poco sabe. Sabe que sólo podemos aprender de nuestros errores. Por tanto, avanzará paso a paso, comparando cuidadosamente los resultados esperados con los conseguidos, y siempre alerta ante las inevitables consecuencias indeseadas de cualquier reforma; y evitará el comenzar reformas de tal complejidad y alcance que le hagan imposible desenmarañar causas y efectos, y saber lo que en realidad está haciendo.

Este método de “composturas parciales” no concuerda con el temperamento político de muchos “activistas”. Su programa, que también ha sido descrito como un programa de “ingeniería social”, puede ser llamado de “ingeniería utópica” u “holística”.

La ingeniería social utópica u holística, como opuesta a la ingeniería social fragmentaria, nunca tiene un carácter “privado”, sino sólo “público”. Busca remodelar a “toda la sociedad” de acuerdo con un determinado plan o modelo; busca “apoderarse de las posiciones claves” y extender “el poder del Estado... hasta que el Estado se identifique casi totalmente con la sociedad”, y busca, además, controlar desde esas “posiciones claves” las fuerzas históricas que moldean el futuro de la sociedad en desarrollo: ya sea deteniendo ese desarrollo, ya previendo su curso y ajustando la sociedad en concordancia con él.

Se podría poner en duda, quizá, el que los puntos de vista holístico y fragmentario aquí descritos sean fundamentalmente diferentes, considerando que no hemos puesto límites al alcance de la actitud fragmentaria. Según aquí se entiende esta actitud, una reforma constitucional, por ejemplo, cae enteramente dentro de su campo; tampoco excluiré el que una serie de reformas fragmentarias puedan estar inspiradas por una sola tendencia general; por ejemplo, una tendencia hacia una mayor igualación de ingresos. De esta forma los métodos fragmentarios pueden llevara modificaciones en lo que normalmente se denomina “la estructura de clases de la sociedad”. ¿Es que se diferencian en algo, se podría preguntar, estas formas de ingeniería fragmentaria de tipo más ambicioso y la actitud holística u utópica? y esta pregunta puede ser aún más pertinente cuando consideramos que, al intentar la estimación de las probables consecuencias de alguna reforma proyectada, el tecnólogo fragmentario tiene que evaluar los efectos de cualquier medida sobre la “totalidad” de la sociedad.

Al contestar a esta pregunta no intentaré dibujar una línea de demarcación precisa entre los dos métodos, sino que procuraré destacar el punto de vista tan diferente desde el cual el tecnólogo holista y el fragmentario consideran la tarea de reformar la sociedad. Los holistas rechazan la actitud fragmentaria como demasiado modesta. Pero este rechazar no está de acuerdo con lo que hacen en la práctica, porque en lo pragmático siempre se refugian en una aplicación irreflexiva y chapucera, aunque ambiciosa y despiadada, de lo que es esencialmente un método fragmentario sin su carácter cauto y autocrítico. La razón es que en la práctica el método holístico resulta imposible; cuanto más grandes sean los cambios holísticos intentados, mayores serán sus repercusiones no intencionadas y en gran parte inesperadas, forzando al ingeniero holístico a recurrir a la *improvisación* fragmentaria. De hecho este recurso es más característico de la planificación centralizada o colectivista que de la más modesta y cuidadosa intervención fragmentaria: y continuamente conduce al ingeniero a hacer cosas que no tenía intención de hacer; es decir, lleva al notorio fenómeno de la *planificación no planeada*. Así la diferencia entre la ingeniería utópica y la fragmentaria resulta en la práctica ser, no tanto de escala y alcance, como de preocupación y apercebimiento ante sorpresas inevitables. Se podría también decir que en la práctica los dos *métodos* difieren en otras cosas que en escala y alcance –al contrario de lo que tendríamos que esperarnos si comparamos las dos *doctrinas* sobre los métodos apropiados que una es verdadera, mientras que la otra es falsa y expuesta a provocar equivocaciones que son al tiempo evitables y graves. De los dos métodos sostengo que uno es posible, mientras que el otro simplemente no existe: es imposible.

Una de las diferencias entre la actitud utópica u holística y la actitud fragmentaria podría ser expuesta de esta forma: mientras que el ingeniero fragmentario puede atacar su problema con perfecta disponibilidad en cuanto al alcance de la reforma, el holista no puede hacer esto, pues ha decidido de antemano que una reconstrucción completa es posible y necesaria. Este hecho tiene profundas consecuencias: Crea en el utópico un prejuicio contra ciertas hipótesis sociológicas que expresan los límites de todo control institucional; por ejemplo, la mencionada más arriba en esta sección, la que expresa la incertidumbre debida al elemento personal, al “factor humano”. Pero al rechazar *a priori* tales hipótesis, la posición utópica viola los principios del método científico. De otra parte, los problemas conectados con la incertidumbre del factor humano tienen que forzar al utópico, le guste o no, a intentar controlar el factor humano por medio de instituciones y extender su programa de tal forma que abarque no sólo la transformación de la sociedad, según lo planeado, sino también la transformación del hombre. “El problema político, por tato, es *organizar los impulsos humanos* de tal forma que dirijan su energía a los puntos estratégicos adecuados y piloten el total proceso de desarrollo en la dirección deseada”. El utopista bien intencionado parece no advertir que este programa implica una admisión de fracaso aun antes de ser puesto en práctica. Porque sustituye su exigencia de que construyamos una nueva sociedad que permita a hombres y mujeres el vivir en ella, por la exigencia de que “moldeemos” a estos hombres y mujeres para que encajen en su nueva sociedad. Esto claramente hace desaparecer toda posibilidad de poner a prueba el éxito o fracaso de la nueva sociedad. Porque los que no gustan de vivir en ella, sólo demuestran por este hecho que aún no son aptos para vivir e ella; que sus “impulsos humanos” necesitan ser “organizados” más aún. Pero sin la posibilidad de experimentar, cualquier afirmación de que se está usando un método científico queda sin base. La actitud holística es incompatible con una actitud verdaderamente científica. Aunque la ingeniería utópica no sea uno de los temas principales de este estudio, hay dos razones por las que se la examinará junto con el historicismo en las tres secciones siguientes. Primera, porque es hoy, bajo el nombre de planificación colectivista (o centralizada), una doctrina muy de moda que hay que distinguir claramente de la “tecnología fragmentaria” y de la “ingeniería fragmentaria”. Segunda, porque el utopismo no sólo se parece al historicismo en su hostilidad contra la actitud fragmentaria, sino que también alía frecuentemente sus fuerzas con la ideología historicista.

II. LA SOCIEDAD ABIERTA Y SUS ENEMIGOS

(1945)

7. El Problema Fundamental de la Política

A mi juicio, Platón promovió una seria y duradera confusión en la filosofía política al expresar el problema de la política bajo la forma “¿Quién debe gobernar?”, o bien “¿La voluntad de quién ha de ser suprema?”, etc. Esta confusión es análoga a la que creó en el campo de la filosofía moral con su identificación –analizada en el capítulo anterior– del colectivismo y el altruismo. Es evidente que una vez formulada la pregunta “¿quién debe gobernar?”, resulta difícil evitar las respuestas de este tipo: “el mejor”, “el más sabio”, “el gobernante nato”, “aquel que domina el arte de gobernar” (o también, quizá, “La Voluntad General”, “La Raza Superior”, “Los Obreros Industriales”, o “El Pueblo”). Pero cualquiera de estas respuestas, por convincente que pueda parecer –pues ¿quién habría de sostener el principio opuesto, es decir, el gobierno del “peor”, o “el más ignorante” o “el esclavo nato?” –es, como trataré de demostrar, completamente inútil.

En primer término, estas respuestas tienden a convencernos de que entrañan la resolución de algún problema fundamental de la teoría política. Pero si a ésta la enfocamos desde otro ángulo, hallamos que, lejos de resolver alguno de los problemas fundamentales, lo único que hemos hecho es saltar por encima de ellos, al atribuirle una importancia fundamental al problema de “¿Quién debe gobernar?” En efecto, aun aquellos que comparten este supuesto de Platón, admiten que los gobernantes políticos no siempre son lo bastante “buenos” o “sabios” (es innecesario detenernos a precisar el significado exacto de estos términos) y que no es nada fácil establecer un gobierno en cuya bondad y sabiduría pueda confiarse sin temor. Si aceptamos esto debemos preguntarnos, entonces, ¿por qué el pensamiento político no encara desde el comienzo la posibilidad de un gobierno malo y la conveniencia de prepararnos para soportar a los malos gobernantes, en el caso de que falten los mejores? Pero esto nos conduce a un nuevo enfoque del problema de la política, pues no obliga a reemplazar la pregunta: “¿Quién debe gobernar?” con la nueva pregunta: *¿En qué forma podemos organizar las instituciones políticas a fin de que los gobernantes malos o incapaces no pueda ocasionar demasiado daño?*

Quienes creen que la primera pregunta es fundamental, suponen tácitamente que el poder político se halla “esencialmente” libre de control. Así, suponen que alguien detenta el poder, ya se trate de un individuo o de un cuerpo colectivo como, por ejemplo, una clase social. Y suponen tam-

bién que aquel que detenta el poder puede hacer prácticamente lo que se le antoja y, en particular, fortalecer dicho poder, acercándose así al poder ilimitado o incontrolado. Descuentan, asimismo, que el poder político es, en esencia, soberano. Partiendo de esta base, el único problema de importancia será, entonces, el de “¿Quién debe ser el soberano?”

Aquí le daremos a esta tesis el nombre de *teoría de la soberanía (incontrolada)*, sin aludir con él, en particular, a ninguna de las diversas teorías de la soberanía sostenidas por autores tales como Bodin, Rousseau o Hegel, sino a la suposición más general de que el poder político es prácticamente absoluto o a las posiciones que pretenden que así lo sea, junto con la consecuencia de que el principal problema que queda por resolver es, en este caso, el de poner el poder en las mejores manos. Platón adopta esta teoría de la soberanía en forma tácita y desde su época pasa a desempeñar un importante papel en el campo de la política. También la adoptan implícitamente aquellos escritores modernos que creen, por ejemplo, que el principal problema estriba en la cuestión: ¿Quiénes deben mandar, los capitalistas o los trabajadores?

Sin entrar en una crítica detallada del tema, señalaré, sin embargo, que pueden formularse serias objeciones contra la aceptación apresurada e implícita de esta teoría. Cualesquiera sean sus méritos especulativos, trátase, por cierto, de una suposición nada realista. Ningún poder político ha estado nunca libre de todo control y mientras los hombres sigan siendo hombres (mientras no se haya materializado *Un mundo mejor*), no podrá darse el poder político absoluto e ilimitado. Mientras un solo hombre no pueda acumular el suficiente poderío físico en sus manos para dominar a todos los demás, deberá depender de sus auxiliares. Aun el tirano más poderoso depende de su policía secreta, de sus secuaces y de sus verdugos. Esta dependencia significa que su poder, por grande que sea, no es incontrolado y que, por consiguiente, debe efectuar concesiones, equilibrando las fuerzas de los grupos antagónicos. Esto significa que existen otras fuerzas políticas, otros poderes aparte del suyo y que sólo puede ejercer su mando utilizando y pacificando estas otras fuerzas. Lo cual demuestra que aún los casos extremos de soberanía no poseen nunca el carácter de una soberanía completamente pura. Jamás puede darse en la práctica el caso de que la voluntad o el interés de un hombre (o, si esto fuera posible, la voluntad o el interés de un grupo) alcance su objetivo directamente, sin ceder algún terreno a fin de ganar para sí las fuerzas que no puede someter. Y en un número abrumador de casos, las limitaciones de poder político, van todavía mucho más lejos.

Insisto en esos puntos empíricos, no porque desee utilizarlos como

argumento, sino tan sólo para evitar objeciones infundadas. Nuestra tesis es que toda teoría de la soberanía omite la consideración de un problema mucho más fundamental, esto es, de si debemos o no esforzarnos por lograr el control institucional de los gobernantes mediante el equilibrio de sus facultades con otras facultades ajenas a los mismos. Lo menos que podemos hacer es prestar cuidadosa atención a esta *teoría del control y el equilibrio*. Las únicas objeciones que cabe hacer a esta concepción son; (a) que dicho control es *prácticamente* imposible y (b) que resulta *esencialmente* inconcebible, puesto que el poder político es fundamentalmente soberano. A mi juicio los hechos refutan estas dos objeciones de carácter dogmático y, junto con ellas, toda una serie de importantes concepciones (por ejemplo, la teoría de que la única alternativa a la dictadura de una clase es la de otra clase).

Para plantear la cuestión del control institucional de los gobernantes basta con suponer que los gobiernos no siempre son buenos o sabios. Sin embargo, puesto que me he referido a los hechos históricos, creo conveniente confesar que me siento inclinado a darle mayor amplitud a esta suposición. En efecto, me inclino a creer que rara vez se han mostrado los gobernantes por encima del término medio, ya sea moral o intelectualmente, y sí, frecuentemente, por debajo de éste. Y también me parece razonable adoptar en política el principio de que debemos siempre prepararnos para lo peor aunque tratemos, al mismo tiempo, de obtener lo mejor. Me parece simplemente rayano en la locura basar todos nuestros esfuerzos políticos en la frágil esperanza de que habremos de contar con gobernantes excelentes o siquiera capaces. Sin embargo, pese a la fuerza de mi convicción en este sentido, debo insistir en que mi crítica a la teoría de la soberanía o depende de esas opiniones de carácter personal.

Aparte de ellas y aparte de los argumentos empíricos mencionados más arriba contra la teoría general de la soberanía, existe también cierto tipo de argumento lógico a nuestra disposición para demostrar la inconsecuencia de cualquiera de las formas particulares de esta teoría: dicho con más precisión, puede dársele al argumento lógico formas diferentes, aunque análogas, para combatir la teoría de que deben ser los más sabios quienes gobiernen, o bien de que deben serlo los mejores, las leyes, la mayoría, etc. Una forma particular de este argumento lógico se dirige contra cierta versión demasiado ingenua del liberalismo, de la democracia y del principio de que debe gobernar la mayoría; dicha forma es bastante semejante a la conocida *Paradoja de la libertad*, utilizada por primera vez y con gran éxito, por Platón. En su crítica de la democracia y en su explicación del surgimiento de la tiranía, Platón expone implícitamente la siguiente cuestión: ¿qué pasa si la

voluntad del pueblo no es gobernarse a sí mismo sino cederle el mando a un tirano? El hombre libre –sugiere Platón– puede ejercer su absoluta libertad, desafiando primero, a las leyes, y, luego, a la propia libertad, auspiciando el advenimiento de un tirano. No se trata aquí, en modo alguno, de una posibilidad remota, sino de un hecho repetido infinidad de veces en el curso de la historia; y cada vez que se ha producido, ha colocado en una insostenible situación intelectual a todos aquellos demócratas que adoptan, como base última de su credo político, el principio del gobierno de la mayoría u otra forma similar del principio de la soberanía. Por un lado, el principio por ellos adoptado les exige que se opongan a cualquier gobierno menos al de la mayoría, y, por lo tanto, también al nuevo tirano. Pero por el otro, el mismo principio les exige que acepten cualquier decisión tomada por la mayoría y, de este modo, también el gobierno del nuevo tirano. La inconsecuencia de su teoría les obliga, naturalmente, a paralizar su acción. Aquellos demócratas que exigimos el control institucional de los gobernantes por parte de los gobernados, en especial el derecho de terminar con cualquier gobierno por un voto de la mayoría, debemos fundamentar estas exigencias sobre una base mejor que la que puede ofrecernos la contradictoria teoría de la soberanía (en la próxima sección de este mismo capítulo veremos que esto es posible).

Como ya vimos, Platón estuvo muy cerca de descubrir las paradojas de la libertad y de la democracia. Pero lo que Platón y sus sucesores pasaron por alto fue que todas las demás formas de la teoría de la soberanía dan lugar a las mismas contradicciones. *Todas las teorías de la soberanía son paradójicas*. Por ejemplo, supongamos que hayamos escogido como la forma ideal de gobierno, del “más sabio” o el “mejor”. Pues bien: el “más sabio” puede hallar en su sabiduría que no es él sino “el mejor” quien debe gobernar, y “el mejor”, a su vez, puede encontrar en su bondad que es “la mayoría” la que debe gobernar. Cabe señalar que aun aquella forma de la teoría de la soberanía que exige el “Imperio de la Ley” es pasible de esta misma objeción. En realidad, esta dificultad ya había sido advertida hace mucho tiempo, como lo demuestra la siguiente observación de Heráclito; “La ley puede exigir, también, que sea obedecida la voluntad de Un Solo Hombre”.

Sintetizando, diremos que la teoría de la soberanía se asienta sobre una base sumamente débil, tato empírica como lógicamente. Lo menos que ha de exigirse es que no se la adopte sin antes examinar cuidadosamente otras posibilidades.

En realidad, no es difícil demostrar la posibilidad de desarrollar una teoría del control democrático que esté libre de la paradoja de la soberanía.

La teoría a que nos referimos no procede de la doctrina de la bondad o justicia intrínsecas del gobierno de la mayoría, sino más bien de la afirmación de la ruindad de la tiranía; o, con más precisión, reposa en la decisión, o en la adopción de la propuesta, de evitar y resistir a la tiranía.

En efecto, podemos distinguir dos tipos principales de gobiernos. El primero, consiste en aquellos de los cuales podemos librarnos sin derramamiento de sangre, por ejemplo, por medio de elecciones generales. Esto significa que las instituciones sociales nos proporcionan los medios adecuados para que los gobernantes puedan ser desalojados por los gobernados, y las tradiciones sociales garantizan que estas instituciones no sean fácilmente destruidas por aquellos que detentan el poder. El segundo tipo consiste en aquellos de los cuales los gobernados sólo pueden librarse por medio de una revolución, lo cual equivale a decir que, en la mayoría de los casos, no pueden librarse en absoluto. Se nos ocurre que el término “democracia” podría servir a manera de rótulo conciso para designar el primer tipo de gobierno, en tanto que el término “tiranía” o “dictadura” podría reservarse para el segundo, pues ello estaría en estrecha correspondencia con la usanza tradicional. Sin embargo, se quiere dejar bien en claro que ninguna parte de nuestro razonamiento depende en absoluto de la elección de estos rótulos y que, en caso de que alguien quisiera invertir esta convención (como suele hacerse en la actualidad), nos limitaremos simplemente a decir que nos declaramos en favor de lo que ese alguien denomina “tiranía” y en contra de lo que llama “democracia”, rehusándonos siempre a realizar cualquier tentativa –por juzgarla inoperante– de descubrir lo que la “democracia” significa “real o esencialmente”; por ejemplo, tratando de traducir el término a la fórmula “el gobierno del pueblo”. (En efecto, si bien “el pueblo” puede influir sobre los actos de sus gobernantes mediante la facultad de arrojarlos del poder, nunca se gobierna a sí mismo, en un sentido concreto o práctico.

Si, tal como hemos sugerido, hacemos uso de los dos rótulos propuestos, entonces podremos considerar que el principio de la política democrática consiste en la decisión de crear, desarrollar y proteger experiencia sólo serviría para demostrarle que no existe en la realidad ningún método perfecto para evitar la tiranía. Pero esto no tendrá por qué debilitar su decisión de combatirla ni demostrará tampoco que su teoría es inconsistente.

Volviendo a Platón, hallamos que con su insistencia en el problema de “quienes deben gobernar”, dio por sentada, tácitamente, la teoría general de la soberanía. Se elimina de este modo, si siquiera plantearlo, el problema del control institucional de los gobernantes y del equilibrio institucional de sus facultades. El mayor interés se desplaza, así, de las instituciones hacia

las personas, de modo que el problema más urgente es el de seleccionar a los jefes naturales y adiestrarlos para el mando.

En razón de este hecho, hay quienes creen que en la teoría platónica el bienestar del Estado constituye, en última instancia, una cuestión ética y espiritual, dependiente de las personas y de la responsabilidad personal, más que del establecimiento de instituciones impersonales. A mi juicio, esta concepción del platonismo es superficial. *Todos los regímenes políticos a largo plazo son institucionales*. Y de esta verdad no se escapa ni el mismo Platón. El principio del conductor o líder no reemplaza los problemas institucionales por problemas de personas, sino que crea, tan sólo, nuevos problemas institucionales. Como no tardaremos en ver, llega incluso a cargar a las instituciones con una tarea que supera con mucho lo que cabe esperar, razonablemente de una simple institución, esto es, con la *tarea de seleccionar a los futuros conductores*. Sería un error, por consiguiente, considerar que la diferencia que media entre la teoría del equilibrio y la teoría de la soberanía corresponde a la que separa al institucionalismo del personalismo. El principio platónico de la conducción se halla a considerable distancia del personalismo puro, puesto que involucra el funcionamiento de ciertas instituciones; en realidad podría decirse, incluso, que el personalismo puro es completamente imposible. No obstante, debemos apresurarnos a decir, asimismo, que tampoco es posible el institucionalismo puro. El establecimiento de instituciones no sólo involucra importantes decisiones personales, sino que hasta el funcionamiento de las mejores instituciones, como las destinadas al control y equilibrio democráticos, habrá de depender siempre en grado considerable de las personas involucradas por las mismas. Las instituciones son como las naves, deben hallarse bien ideadas y tripuladas.

Esta distinción entre el elemento personal y el institucional en una situación social dada es un punto frecuentemente olvidado por los críticos de la democracia. En su gran mayoría, se declaran insatisfechos con las instituciones democráticas porque encuentran que éstas no bastan necesariamente para impedir que un Estado o una política caigan por debajo de determinados patrones morales o exigencias políticas. Pero estos críticos yerran al dirigir su ataque: no se dan cuenta de lo que cabe esperar de las instituciones democráticas ni de lo que cabría esperar de su supresión. La democracia (utilizando este rótulo en el sentido especificado anteriormente), suministra el marco institucional para la reforma de las instituciones políticas. Así, hace posible la reforma de las instituciones sin el empleo de la violencia y permite, de este modo, el uso de la razón en la ideación de las nuevas instituciones y en el reajuste de las antiguas. Lo que no puede suministrar es la razón. La cuestión de los patrones intelectuales y morales

de sus ciudadanos es, e gran medida, un problema personal. (A mi juicio la idea de que este problema puede ser resuelto, a su vez, por medio de un control institucional eugenésico y educativo es errada; más adelante daré las razones que abonan este parecer). Constituye una actitud completamente equivocada culpar a la democracia por los defectos políticos de un Estado democrático. Más bien deberíamos culparnos a nosotros mismos, es decir, a los ciudadanos del Estado democrático. En un Estado no-democrático, la única manera de alcanzar cualquier reforma razonable consiste en el derrocamiento violento del gobierno y la introducción de un sistema democrático. Aquellos que critican la democracia sobre una base “moral” pasa por alto la diferencia que media entre los problemas personales y los institucionales. Es a nosotros a quienes corresponde mejorar las realidades que nos rodean. Las instituciones democráticas no pueden perfeccionarse por sí mismas. El problema de mejorarlas será siempre un problema más de *personas* que de instituciones. Pero si deseamos efectuar progresos, deberemos dejar claramente establecido qué *instituciones* deseamos mejorar.

8. La Crítica al Marxismo: El Determinismo Sociológico de Marx

Siempre ha formado parte de la estrategia de la rebelión contra la libertad “sacar partido de los sentimientos sin desperdiciar las propias energías e vanos esfuerzos para destruirlos”. Las ideas más caras a los humanitaristas frecuentemente han sido proclamadas a voz en cuello por sus mortales enemigos, quienes, de este modo, entraron disfrazados de amigos al campo humanitarista, provocando la desunión y confusión más completas. La estratagema ha tenido, generalmente, un gran éxito, como lo muestra el hecho de que muchos humanitaristas auténticos reverencian la idea platónica de la “justicia”, la idea medieval del autoritarismo “cristiano”, la idea de Rousseau de la “voluntad general” o las ideas de Fichte y Hegel de la “libertad nacional”. No obstante, este método de asaltar, dividir y confundir el campo humanitarista, estructurando una quinta columna intelectual, en gran parte inconsciente y, por lo tanto, doblemente eficaz, alcanzó su mayor éxito sólo después que el hegelianismo se hubo establecido como base de un movimiento verdaderamente humanitarista, a saber, el marxismo, la forma más pura, más desarrollada y más peligrosa del historicismo, de todas las que hemos examinado hasta ahora.

Resulta tentador exhibirse sobre las grandes similitudes que existe entre el marxismo, el ala izquierda hegeliana, y su contraparte fascista. Sin

embargo, sería profundamente injusto pasar por alto la diferencia que las separa. Pese a que su origen intelectual es casi idéntico, no puede dudarse del impulso humanitario que mueve al marxismo. Además, en franco contraste con los hegelianos del ala derecha, Marx realizó una honesta tentativa de aplicar los métodos racionales a los problemas más urgentes de la vida social. El valor de esa tentativa no es menoscabado por el hecho de que en gran medida no haya tenido éxito, según trataremos de demostrar. La ciencia progresa mediante el método de la prueba y el error. Marx probó, y si bien erró en sus principales conceptos, no probó en vano. Su labor sirvió para abrir los ojos y aguzar la vista de muchas maneras. Ya resulta inconcebible, por ejemplo, un regreso a la ciencia social anterior a Marx, y es mucho lo que todos los autores modernos le deben a éste, aun cuando no lo sepan. Esto vale especialmente para aquellos que no están de acuerdo con sus teorías, como en mi caso, no obstante lo cual admito abiertamente que mi tratamiento de Platón y Hegel, por ejemplo, lleva el sello inconfundible de su influencia.

No se puede hacer justicia a Marx sin reconocer su sinceridad. Su amplitud de criterio, su sentido de los hechos, su desconfianza de las meras palabras y, en particular, de la verbosidad moralizante, le convirtieron en uno de los luchadores universales de mayor influencia contra la hipocresía y el fariseísmo. Marx se sintió movido por el ardiente deseo de ayudar a los oprimidos y tuvo plena conciencia de la necesidad de ponerse a prueba no sólo en las palabras sino también en los hechos. Dotado principalmente de talento teórico, dedicó ingentes esfuerzos a forjar lo que él suponía las armas científicas con que se podría luchar para mejorar la suerte de la gran mayoría de los hombres. A mi juicio, la sinceridad en la búsqueda de la verdad y su honestidad intelectual lo distinguen netamente de muchos de sus discípulos (si bien no escapó por completo, desgraciadamente, a la influencia corruptora de una educación impregnada por la atmósfera de la dialéctica hegeliana, “destructora de toda inteligencia” (según Schopenhauer). El interés de Marx por la ciencia y la filosofía sociales era, fundamentalmente, de carácter práctico. Sólo vio en el conocimiento un medio apropiado para promover el progreso del hombre.

¿Por qué, entonces, atacar a Marx? Pese a todos sus méritos, Marx fue, a *mi* entender, un falso profeta. Profetizó sobre el curso de la historia y sus profecías no resultaron ciertas. Sin embargo, no es ésta mi principal acusación. Mucho más importante es que haya conducido por la senda equivocada a docenas de poderosas mentalidades, convenciénolas de que la profecía histórica era el método científico indicado para la resolución de los problemas sociales. Marx es responsable de la devastadora influencia

del método del pensamiento historicista en las filas de quienes desean defender la causa de la sociedad abierta.

Pero, ¿es cierto que el marxismo sea una expresión pura del historicismo? ¿No hay cierto grado de tecnología social en el marxismo? El hecho de que Rusia haya realizado audaces y a veces exitosos experimentos en el campo de la ingeniería social ha llevado a muchos a la conclusión de que el marxismo, como ciencia o credo que sirve de base a la experiencia rusa, debe ser una especie de tecnología social o, por lo menos, favorable a su práctica. Sin embargo, nadie que conozca un poco acerca de la historia del marxismo puede cometer este error. El marxismo es una teoría puramente histórica, una teoría que aspira a predecir el curso futuro de las evoluciones económicas y, en especial, de las revoluciones. Como tal, no proporcionó ciertamente la base de la política del partido comunista ruso después de su advenimiento al poder político. Puesto que Marx había prohibido, prácticamente, toda tecnología social –a la que acusaba de utópica– sus discípulos rusos se encontraron, en un principio, totalmente desprevenidos y faltos de preparación para acometer las grandes empresas necesarias en el campo de la ingeniería social. Como no tardó en comprender Lenin, de poco o nada servía la ayuda que podía prestar el marxismo en los problemas de la economía práctica. “No conozco a ningún socialista que se haya ocupado de estos problemas”, expresó Lenin, después de su advenimiento al poder; “nada de esto se hallaba escrito en los textos bolcheviques, o en los de los mencheviques”. Tras un periodo de infructuosa experimentación, el llamado “periodo de la batalla comunista”, Lenin decidió adoptar ciertas medidas que significaban, en realidad, una regresión limitada y pasajera a la empresa privada. La llamada N.E.P. (Nueva Política Económica) y los experimentos posteriores –planes quinquenales, etc.– no tienen absolutamente nada que ver con las teorías del socialismo científico sustentadas en otro tiempo por Marx y Engels. No es posible apreciar cabalmente ni la situación peculiar en que se encontró Lenin antes de introducir el N.E.P., ni sus conquistas, sin la debida consideración de este punto. Las vastas investigaciones económicas de Marx no rozaron siquiera los problemas de una política económica constructiva, por ejemplo, la planificación económica. Como admite Lenin, *diffícilmente haya una palabra sobre la economía del socialismo en la obra de Marx*, aparte de esos inútiles lemas como el de dar “a cada uno según su capacidad y a cada uno de acuerdo con su necesidad”. La razón estriba en que la investigación económica de Marx se halla completamente supeditada a su profetizar histórico. Pero cabe decir más aún. Marx destacó con vehemencia la oposición existente entre el método puramente historicista y toda tentativa de realizar un análisis económico en función de una

planificación racional. Marx acusó a los intentos de este tipo de utópicos e ilícitos. En consecuencia, los marxistas ni siquiera estudiaron lo que los llamados “economistas burgueses” habían logrado en este campo. Por su educación, se hallaba todavía menos preparados para la obra constructiva que los propios “economistas burgueses”.

Marx creyó ver su misión específica en la liberación del socialismo de su trasfondo sentimental, moralista y visionario. El socialismo debía pasar de la etapa utópica a la científica; debía basarse en el método científico de la causa y el efecto y en la predicción científica. Y puesto que suponía que la predicción en el campo de la sociedad debía ser la misma que la profecía histórica, el socialismo científico habría de basarse en el estudio de las causas y efectos históricos y, finalmente, en la profecía de su propio advenimiento.

Los marxistas, cuando encuentran que sus teorías son blanco de ataques, se retira a menudo a la posición de que el marxismo no es, primordialmente, tanto una doctrina como un método. Afirman, así, que aun en el caso de que alguna parte particular de las doctrinas de Marx o de algunos de sus discípulos fuera superada, su método seguiría siendo inexpugnable. A mi entender, es perfectamente correcto insistir en que el marxismo constituye, fundamentalmente, un método. Pero ya no es tan correcto creer que, como método, haya de estar a salvo de todo ataque. El hecho es, simplemente, que todo aquel que quiera juzgar al marxismo deberá considerarlo y criticarlo como método, es decir, que tendrá que medirlo con sus patrones metodológicos. Así, deberá preguntarse si es un método fructífero o estéril, es decir, si es o no capaz de estimular la labor de la ciencia. De este modo, los patrones mediante los cuales debemos juzgar el método marxista, son de naturaleza práctica. Al describir al marxismo como la forma pura del historicismo creo haber dejado bien sentado que, a mi juicio, el método marxista es, en verdad, sumamente pobre.

Marx mismo hubiera estado de acuerdo con este enfoque práctico de la crítica de su método, pues fue él uno de los primeros filósofos en desarrollar las concepciones denominadas, más tarde, “pragmáticas”. Marx se vio conducido a esa posición, creo yo, por su convencimiento de que el político práctico, con lo cual debe entenderse, por supuesto, el político socialista, necesitaba urgentemente un fundamento científico. La ciencia, pensaba Marx, debe producir resultados prácticos. ¡Miremos siempre los frutos, las consecuencias prácticas de una teoría! Ellos nos habla, incluso, de su estructura científica. Una teoría o una ciencia que no produce resultados prácticos se limita a interpretar, tan sólo, el mundo en que vivimos; sin embargo, puede y debe hacer más, debe transformar al mundo. “Los filósofos” –

escribió Marx en los albores de su carrera— “sólo han interpretado al mundo de diversas maneras; lo importante, sin embargo, es cambiarlo”. Fue quizá esta actitud pragmática la que le hizo anticipar la importante teoría metodológica de los pragmatistas posteriores, de que la tarea más característica de la ciencia o está en adquirir conocimientos sobre hechos pretéritos, sino en predecir el futuro.

Esta insistencia en la predicción científica —descubrimiento metodológico de gran importancia y significación para el progreso— no llevó a Marx, desgraciadamente, por el buen camino. En efecto, el argumento plausible de que la ciencia puede predecir el futuro sólo si el futuro se halla predeterminado —si el futuro, por así decirlo, se halla presente en el pasado, incrustado en éste— lo condujo a sustentar la falsa creencia de que un método rigurosamente científico debe basarse en un determinismo rígido. Las “inexorables leyes” de la naturaleza y del desarrollo histórico de Marx, revelan nítidamente la influencia de la atmósfera laplaciana y de los materialistas franceses. Pero actualmente podemos decir que la creencia de que los términos “científico” y “determinista” son, si no sinónimos, al menos miembros de una pareja inseparable, es una de las tantas supersticiones de otros tiempos que todavía no ha caducado completamente. Puesto que nuestro interés se centra principalmente en las cuestiones de método, debemos felicitarnos de que al examinar el aspecto metodológico sea totalmente innecesario embarcarse en una polémica con respecto al problema metafísico del determinismo. En efecto, cualquiera fuera el resultado de esas controversias metafísicas, —como, por ejemplo, la relación entre la teoría de los quanta y el “libre albedrío”— hay, sin embargo, algo seguro. No existe ningún tipo de determinismo, ya sea que se lo exprese como el principio de la uniformidad de la naturaleza o como la ley de la causación universal, que pueda seguir siendo considerado un supuesto necesario del método científico; en efecto, la física, la más adelantada de todas las ciencias, nos ha demostrado, no sólo que puede arreglarse sin semejantes supuestos sino también que hasta cierto punto, hay hechos que los contradicen. No puede decirse, por consiguiente, que el método científico favorezca la adopción del determinismo estricto. La ciencia puede ser rigurosamente científica sin necesidad de este supuesto. Claro que no cabe culpar a Marx de haber sostenido lo contrario, cuando los mejores hombres de ciencia de su época adoptaron idéntica actitud.

Cabe advertir que no fue tanto la doctrina abstracta, teórica, del determinismo lo que desvió a Marx del buen camino, sino más bien la influencia práctica de esta doctrina sobre su visión del método científico, sobre su visión de los objetivos y posibilidades de una ciencia social. La

idea abstracta de las “causas” que “determinan” las evoluciones sociales es, como tal, perfectamente inofensiva mientras no conduzca al historicismo. Y, en verdad, no hay ninguna razón para que esta idea haya de inducirnos a adoptar una actitud historicista hacia las instituciones sociales, en extraño contraste *con la actitud evidentemente tecnológica asumida por todo el mundo y, en particular, por los deterministas, hacia el maquinismo mecánico o eléctrico*. No hay ninguna razón para que creamos que, entre todas las ciencias, ha de ser la ciencia social la única capaz de realizar el viejo sueño de poder revelar lo que el futuro nos reserva. Esta creencia en la adivinación científica no se basa solamente entre el concepto de la *predicción científica*, tal como la conocemos en el campo de la física o de la astronomía, y las *profecías históricas en gran escala*, que nos anticipan en grandes líneas las tendencias principales del futuro desarrollo de la sociedad. Estos dos tipos de predicción son sumamente diferentes (como he tratado de demostrar en otra parte), y el carácter científico del primero no constituye argumento alguno en favor del carácter científico del segundo.

La concepción historicista de Marx de los objetivos de la ciencia social trastornó profundamente el pragmatismo que originalmente lo había inducido a insistir sobre la función predictiva de la ciencia. Ella lo obligó a modificar su idea original de que la ciencia podía y debía transformar el mundo. En efecto, si había de existir una ciencia social y, en consecuencia, el profetizar histórico, el curso principal de la historia debía hallarse pre-determinado y ni la buena voluntad ni la razón tendrían facultades suficientes para alterarlo. Todo lo que nos quedaba por hacer, dentro del radio de una interferencia razonable, era asegurarnos, mediante la profecía histórica, cuál sería el curso de este desarrollo. “Cuando una sociedad ha descubierto” – expresa Marx en su obra *El Capital*– “la ley natural que determina su propio movimiento... aun entonces no puede ni superponer las fases naturales de su evolución, ni desecharlas de un plumazo. Pero sí puede hacer esto: abreviar y disminuir los dolores del nacimiento”. He ahí, pues, las ideas que llevaron a Marx a acusar de “utopistas” a todos aquellos que mirasen las instituciones sociales con los ojos del ingeniero social, considerándolas sujetas a la razón y voluntad humanas, y como parte de una esfera susceptible de ser planificada racionalmente. Para Marx, estos “utopistas” intentaban vanamente guiar con sus frágiles manos humanas la colosal nave de la sociedad contra las corrientes y tormentas naturales de la historia. Todo lo que un hombre de ciencia podía hacer en este caso, pensaba Marx, era pronosticar las tempestades y remolinos por anticipado. Sus servicios prácticos se reducirán, por consiguiente, a emitir una advertencia cada vez que una tormenta amenazase desviar la nave del rumbo correcto (¡Claro que el

rumbo correcto era el de la izquierda!), o a aconsejar a los pasajeros colocarse de tal o cual lado de la nave. Marx pesó que la verdadera tarea del socialismo científico era la anunciación de la nueva era socialista. Sólo mediante esta anunciación –sostenía– puede contribuir la enseñanza socialista científica a configurar un mundo socialista, cuyo advenimiento es posible facilitar, haciendo conscientes a los hombres del cambio inminente, como así también de los papeles que cada uno está destinado a cumplir en el drama de la historia. De este modo, el socialismo científico no es una tecnología social, pues no nos enseña los medios y formas de crear instituciones socialistas. Las ideas de Marx acerca de la relación que media entre la teoría socialista y la práctica nos revelan el grado de pureza de su concepción historicista.

El pensamiento de Marx fue, por muchos conceptos, un producto de su tiempo, en el que todavía estaba fresco el recuerdo de aquel gran terremoto histórico que fue la Revolución Francesa. (Revivido por la revolución de 1848). Marx sentía que una revolución semejante no podía ser organizada y llevada a cabo por la razón humana. Sin embargo, bien hubiera podido ser prevista por una ciencia social historicista; el conocimiento suficiente de la situación social habría revelado, a no dudarlo, sus causas. Que esta actitud historicista era bastante típica de la época, se desprende de la estrecha similitud entre el historicismo de Marx y el de J.S. Mill. (Análoga, por otra parte, a la semejanza entre las filosofías historicistas de sus predecesores Hegel y Comte). Marx no tenía una opinión muy elevada de los “economistas burgueses como... J.A. Mill”, a quien consideraba un típico representante de “un sincretismo insípido y sin cerebro”. Si bien es cierto que en algunas ocasiones Marx revela cierto respeto por las “tendencias modernas” del “economista filantrópico” Mill, me parece que existen amplias pruebas circunstanciales de que no es posible que Marx haya recibido una influencia directa de las opiniones de aquel (o Comte) sobre los métodos de la ciencia social. La coincidencia entre las ideas de Marx y las de Mill es, por lo tanto, tanto más notable. Así, cuando Marx declara en el prefacio de *El Capital* que: “El objeto fundamental de esta obra es exponer la... ley del movimiento de la sociedad moderna”, bien podría haber manifestado que estaba llevando a la práctica el programa de Mill: “El problema fundamental de la ciencia social consiste en encontrar la ley de acuerdo con la cual un estado dado de la sociedad produce el estado siguiente que pasa, así, a reemplazarlo”. Mill percibió con toda lucidez la posibilidad de lo que denominó “los dos tipos de indagación sociológica”, de los cuales, el primero responde estrechamente a lo que nosotros hemos denominado tecnología social, y el segundo, a la profecía historicista; pues bien, Mill se inclinó por

esta última, a la que definió como “Ciencia general de la sociedad mediante la cual deben restringirse y controlarse las construcciones de la otra rama más específica de la investigación”. Esta ciencia general de la sociedad se basa en el principio de causalidad, de acuerdo con la concepción que tiene Mill del método científico; y él llama a este análisis causal de la sociedad con el nombre de “Método Histórico”. Los “estados de la sociedad” de Mill con “propiedades... mudables... de una edad a otra” equivalen exactamente a los “periodos históricos” de Marx, y también su creencia optimista en el progreso se asemeja a la de Marx, si bien con mucha más ingenuidad que su gemelo dialéctico. (Mill pensaba que el tipo de movimiento “al cual deben ajustarse los negocios humanos... debe ser... uno u otro” de los dos movimientos astronómicos posibles, a saber, una “órbita” o una “trayectoria”. La dialéctica marxista no está tan segura de la simplicidad de las leyes del desarrollo histórico y adopta una combinación, por así decirlo, de los dos movimientos de Mill, algo así como un movimiento ondulatorio o en tirabuzón).

Existen todavía más similitudes entre Marx y Mill; los dos, por ejemplo, se declaraban insatisfechos con el liberalismo del *laissez-faire* y ambos trataron de suministrar mejores fundamentos para llevar a la práctica la idea esencial de la libertad. Pero existe una importante diferencia en sus respectivas concepciones del método de la sociología. Mill creía que el estudio de la sociedad podía reducirse, en última instancia, a la psicología, y que las leyes del desarrollo histórico podían explicarse en función de la *naturaleza humana*, de las “leyes de la mente” y, en particular, de su carácter progresista. “El carácter progresista del género humano” —expresa Mill— “es el fundamento sobre el cual se ha levantado... un método de... la ciencia social, muy superior a... los procedimientos... anteriormente... prevalecientes...”. La teoría de que la sociología debe poder reducirse, en principio, a la psicología social, por difícil que resulte esta reducción debido a las complicaciones derivadas de la interacción de innumerables individuos, ha alcanzado gran auge entre muchos pensadores y es, en realidad, una de las teorías que con frecuencia se dan simplemente por sentadas. Aquí llamaremos *psicologismo* (metodológico) a este enfoque de la sociología. Mill —ahora podemos decirlo— creía en el psicologismo, pero, en cambio, Marx no. “Las relaciones jurídicas” —aseveró éste— “y las diversas estructuras políticas no puede... explicarse por medio de... lo que se ha llamado el ‘carácter progresista’ general de la mente humana”. Quizá el mayor mérito de Marx como sociólogo sea el haber puesto en tela de juicio el psicologismo. En efecto, con esto se abrió el camino hacia una concepción más penetrante de un reino especí-

fico de leyes sociológicas y de una sociología por lo menos parcialmente autónoma.

En los capítulos siguientes explicaremos algunos puntos del método de Marx, tratando siempre de insistir especialmente en aquellas ideas que creamos de mayor mérito. Por esta razón, pasaremos a tratar en seguida el ataque de Marx contra el psicologismo, es decir sus argumentos en seguida en favor de una ciencia social autónoma, irreductible a la psicología. Sólo después de su examen, trataremos de demostrar la debilidad fatal y las perniciosas consecuencias de su historicismo.

9. La Teoría Marxista del Estado

Estamos preparados ya para encarar el punto probablemente culminante de nuestro análisis, como así también de nuestra crítica del marxismo; nos referimos a la teoría del Estado y –por paradójico que pueda parecer a algunos de la impotencia de toda política.

I

Puede exponerse la teoría de Marx combinando los resultados alcanzados en los capítulos anteriores. El sistema legal o jurídico-político –el sistema de las instituciones legales impuestas por el Estado– debe ser entendido, según Marx, como una de las superestructuras levantadas sobre las fuerzas productivas concretas del sistema económico, de las cuales son, al mismo tiempo, expresión; Marx habla en este sentido, de “superestructuras jurídicas y políticas”. No es ésta, por supuesto, la única forma en que hacen su aparición la realidad económica o material y las relaciones entre las clases que le corresponden, en el mundo de las ideologías e ideas. Otro ejemplo de estas superestructuras sería, según la concepción de Marx, el sistema moral prevaleciente. Este, en oposición al sistema jurídico, no se halla impuesto por el poder del Estado, sino sancionado por una ideología creada y controlada por la clase gobernante. La diferencia es, a grandes rasgos, la misma que media entre la persuasión y la fuerza (como hubiera dicho Platón). El Estado, o, más especialmente, el sistema jurídico o político, emplea la fuerza. Ella consiste, como dice Engels: “en una fuerza represiva especial” para la coerción de los gobernados por los gobernantes. “El poder político, así llamado con propiedad” –declara el *Manifiesto*– “es simplemente el poder organizado de una clase para oprimir a la otra”. En Lenin se encuentra una descripción semejante: “Según Marx, el Estado es un órgano

para la *dominación* de clase, un órgano para la represión de una clase por parte de otra; su objetivo es la creación de un ‘ordenamiento’ que legalice y perpetúe la opresión...”. El Estado no es, en suma, nada más que una parte del engranaje mediante el cual la clase gobernante lleva a cabo su lucha.

Antes de pasar a desarrollar las consecuencias de esta concepción del Estado, cabe señalar que se trata de una teoría en parte institucional y, en parte, esencialista. Lo primero, en la medida en que Marx trata de establecer las funciones prácticas que tienen las instituciones legales en la vida social. Y lo segundo, en la medida en que Marx no investiga la diversidad de fines a cuyo servicio pueden hallarse estas instituciones (o ser puestas deliberadamente), ni sugiere las reformas institucionales necesarias para que el Estado sirva aquellos fines que él podría suponer deseables. En lugar de formular las exigencias o propuestas convenientes con respecto a las funciones que él desea para el Estado, las instituciones legales o el gobierno, Marx se pregunta: “¿Qué es el Estado?”, es decir, que trata de descubrir la función *esencial* de las instituciones legales. Ya demostramos antes que no puede responderse de manera satisfactoria a estas preguntas típicamente esencialistas, y, sin embargo, dicho interrogante está acorde, indudablemente, con el enfoque esencialista y metafísico de Marx, según el cual el campo de las ideas y las normas es sólo la apariencia de una realidad económica.

¿Qué consecuencias se desprenden de esta teoría del Estado? La más importante es que toda la política, todas las instituciones legales y políticas, como así también todas las luchas políticas, nunca pueden ser de importancia primordial. *La política es impotente*. En efecto, ella sola no puede alterar en forma decisiva la realidad económica; la principal, si no la única tarea de toda actividad política bien inspirada, es la de vigilar que las modificaciones del revestimiento jurídico político se mantengan acordes con los cambios operados en la realidad social, es decir, con los medios de producción y con las relaciones entre las clases; de este modo pueden eludirse las dificultades que surgirían inevitablemente si la política se quedase a la zaga de estas evoluciones. En otras palabras, los desarrollos político, o bien son superficiales, no condicionados por la realidad más profunda del sistema social, en cuyo caso están condenados a pasar sin dejar huella alguna y sin poder aspirar a contribuir realmente en favor de los oprimidos y explotados, o bien constituyen la expresión de un cambio en el fondo económico y en la situación de clase, en cuyo caso adquieren el carácter de las erupciones volcánicas, de las revoluciones totales susceptibles de ser previstas, puesto que surgen del sistema social, y cuya violencia puede moderarse abriendo las puertas a las fuerzas eruptivas, cuyo avance jamás podrían detener las trabas ideadas por la acción política.

Esas consecuencias nos muestran nuevamente la unidad del sistema historicista de pensamiento de Marx. No obstante, si se considera que poquísimos movimientos han hecho tanto como el marxismo para estimular el interés en la acción política, se comprenderá que la teoría de la impotencia fundamental de la política parezca algo paradójica. (Claro está que los marxistas podrían salir al encuentro de esta observación con cualquiera de estos dos argumentos: el primero es el deque en la teoría expuesta, la acción política *posee* su función, pues aun cuando el partido de los trabajadores no pueda mejorar con sus actos la suerte de las masas explotadas, su lucha despierta la conciencia de clase y prepara el ambiente, de este modo, para la revolución. Tal sería el argumento del ala radical; el otro argumento, preferido por el ala moderada, afirma que pueden existir periodos históricos en los cuales la acción política resulte directamente beneficiosa, esos periodos en que las fuerzas de las dos clases opuestas se hallan, aproximadamente, en equilibrio. En dichas épocas, los esfuerzos y las energías políticas pueden resultar decisivos para alcanzar significativas conquistas para los trabajadores. Es evidente que este segundo argumento sacrifica parte de las posiciones fundamentales de la teoría, pero sin comprenderlo y, en consecuencia, sin ir a la raíz de las cosas).

Cabe destacar que, según la teoría marxista, el partido de los trabajadores casi no puede incurrir en errores políticos de importancia mientras se límite a desempeñar su papel asignado y a reafirmar enérgicamente las aspiraciones de su clase. En efecto, los errores políticos no pueden afectar materialmente la situación de clase real y menos aún la realidad económica de la cual depende todo, en última instancia.

Otra importante consecuencia de la teoría es que, en principio, todo gobierno –aún los democráticos– es una dictadura de la clase gobernante sobre la gobernada. “El poder ejecutivo de un Estado moderno” –declara el *Manifiesto*– “no es sino un comité para manejar los asuntos económicos de toda la burguesía...”. Lo que nosotros llamamos democracia no es, según esta teoría, sino ese tipo de dictadura de clase que resulta más conveniente en cierta situación histórica. (Esta doctrina no concuerda muy bien, por cierto, con la teoría del equilibrio de clase sustentada por el ala moderada y que mencionamos anteriormente). Y así como el Estado es, bajo el capitalismo, una dictadura de la burguesía, después de la revolución social será, al principio, una dictadura del proletariado. Pero este Estado proletario deberá perder su función tan pronto como se derrumbe la resistencia de la vieja burguesía. En efecto, la revolución proletaria conduce a una sociedad integrada por una clase única y, por consiguiente, a la sociedad sin clases donde ya no son posibles las dictaduras de clase. De este modo el Estado,

privado de toda función, debe desaparecer. Debe “*marchitarse*” como dijo Engels.

II

Lejos de mí la intención de defender la teoría marxista de Estado. Su teoría de la impotencia de toda política y, particularmente, su concepción de la democracia, no sólo me parecen erróneas, sino fatalmente erróneas. Sin embargo, debe admitirse que detrás de estas teorías tan inflexibles como ingeniosas, había una experiencia también inflexible y deprimente. Y si bien Marx no logró, a mi entender, comprender el futuro que tan ansiosamente deseaba prever, me parece que aun sus teorías equivocadas dan prueba de su agudo conocimiento sociológico de las condiciones imperantes en su tiempo, como así también de su irreductible humanitarismo y sentido de la justicia.

La teoría marxista del Estado, pese a su carácter abstracto y filosófico, nos suministra indudablemente una lúcida interpretación de su propio periodo histórico. Es plausible sostener, por lo menos, que la llamada “Revolución Industrial” se desarrolló principalmente, en un comienzo, como una revolución de los “medios materiales de la producción”, es decir, de las máquinas; que esto condujo luego a la transformación de la estructura de clases de la sociedad y, de este modo, a un nuevo sistema social, y que las revoluciones políticas y otras transformaciones del sistema jurídico llegaron más tarde sólo como un tercer paso del mismo proceso. Aun cuando esta interpretación del “surgimiento del capitalismo” haya sido cuestionada por algunos historiadores que lograron poner en descubierto algunos de sus cimientos ideológicos profundamente arraigados (que quizá no fueron del todo pasados por alto por Marx, si bien echan por tierra su teoría) no pueden caber grandes dudas acerca del valor de la interpretación marxista como enfoque inicial, y del servicio prestado a sus sucesores en este terreno. Y si bien de los desarrollos estudiados por Marx fueron fomentados deliberadamente por medio de disposiciones legislativas, y sólo gracias a ellas resultaron factibles (como admite el propio Marx), fue él quien primero destacó la influencia de los desarrollos e intereses económicos sobre la legislación y la función de las medidas legislativas como armas en las luchas de clases y, especialmente, como medios para la creación de un “excedente de población”, y con él, del proletariado industrial.

Se desprende claramente de muchos pasajes de Marx que estas observaciones sirvieron para confirmar su creencia de que el sistema jurídico-político era una mera “superestructura” levantada sobre el sistema social, es

decir, económico; teoría que, si bien la experiencia subsiguiente no tardó en refutar, no sólo conserva un gran interés sino que también, me atrevo a sugerir, contiene una buena parte de verdad.

Pero no fueron solamente las ideas generales de Marx acerca de las relaciones entre el sistema económico y el político las que sufrieron, de este modo, la influencia de su experiencia histórica; en efecto, también sus ideas concernientes al liberalismo y, en particular, a la democracia, a las que juzgaba meros velos destinados a encubrir la dictadura de la burguesía, suministraron una interpretación perfectamente adecuada de la situación social de su tiempo; tanto que, desgraciadamente, la triste experiencia no tardó en corroborarla. Y no podía ser de otro modo; Marx vivió, especialmente durante su juventud, un periodo de la más desvergonzada y cruel explotación, que, no obstante, encontraba cínicas defensas por parte de apologistas hipócritas que recurrían al principio de la libertad humana, al derecho del hombre de determinar su propio destino y a participar libremente de los contratos que consideraba favorables a sus intereses.

Poniendo en práctica el lema “competencia igual y libre para todos” de este periodo, se resistió con éxito la introducción de una legislación obrera hasta el año 1833, y su ejecución práctica todavía durante algunos años más. La consecuencia fue una vida de desolación y miseria que difícilmente pudiera imaginarse en nuestros días. En particular, la explotación de mujeres y niños condujo a padecimientos increíbles. He aquí dos ejemplos tomados de *El Capital*, de Marx: “William Wood, de nueve años de edad, tenía siete años y diez meses cuando comenzó a trabajar... Entraba al trabajo todos los días de la semana a las seis de la mañana y se iba a las nueve de la noche... ¡quince horas de trabajo para un niño de siete años!”, exclama un informe oficial presentado por la Comisión Reguladora del Trabajo de Niños de 1863. A otros niños se les obligaba a comenzar la jornada de trabajo a las cuatro de la mañana, o a trabajar durante toda la noche hasta las seis de la mañana y no era raro el caso de niños de seis años sometidos a una jornada diaria de quince horas. “Mary Walkley había trabajado sin descanso veintiséis horas y media, junto con otras sesenta niñas, treinta de ellas e la misma pieza... Un médico, el señor Keys, llegó demasiado tarde y declaró ante el tribunal que ‘Mary Anne Walkley había muerto por exceso de trabajo en una sala atestada de gente...’. Deseoso de darle a este caballero una lección de buenos modales, el presidente del tribunal sentenció que ‘la víctima había muerto de apoplejía, si bien existen razones para suponer que su muerte haya sido acelerada por el exceso de trabajo en una habitación atestada de gente’”. Tales eran, pues, las condiciones de la clase trabajadora en 1863, cuando Marx escribía *El Capital*; su ardiente protesta contra estos abusos,

no ya sólo eran tolerados entonces sino hasta defendidos muchas veces, o ya por economistas profesionales, sino aun por los propios clérigos, le asegurará para siempre un lugar entre los libertadores de la humanidad.

En vista de esas experiencias, no debe asombrarnos que Marx no tuviera una gran opinión del liberalismo y que no viera en la democracia parlamentaria sino una forma velada de dictadura de la burguesía. Y nada más fácil para él, entonces, que interpretar estos hechos como fundamento de su análisis de la relación entre el sistema jurídico y el social. Según el sistema legal, la igualdad y la libertad se hallaban perfectamente establecidas, por lo menos aproximadamente, pero ¡qué lejos de esto estaba la realidad! No debemos culpar a Marx, en verdad, por haber insistido en que los hechos económicos son los únicos “reales” y en que el sistema jurídico es sólo una superestructura, un revestimiento de esta realidad, a la vez que un instrumento de la dominación de clases.

Es en *El Capital* donde se ha desarrollado con mayor claridad esta oposición entre el sistema jurídico y el social. En una de sus partes teóricas (que será objeto de un examen más completo en el capítulo 20), Marx encara el análisis del sistema económico capitalista mediante la hipótesis simplificadora e idealizante de que el sistema jurídico es perfecto en todos sus aspectos. Se supone, así, que la libertad, la igualdad ante la ley y la justicia son garantizadas a todos por igual. Ante la ley no existen clases privilegiadas. Y por encima de esto, Marx supone que ni siquiera en el reino de la economía se produce ninguna infracción o delito; supone que por todos los bienes se paga un “precio justo”, incluyendo la capacidad de trabajo que el obrero vende al capitalista en el mercado laboral. El precio de todos estos bienes es “justo” en el sentido de que todos ellos se compran y venden en proporción al monto medio de trabajo requerido para su reproducción (o, para utilizar la terminología de Marx, de acuerdo con su verdadero “valor”). Claro está que Marx sabe perfectamente que todo esto es una simple esquematización, pues en su opinión los obreros casi nunca reciben este trato o, dicho con otras palabras, habitualmente son estafados. Pero partiendo de la base de esas premisas ideales, Marx procura demostrar que aun bajo este excelente sistema jurídico, el sistema económico habría de funcionar de tal modo que los trabajadores no se verían en condiciones de gozar de su libertad. Pese a toda esta “justicia”, no se encontrarían mucho mejor que los esclavos. En efecto, si son pobres, lo único que pueden hacer es venderse ellos y a sus mujeres e hijos en el mercado del trabajo por el precio necesario para la reproducción de su capacidad de trabajo. Es decir que por el total de su capacidad de trabajo no habrán de recibir más que lo mínimo indispensable para su existencia. Esto nos muestra que la explotación no consis-

te tan sólo en la defraudación o el robo y que no puede eliminarse por medio de meras disposiciones legales (y la crítica de Proudhon de que “la propiedad es un robo” es demasiado superficial).

Como consecuencia de todo ello, Marx se vio impulsado a sostener que los trabajadores no pueden esperar gran cosa de las mejoras logradas mediante el sistema jurídico, que, como todo el mundo sabe, garantiza a ricos y pobres por igual la libertad de dormir en los bancos de las plazas y que amenaza por igual con el consiguiente castigo si intentan vivir “sin recursos visibles”. De esta manera, Marx llegó a lo que podría denominarse (en la jerga hegeliana) la distinción entre la libertad *formal* y *material*. La libertad formal o legal, si bien Marx no la subestima, resulta ser totalmente insuficiente para asegurarnos aquella libertad que representa, según él, la meta del desarrollo histórico de la humanidad. Lo que importa es la libertad real, es decir, la libertad económica o material. Y ésta sólo puede ser alcanzada mediante una emancipación equitativa del trabajo y, a su vez, esta emancipación exige “la reducción de la jornada de trabajo como requisito previo fundamental”.

III

¿Qué diremos del análisis de Marx? ¿Hemos de creer que la política, o el marco de las instituciones legales, es intrínsecamente importante para remediar semejante situación y que sólo una completa revolución social, un cambio radical del “sistema social” pueda representar una solución? ¿O hemos de creer a los defensores de un sistema capitalista sin trabas que insisten (con razón a mi entender) en el tremendo beneficio que representa el sistema de los mercados libres y que concluyen, de esta premisa, que los más conveniente para patronos y obreros es un mercado de trabajo completamente libre?

Considero que no puede ponerse en tela de juicio la injusticia e inhumanidad del “sistema capitalista” sin trabas que nos describe Marx; pero ello puede interpretarse en función de lo que llamamos, en un capítulo anterior, la “paradoja de la libertad”. Como vimos entonces, la libertad, si es ilimitada, se anula a sí misma. La libertad significa que un individuo vigoroso es libre de asaltar a otro débil y de privarlo de su libertad. Es precisamente por esta razón que exigimos que el Estado limite la libertad hasta cierto punto, de modo que la libertad de todos esté protegida por la ley. Nadie quedará, así, a *merced* de otros, sino que todos tendrán *derecho* a ser protegidos por el Estado.

A mi juicio, estas consideraciones, destinadas originalmente a apli-

carse a la esfera de la fuerza bruta o de la intimidación física, debe aplicarse también a la economía. Aun cuando el Estado proteja a sus ciudadanos de ser atropellados por la violencia (como ocurre, en principio, bajo el sistema del capitalismo sin trabas), puede burlar nuestros fines al no lograr protegerlos del empleo injusto del poderío económico. En un Estado tal, los ciudadanos económicamente fuertes son libres todavía de atropellar a los económicamente débiles y de robarles su libertad. En estas circunstancias, la libertad económica ilimitada puede resultar tan injusta como la libertad física ilimitada, pudiendo llegar a ser el poderío económico casi tan peligroso como la violencia física, pues aquellos que poseen un excedente de alimentos pueden obligar a aquellos que se mueren de hambre a aceptar “libremente” la servidumbre, sin necesidad de usar la violencia. Y suponiendo que el Estado limite sus actividades a la supresión de la violencia (y a la protección de la propiedad) seguirá siendo posible que una minoría económicamente fuerte explote a la mayoría de los económicamente débiles.

Si este análisis es aceptado entonces la naturaleza del remedio salta a la vista. Deberá ser un remedio *político*, semejante al que usamos contra la violencia física. Y consistirá en crear instituciones sociales, impuestas por el poder del Estado, para proteger a los económicamente débiles de los económicamente fuertes. El Estado deberá vigilar, pues, que nadie se vea forzado a celebrar un contrato desfavorable por miedo al hambre o a la ruina económica.

Claro está que eso significa que el principio de la no intervención, del sistema económico sin trabas, debe ser abandonado: si queremos la libertad de ser salvaguardados, entonces deberemos exigir que la política de la libertad económica ilimitada sea sustituida por la intervención económica reguladora del Estado. Deberemos exigir que el *capitalismo sin trabas* dé lugar al *intervencionismo económico*. Y esto es precisamente lo que ha ocurrido en la realidad. El sistema económico descrito y criticado por Marx ha dejado de existir prácticamente en todo el mundo para ser reemplazado, no por un sistema en el cual el Estado comienza a perder sus funciones mostrando, en consecuencia, signos de “marchitamiento”, sino por diversos sistemas intervencionistas, donde las funciones del Estado en la esfera económica se extienden mucho más allá de la protección de la propiedad y los “contratos libres” (Esta evolución será examinada en los capítulos siguientes).

IV

Cabe señalar que el punto aquí alcanzado constituye el tópico central de nuestro análisis. Sólo aquí podemos comenzar a comprender la signifi-

ficación del choque entre el historicismo y la ingeniería social y su efecto sobre la política de los amigos de la sociedad abierta.

El marxismo sostiene que es más que una ciencia y que su tarea consiste en algo más que en formular una profecía histórica. El marxismo sostiene que debe ser la base de la acción política. Critica la sociedad existente y afirma que él puede conducirnos a un mundo mejor. Pero según la propia teoría de Marx, no podemos modificar la realidad económica a voluntad, por ejemplo, mediante reformas legales. Lo más que puede hacer la política es “acortar y disminuir los dolores del nacimiento”. Es éste, a mi juicio, un programa político extremadamente pobre, y su pobreza es consecuencia del lugar completamente secundario que se le asigna al poder político en el orden jerárquico de los poderes. En efecto, según Marx, el verdadero poder reside en la evolución de las máquinas; luego, siguiéndole en importancia, en el sistema de las relaciones económicas de clase y, finalmente, y sólo en tercer término, en la política.

La posición alcanzada en nuestro análisis supone un punto de vista totalmente opuesto. Según ella, el poder político es fundamental y puede controlar al poder económico. Esto representa una inmensa ampliación del campo de las actividades políticas. Podemos preguntarnos qué deseamos lograr y cómo lograrlo: podemos, por ejemplo, desarrollar un programa político racional para la protección de los económicamente débiles: podemos sancionar leyes para restringir la explotación; podemos limitar la jornada de trabajo; y si bien todo esto no es despreciable, podemos hacer mucho más todavía. Mediante las leyes, podemos asegurar a los trabajadores (o mejor aún, a todos los ciudadanos) contra la incapacidad, la desocupación y la vejez. De esta manera, haremos imposibles aquellas formas de explotación basadas en la desvalida posición económica de un trabajador que debe aceptar cualquier cosa para no morir de hambre. Y cuando podamos garantizar por ley un nivel de vida digno a todos aquellos que estén dispuestos a trabajar –y no hay ninguna razón para que esto no se logre– entonces la protección de la libertad del ciudadano contra el temor y la intimidación económica será casi perfecta. Desde este punto de vista, el poder político constituye la llave de la protección económica. El poder político y su control lo es todo. No debemos permitir que el poder económico domine al político y, si es necesario, deberá combatírsele hasta ponerlo bajo el control del poder político.

Desde la posición a que hemos arribado, podemos decir que la despectiva actitud de Marx hacia el poder político significa haber omitido no sólo el desarrollo de una teoría de la más importante fuente potencial de mejoramiento para los económicamente débiles, sino también la consideración del mayor

peligro potencial para la libertad humana. Su ingenua presunción de que en una sociedad sin clases el poder del Estado habría de perder su función, “marchitándose”, muestra bien a las claras que Marx nunca captó la paradoja de la libertad y que tampoco comprendió la función que el poder estatal podía y debía cumplir, al servicio de la libertad y la humanidad (Lo cual prueba además que Marx era, en última instancia, individualista, pese a sus vibrantes llamados colectivistas a la conciencia de clase). De este modo, la concepción marxista es análoga a la creencia liberal de que todo lo que se necesita es “igualdad de oportunidades”. Por cierto que la necesitamos, pero eso sólo no basta. En efecto, ella no impide que los menos dotados, o menos inflexibles o afortunados se conviertan en objeto de explotación por parte de aquellos más dotados o inflexibles o afortunados.

Además, desde el punto de vista a que hemos llegado, lo que los marxistas llaman desdeñosamente “mera libertad formal” se convierte en la base de todo lo demás. Esta “mera libertad formal”, es decir, la democracia, el derecho del pueblo de juzgar y expulsar del poder a sus gobernantes, es el único medio conocido para tratar de protegernos del empleo incorrecto del poder político; su esencia consiste en el control de los gobernantes por parte de los gobernados. Y puesto que el poder político puede controlar al económico, la democracia política será también el único medio posible para poner el control del poderío económico en manos de los gobernados. Sin un control democrático, no puede haber razón alguna para que un gobierno no utilice su poder político y económico con fines bien diferentes de la protección de la libertad de sus ciudadanos.

V

Es el papel fundamental de la “libertad formal” lo que pasan por alto los marxistas que creen que la democracia formal no es suficiente y la quieren complementar con lo que denominan, generalmente, “democracia económica”, expresión vaga y en extremo superficial que oscurece el hecho de que la “mera libertad formal” es la única garantía de una política económica democrática.

Marx descubrió la significación del poder económico y es comprensible que haya exagerado su magnitud. Así, él y sus discípulos ven el poder económico por todas partes, y el pilar de todas sus argumentaciones es éste: el que tiene dinero tiene poder porque, si así lo quiere, puede comprar las pistolas y los pistoleros. Pero en realidad se trata de un argumento indirecto, pues se apoya en la admisión implícita de que tiene el poder aquel que posee armas. Y si el que está armado se percató de esto, entonces no

tardará mucho en poseer, a la vez, armas y dinero. Sin embargo, en un capitalismo sin trabas, cabe el argumento de Marx hasta cierto punto, pues un régimen dedicado a crear instituciones para el control de las armas y de los pistoleros pero no del poder que da el dinero, tenderá a caer bajo su influencia. Así, es bien posible que en un Estado semejante reine el “gangsterismo” incontrolado de la riqueza. Pero el propio Marx hubiera sido el primero, creo yo, en admitir que esto no vale para todos los estados y que ha habido más de una ocasión en la historia en que, por ejemplo, toda explotación se reducía al pillaje basado directamente en el poder conferido por la lanza y una sólida armadura. Y hoy día no creo que haya muchos que sostengan la ingenua tesis de que el “progreso de la historia” ha puesto fin, de una vez por todas, a estos métodos de explotación más directos y que, una vez alcanzada la libertad formal, nos será imposible caer nuevamente en la arbitrariedad de formas tan primitivas de explotación.

Estas consideraciones podrían bastar para refutar la teoría dogmática de que el poder económico es más fundamental que el físico o el del Estado. Hay, sin embargo, otras consideraciones todavía. Como lo han destacado acertadamente diversos autores (entre ellos Bertrand Russell y Walter Lippmann), es sólo la activa intervención del Estado –la protección de la propiedad mediante leyes respaldadas por sanciones físicas– la que hace de la riqueza una fuente potencial de poder, pues sin esta protección los hombres no tardarían en verse despojados de su riqueza. El poder económico depende totalmente, por lo tanto, del poder político y físico. Russell nos recuerda varios ejemplos históricos de esta dependencia y a veces, incluso, desamparo, de la riqueza: “El poder económico dentro del Estado” –expresa– “si bien deriva, en última instancia, de la ley y de la opinión pública, fácilmente adquiere cierta independencia. Así, puede influir sobre la ley por la corrupción y sobre la opinión pública por la propaganda; puede someter a los políticos a obligaciones que interfieran con su libertad y puede amenazar con el desencadenamiento de una crisis financiera. *Pero la esfera de lo que puede lograr tiene límites perfectamente definidos.* A César lo llevaron al poder sus acreedores, quienes no veían otro modo de llegar a recuperar sus préstamos; pero lo que éstos no previeron fue que cuando aquel llegara al poder sería lo suficientemente poderoso como para no pagarles. Carlos V recabó de los Fuggers el dinero necesario para adquirir su posición de emperador, pero una vez coronado se burló en sus barbas y tuvieron que resignarse a perder lo que le había prestado”.

Debe desecharse el dogma de que el poder económico se halla e la raíz de todo mal, sustituyéndolo por la concepción de que han de tenerse en cuenta todos los peligros derivados de *cualquier* forma de poder incontrolado.

lado. El dinero como tal no es particularmente peligroso, salvo en el caso de que pueda servir para adquirir poder, ya sea directamente o esclavizando a los seres económicamente débiles que debe venderse para poder vivir.

Debemos considerar estos problemas en términos aún más materialistas, si cabe, que los empleados por Marx. Debemos comprender que el control del poder físico y de la explotación física sigue constituyendo el problema político central. A fin de establecer este control, debemos asegurar la “libertad meramente formal”. Una vez que la hayamos alcanzado y que hayamos aprendido a utilizarla para controlar el poder político, todo lo demás dependerá de nosotros. Y no podremos culpar a nadie más ni vociferar contra los siniestros demonios económicos que se mueven arteramente entre bambalinas. En efecto, somos nosotros, en la democracia, quienes tenemos la llave para mantener a buen recaudo a estos demonios. Los debemos domar y debemos comprender que somos capaces de ello; debemos utilizar la llave; debemos construir instituciones para el control democrático del poder económico y para nuestra protección contra la explotación económica.

Mucho es lo que han insistido los marxistas en la posibilidad de comprar los votos, ya sea directamente o mediante una profusa propaganda. Sin embargo, una consideración más estrecha nos demuestra que se trata aquí de un excelente ejemplo de la situación del poder político analizada anteriormente. Una vez alcanzada la libertad formal, se puede controlar cualquier forma de influencia sobre los votos. Por un lado, existen leyes para limitar los gastos electorales y, por otro, nos concierne exclusivamente a nosotros cuidar de que se sancionen leyes de este tipo todavía más severas. Así, puede hacerse del sistema jurídico un poderoso instrumento para su propia protección. Además, se puede influir sobre la opinión pública e insistir en la adopción de un código moral mucho más rígido en las cuestiones políticas. Todo eso está a nuestro alcance; pero primero debemos comprender que nuestra tarea debe ser la ingeniería social de este tipo y que no debemos esperar en vano que algún terremoto económico produzca milagrosamente para nuestro bien un nuevo mundo económico, creyendo que bastará con que descorramos el velo para arrojar la vieja vestidura política.

VI

Claro está que en la práctica los marxistas nunca confiaron plenamente en la teoría de la impotencia del poder político. Siempre que tuvieron oportunidad de actuar o de planear alguna acción práctica dieron por sentado, como todo el mundo, que el poder político podía ser utilizado para controlar el poder económico. Pero sus planes y actos nunca se basaron en una refutación

precisa de su teoría original, ni tampoco en ninguna idea definida con respecto al problema más fundamental de toda la política, a saber, el control del controlador, de la peligrosa acumulación de poder que representa el Estado. En efecto, los marxistas nunca comprendieron todo el significado de la democracia como único medio conocido para alcanzar este control.

Como consecuencia, tampoco comprendieron nunca el peligro inherente a una política tendiente a acrecentar el poderío del Estado. Si bien abandonaron, más o menos inconscientemente, la doctrina de la impotencia de la política, conservaron la idea de que el poder del Estado no representa un problema de importancia y de que es malo sólo si se halla en manos de la burguesía. No comprendieron pues que *todo* poder, y el poder político –si no en mayor, por lo menos en igual medida que el económico– es peligroso. De este modo, retuvieron su fórmula de la dictadura del proletariado sin comprender el principio (cf. con el capítulo 8) de que toda política a largo plazo debe ser institucional, no personal. Y sin considerar jamás, al reclamar la extensión de las facultades del Estado (en contraste con la idea que del Estado tenía Marx) que bien podría suceder un día que estas facultades cayesen en malas manos. Esto explica, en parte, por qué, en la medida en que trataron la intervención del Estado, proyectaron conferirle a éste facultades prácticamente ilimitadas en la esfera económica. Retuvieron, como se ve, la creencia holista y utópica de Marx de que sólo un flamante “sistema social” podía mejorar las cosas.

Ya criticamos ese enfoque utópico y romántico de la ingeniería social en un capítulo anterior (capítulo 9). Quisiera añadir ahora que la intervención económica, aun mediante los métodos graduales aquí defendidos, tiende a acrecentar el poder del Estado. Se desprende, pues, que el intervencionismo es en extremo peligroso. Esto no constituye, sin embargo, un argumento decisivo en su contra, pues el poder del Estado, pese a su peligrosidad sigue siendo un mal necesario. Pero debe servir como advertencia de que si descuidamos por un momento nuestra vigilancia y no fortalecemos nuestras instituciones democráticas, dándole, en cambio, cada vez más poder al Estado mediante la “planificación” intervencionista, podrá sucedernos que perdamos nuestra libertad. Y si se pierde la libertad, se pierde todo, incluyendo la “planificación”. En efecto, ¿por qué habrán de llevarse a cabo los planes para el bienestar del pueblo si el pueblo carece de facultades para hacerlos cumplir? La seguridad sólo puede estar segura bajo el imperio de la libertad.

Se observa, así, que no sólo existe una paradoja de la libertad, sino también una paradoja de la planificación estatal. Si planificamos, si le damos demasiado poder al Estado, entonces perderemos la libertad y ése será el fin de nuestra planificación.

Estas consideraciones nos conducen de regreso a nuestra defensa de los métodos graduales de la ingeniería social, a diferencia de los utópicos u holistas. Y nos conducen nuevamente, también, a nuestra exigencia de que las medidas adoptadas tiendan a combatir males concretos más que a establecer algún bien ideal. La intervención del Estado debe limitarse a lo que es realmente necesario para la protección de la libertad.

Pero no basta decir que la nuestra debe ser una solución mínima, que debemos mostrarnos vigilantes, y no darle al Estado más el poder del necesario para la protección de la libertad. Estas observaciones pueden plantear problemas pero no nos muestran el camino hacia solución alguna. Parece concebible, incluso, que no haya ninguna solución, y que la adquisición de nuevos poderes económicos por parte de un Estado –poderes que, comparados con los de los ciudadanos, son siempre peligrosamente grandes– lo tornen irresistible. Efectivamente, hasta ahora ni hemos demostrado que la libertad pueda preservarse ni cómo puede preservarse.

10. Marxismo y Democracia

El segundo paso del argumento profético de Marx tiene por premisa básica la hipótesis de que el capitalismo debe conducir necesariamente a una intensificación de la riqueza y la miseria; de la riqueza en la burguesía numéricamente decreciente y de la miseria en la clase trabajadora en aumento numérico. Dejaremos para el próximo capítulo el análisis de este supuesto, limitándonos por ahora a darlo por sentado para considerar tan sólo las conclusiones. Estas pueden dividirse en dos partes: la primera es una profecía respecto del desarrollo de la *estructura de clases* del capitalismo. Ella afirma que todas las clases, aparte de la burguesía y el proletariado y, especialmente, las llamadas clases medias, tienden a desaparecer y que, como consecuencia de la creciente tensión entre la burguesía y el proletariado, este último habrá de adquirir cada vez una mayor conciencia de clase y unidad. La segunda parte es la profecía de que esta tensión no podrá descargarse sino por medio de una *revolución social* proletaria.

A mi juicio, ninguna de las dos conclusiones deriva válidamente de la premisa. Nuestra crítica será aquí, en sus rasgos esenciales, semejante a la formulada en el capítulo anterior, es decir que trataremos de demostrar que el argumento de Marx omite gran número de alternativas posibles.

I

Veamos de inmediato la *primera conclusión*, esto es, la profecía de que todas las clases están condenadas a desaparecer o a tornarse insignificantes, salvo la burguesía y el proletariado, cuya conciencia de clase y solidaridad deben ir en continuo aumento. Debemos admitir que la premisa, la teoría de Marx de la creciente riqueza y miseria justifica, en verdad, la desaparición de cierta clase media, a saber, la de los capitalistas débiles y pequeños burgueses. “Cada capitalista hace a un lado a muchos de sus compañeros”, para decirlo con las palabras de Marx, y estos ex capitalistas pueden verse reducidos, ciertamente, a la condición de asalariados, lo cual para Marx es lo mismo que la de proletarios. Este movimiento es parte del aumento de riqueza, de la acumulación, concentración y centralización de un capital cada vez mayor en un número de manos cada vez menor. Una suerte análoga corren “los estratos inferiores de la clase media”, como dice Marx. “Los pequeños comerciantes, los propietarios de negocios y los comerciantes retirados en general, los artesanos y los agricultores, por igual se unen gradualmente en el proletariado; en parte, debido a que su pequeño capital, insuficiente para la escala en que se desarrolla la industria moderna, es aplastado en la competencia con los capitales más grandes, y, en parte, porque sus habilidades especiales pierden todo valor ante los nuevos medios de producción. De este modo, el proletariado proviene de todas las clases de la población”. Esta descripción es bastante precisa, por cierto, especialmente e lo que atañe a los artesanos, y es también muy cierto que muchos proletarios derivan de la clase campesina.

Pero, por muy admirables que sean las observaciones de Marx, el cuadro es defectuoso. El movimiento por él investigado es un movimiento industrial; su “capitalista” es el capitalista industrial, su “proletario” el obrero industrial. Y, pese al hecho de que muchos obreros industriales provienen de la clase campesina, esto no significa que los granjeros y agricultores, por ejemplo, se vean todos gradualmente reducidos a la posición de obreros industriales. Ni siquiera los peones del campo se sienten necesariamente unidos con los obreros industriales por un sentimiento común de solidaridad y de conciencia de clase. “La dispersión de los trabajadores rurales sobre grandes áreas –admite Marx– disminuye su capacidad de resistencia, al mismo tiempo que la concentración del capital en pocas manos acrecienta la capacidad de resistencia de los trabajadores urbanos”. Difícilmente puede sugerirnos esto la unificación en un todo con conciencia de clase. Nos demuestra, más bien, que existe, en todo caso, una posibilidad de división y que el peón, a veces, puede depender demasiado de su patrón, el granjero o

agricultor, para hacer causa común con el proletariado industrial. En cuanto a la posibilidad de que los granjeros o agricultores se sientan inclinados, más bien, a sostener a la burguesía más que a los trabajadores, el propio Marx se adelantó a admitirla y la verdad es que un programa obrero como el contenido en el *Manifiesto*, cuya primera exigencia es “la abolición de toda propiedad sobre la tierra”, difícilmente podía neutralizar esta tendencia.

Esto nos demuestra que es posible, por lo menos, que no desaparezcan las clases medias rurales y que no surja un proletariado rural conjuntamente con el proletariado obrero. Pero esto no es todo. El propio análisis de Marx revela que es de importancia vital para la burguesía fomentar la división entre los asalariados y, como observa Marx, esto puede lograrse por lo menos de dos maneras distintas. Una de ellas consiste en la creación de una *nueva* clase media, de un grupo privilegiado de asalariados que se sientan superiores a los trabajadores manuales y que dependan, al mismo tiempo, de la merced de los gobernantes. La otra consiste en la utilización del estrato más bajo de la sociedad, que Marx bautizó con el nombre de “proletariado harapiento”. Es éste, según Marx, el campo apropiado para reclutar a los delincuentes de toda laya, dispuestos siempre a venderse al enemigo de clase. La intensificación de la miseria puede tender, como él mismo admite, a aumentar el número de esta clase, proceso éste que difícilmente ha de contribuir a la solidaridad de los oprimidos.

Pero ni siquiera la solidaridad de la clase de los obreros industriales es una consecuencia necesaria del aumento de la miseria. Admitimos, claro está, que la creciente miseria debe producir la consiguiente resistencia y aun, con toda probabilidad, estallidos rebeldes. Pero la hipótesis del argumento que venimos considerando es que la miseria no podrá ser aliviada hasta la victoria final de la revolución social. Esto significa, pues, que los obreros en la resistencia serán derrotados una y otra vez e sus infructuosas tentativas por mejorar su suerte. Pero semejante proceso no tiene por qué dar a los trabajadores una conciencia de clase en el sentido marxista, es decir, el orgullo de su clase y la seguridad de la importancia de su misión, puede también, y es más probable que así sea, producirle la conciencia de pertenecer a un ejército vencido, tanto más cuanto que los trabajadores podrán comprobar que el aumento de su número, como así también de su poderío económico potencial, no les da mayor fuerza. Tal sería el caso, por ejemplo, si, tal como lo profetizara Marx, todas las clases, aparte de la proletaria y la capitalista, tendiesen a desaparecer. Pero puesto que, según hemos visto, esta profecía no tiene por qué cumplirse necesariamente, es posible que hasta la solidaridad de los obreros industriales se vea socavada por el sentimiento de la derrota.

Encontramos de este modo, en contra de lo sostenido por la profecía de Marx que insiste en que debe desarrollarse una división neta entre dos clases, que es posible, sobre la base de sus propias hipótesis, el desarrollo de la siguiente estructura de clases: 1) burguesía, 2) grandes terratenientes, 3) otros terratenientes, 4) peones rurales, 5) nueva clase media, 6) obreros industriales, 7) proletariado bajo. (Claro está que también puede desarrollarse cualquier otra combinación de estas clases). Y encontramos, además, que un proceso semejante puede socavar la unidad.

Podemos decir, por lo tanto, que la primera conclusión del segundo paso del razonamiento de Marx no se desprende naturalmente de las premisas. Pero al igual que cuando criticamos el tercer paso, debemos apresurarnos a declarar que no es nuestro propósito reemplazar por otra la profecía de Marx. Nosotros no afirmamos que la profecía no pueda resultar cierta o que hayan de producirse las alternativas descritas. Sólo afirmamos su posibilidad. (Y, en realidad, difícilmente podría negarla esos mismos miembros de las alas radicales marxistas que utilizan la acusación de traición, soborno e insuficiente solidaridad de clase, como recurso favorito para explicar aquellos hechos que no se conforman al esquema profético). Que estos hechos son posibles debe resultar perfectamente claro para todo aquel que haya observado la evolución que condujo al fascismo, en la cual desempeñaron su papel todas las posibilidades mencionadas por nosotros. Pero la mera posibilidad es suficiente en sí misma para destruir la primera conclusión alcanzada en el segundo paso del argumento de Marx.

Esto afecta, por supuesto, la *segunda conclusión*, la profecía del advenimiento de la revolución social. Pero antes de encarar la crítica de la forma en que se llega a esta profecía, convendrá examinar detenidamente el papel desempeñado por ella dentro de todo el razonamiento, como así también el empleo que hace Marx de la expresión “revolución social”.

II

A primera vista, parece bastante claro lo que Marx quería decir cuando hablaba de *revolución social*. Su “revolución social del proletariado” constituye un *concepto histórico*, pues denota la transición más o menos rápida del periodo histórico del capitalismo al del socialismo. En otras palabras, es la denominación de un periodo de transición, de luchas de clase entre las dos clases principales, hasta la victoria final de los trabajadores. Cuando se le preguntó si la “revolución social” suponía una violenta guerra civil entre las dos clases, Marx respondió que esto no era la consecuencia necesaria, agregando, sin embargo, que las perspectivas de evitar la guerra

civil no eran, desgraciadamente, muy brillantes; y podría haber agregado, además, que desde el punto de vista de la profecía histórica la pregunta resulta quizá no totalmente carente de sentido, pero sí, en todo caso, de importancia secundaria. La vida social es violenta –insiste el marxismo– y la guerra de clase reclama sus víctimas día a día. Lo que realmente importa es el resultado: el socialismo. La consecución de este resultado es el rasgo esencial de la “revolución social”.

Pues bien; si pudiéramos dar por descontado o considerar intuitivamente necesario el hecho de que el capitalismo habrá de ser reemplazado por el socialismo, entonces esta explicación del concepto de “revolución social” sería perfectamente satisfactoria. Pero puesto que debemos utilizar la doctrina de la revolución social como parte de ese argumento científico mediante el cual procuramos establecer el advenimiento del socialismo, la explicación resulta sumamente insatisfactoria. Si en dicho razonamiento tratamos de caracterizar la revolución social como la transición hacia el socialismo, el argumento se convierte en un círculo vicioso, exactamente igual a aquel del médico que, habiéndose pedido que justificara su predicción de la muerte del paciente, debió confesar que no conocía los síntomas de ninguna otra cosa de la enfermedad, salvo que se trataba “de una enfermedad mortal”. (Si el paciente no moría, no se trataba aún de la “enfermedad mortal”; y si se produce una revolución pero ésta no conduce al socialismo, entonces no se trata todavía de la “revolución social”). También podemos reducir nuestra crítica a la afirmación más simple de que en ninguno de los tres pasos del razonamiento profético debe suponerse cosa alguna que sólo sea deducida en un paso ulterior.

Estas consideraciones nos demuestran que si queremos realizar una reconstrucción adecuada del argumento de Marx, deberemos encontrar una caracterización tal de la revolución social que no se refiera al socialismo y que permite también, en lo posible, la participación de la revolución social en dicho argumento. Veamos una caracterización que parece llenar estas condiciones. La revolución social es una tentativa por parte de un proletariado considerablemente unido de conquistar en forma absoluta el poder político, puesta en práctica con el firme propósito de no detenerse ante la violencia en caso de que ésta sea necesaria para alcanzar los fines propuestos y para resistir todo esfuerzo de los adversarios tendiente a devolverles su influencia política. Esta definición no nos presenta las dificultades antes mencionadas y se adapta al tercer paso del razonamiento en la medida en que éste tiene validez, confiriéndole ese grado de plausibilidad que indudablemente posee, y, como se verá, resulta perfectamente conforme al marxismo y, en especial, a su tendencia historicista, el evitar una declaración defi-

nida acerca de si habrá de usarse o no efectivamente la violencia en esta fase de la historia.

Pero pese a que si la considera una profecía histórica, la definición propuesta no entraña nada definitivo acerca del empleo de la violencia; cabe señalar que no pasa lo mismo cuando se la mira desde otro punto de vista como, por ejemplo, el moral o el jurídico. Desde este nuevo ángulo, la definición de la revolución social aquí propuesta supone, indudablemente, una violenta rebelión, pues la cuestión de si habrá o no un uso efectivo de la violencia pasa a segundo término, por ser más significativa la intención, y no se olvide que habíamos iniciado nuestro movimiento con el firme propósito de no detenernos ante la violencia en caso de que ésta fuera necesaria para alcanzar nuestros objetivos. Afirmar que el propósito de no detenerse ante la violencia es un rasgo terminante de rebelión violenta no sólo está de acuerdo con el punto de vista moral o jurídico, sino también con la opinión corriente sobre el problema. Efectivamente, si un hombre se halla decidido a utilizar la violencia a fin de alcanzar sus fines, corresponde decir, para cualquier efecto, que adopta una actitud violenta, ya sea que la utilice o no realmente en el caso particular. Es evidente que si tratamos de predecir los actos futuros de este hombre, no podremos ser más categóricos que el marxismo, ya que ignoramos si tendrá o no que recurrir a la fuerza. (Se ve, pues, cómo coincide nuestra caracterización en este punto con la opinión marxista). Pero este carácter indefinido de nuestra posición desaparece tan pronto como abandonamos la tentativa de una profecía histórica y caracterizamos su conducta según las normas ordinarias.

Pues bien, quisiera dejar perfectamente aclarado que es esta profecía de una revolución posiblemente violenta lo que constituye, a mi juicio, desde el punto de vista de la política práctica, el elemento más perjudicial del marxismo, y considero que no estará de más explicar rápidamente la razón de este juicio, antes de proseguir con el análisis crítico.

No estoy en todos los casos y circunstancias contra la revolución violenta. Creo, al igual que algunos pensadores medievales y del renacimiento cristiano que justificaban el tiranicidio, que puede no haber otra salida, bajo una tiranía, que una revolución violenta. Pero creo también que una revolución tal debe tener por *único* objetivo el establecimiento de una democracia, y no entiendo por democracia algo tan vago como “el gobierno del pueblo” o “el gobierno de la mayoría” sino un conjunto de instituciones (entre ellas, especialmente, las elecciones generales, es decir, el derecho del pueblo de arrojar del poder a sus gobernantes) que permitan el control público de los magistrados y su remoción por parte del pueblo, y que le permitan a éste obtener las reformas deseadas sin empleo de la violencia,

aun contra la voluntad de los gobernantes. En otras palabras, sólo se justifica el uso de la violencia bajo una tiranía que torna imposible toda reforma sin violencias, y ésta debe tener un solo fin: provocar un estado de cosas tal que haga posible la introducción de reformas sin violencia.

No creo que debamos aspirar a lograr más aún por medios violentos. En efecto, esto traería aparejado el riesgo de destruir toda perspectiva de reforma razonable. El uso prolongado de la violencia puede conducir, en definitiva, a la pérdida de la libertad, puesto que tenderá a acarrear, no un gobierno desapasionado de la razón sino el gobierno de los más fuertes. Es tan probable, por lo menos, que una revolución violenta que no se conforma con destruir únicamente una tiranía, engendre otra tiranía, como que alcance sus verdaderos fines.

Sólo existe otro caso en las querellas políticas en que podría justificarse el uso de la violencia. Me refiero a la resistencia, una vez alcanzada la democracia, a todo ataque (ya provenga del interior o del exterior del Estado) contra la constitución democrática y el uso de los métodos democráticos. Cualquier ataque de este tipo, especialmente si proviene del gobierno que detenta el poder o si es tolerado por éste, debe ser resistido por todos los ciudadanos leales, aun cuando deban recurrir al uso de la violencia. En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que detenta el poder o si es tolerado por éste, debe ser resistido por todos los ciudadanos leales, aun cuando deba recurrir al uso de la violencia. En realidad, el funcionamiento de la democracia depende, en gran medida, de la comprensión del hecho de que un gobierno que intenta abusar de su poder para establecerse bajo la forma de una tiranía (o que tolera su establecimiento por parte de un tercero) se coloca al margen de la ley, de modo que los ciudadanos no sólo tendrán el derecho, sino también la obligación de considerar delictivos estos actos del gobierno y delincuentes a a sus autores. Pero también sostengo que esta resistencia violenta contra toda tentativa de derrocar la democracia debe ser inequívocamente defensiva. No debe quedar ni la sombra de una duda de que el único fin de la resistencia es salvar la democracia. La amenaza de aprovechar la situación para el establecimiento de una contratiranía es tan criminal como la tentativa original de introducirla: el empleo de toda maniobra de este tipo, aun cuando se la hiciese con la cándida intención de salvar a la democracia de sus enemigos, sería, por consiguiente, un pésimo método para defenderla; en realidad, podría suceder, incluso, que llegada la hora de peligro cundiera la confusión entre las filas de sus defensores y éstos terminasen ayudando al enemigo.

Estas observaciones indican bien a las claras que una política demo-

crática fructífera exige a sus defensores la observancia de ciertas reglas. Más adelante, en este mismo capítulo, haremos una breve lista de las principales normas a seguir; por ahora, sólo deseo dejar bien aclarado por qué considero que la actitud marxista hacia la violencia constituye uno de los puntos más importantes a tratar en el análisis de Marx.

III

De acuerdo con su interpretación de la revolución social, cabe distinguir dos grupos principales en el marxismo; un ala radical y un ala moderada (que corresponden aproximada, aunque no exactamente, a los partidos comunista y demócrata social).

Los marxistas se rehusan frecuentemente a discutir la cuestión de si se “justifica” o no una revolución violenta; su respuesta habitual es que no son moralistas sino científicos y que no pierden el tiempo con especulaciones acerca de lo que debe ser, sino que se ocupan de los hechos que son o que serán. En otras palabras, son profetas históricos que se circunscriben a la cuestión de lo que ha de suceder en el futuro. Pero supongamos que hubieran accedido a discutir la significación de la revolución social. En este caso, creo que hallaríamos a todos los marxistas de acuerdo, en principio, con la opinión clásica de que las revoluciones violentas sólo se justifican si van dirigidas contra una tiranía. A partir de este punto comienza a diferir la opinión de las dos alas.

El ala radical insiste en que, según Marx, todo gobierno de clase es necesariamente una dictadura, es decir, una tiranía. La verdadera democracia sólo puede alcanzarse, en consecuencia, mediante el establecimiento de una sociedad sin clases, mediante la exclusión, violenta en caso necesario, de la dictadura capitalista. El ala moderada no está de acuerdo con esta opinión, sino que insiste en que la democracia puede alcanzarse en cierta medida, aun bajo el capitalismo, y en que es posible, por lo tanto, llegar a la revolución social mediante reformas pacíficas y graduales. Pero aun el ala moderada insiste en que esta revolución pacífica no es segura, señalando que es muy probable que la burguesía recurra a la guerra, ante la perspectiva de ser derrotada por los trabajadores en el campo de batalla democrático y sostiene que, en este caso, estaría plenamente justificado que los trabajadores reaccionaran y establecieran su gobierno por medios violentos. Ambas alas pretenden representar el verdadero pensamiento marxista y, en cierto sentido, las dos tienen razón. En efecto, como dijimos antes, las opiniones de Marx al respecto eran algo ambiguas, debido a su enfoque historicista; por encima de éste, parece haber variado de idea durante el curso de

su vida, pasando de un punto de partida radical a una posición ulterior más moderada.

Consideremos primero la *posición radical*, puesto que parece ser la única que encaja dentro de la tendencia general de *El Capital* y del razonamiento profético marxista. En efecto, la principal doctrina de *El Capital* es que el antagonismo entre el capitalista y el obrero debe aumentar necesariamente y que no existe la posibilidad de avenencia alguna, de modo que la única alternativa es la destrucción del capitalismo, ya que no su mejoramiento. Convendrá citar aquí el pasaje fundamental de *El Capital*, donde Marx resume finalmente la “tendencia histórica de la acumulación capitalista”. He aquí lo que expresa: “Paralelamente con la continua disminución del número de magnates capitalistas que usurpan y monopolizan todas las ventajas de este proceso, aumenta la miseria, la opresión, la servidumbre, la degradación y la explotación; pero, al mismo tiempo, se levanta la indignación rebelde de la clase trabajadora, cada vez mayor en número, y cada vez más disciplinada, unida y organizada por el engranaje mismo del método capitalista de producción. En definitiva, el monopolio del capital se convierte en una ligadura del modo de producción que ha prosperado bajo su imperio. Tanto la centralización de los medios de producción en unas pocas manos como la organización social del trabajo alcanzan un punto tal e que la vestidura capitalista se convierte en un chaleco de fuerza, hasta que estalla. Entonces habrá sonado la hora de la propiedad capitalista privada: los expropiadores serán expropiados”.

En vista de este pasaje fundamental, no pueden haber mayores dudas de que la esencia de la enseñanza de Marx, en *El Capital*, era la imposibilidad de reformar al capitalismo, y la profecía de su violenta extirpación; doctrina ésta que corresponde, como se ve, a la del ala radical, aparte de encajar perfectamente en el argumento profético. En efecto, si damos por sentada no sólo la premisa del segundo paso, sino también la primera conclusión, tendrá que seguirse la profecía de la revolución social, de acuerdo con el pasaje que acabamos de transcribir. (Y también habrá de seguirse la victoria de los trabajadores, según dijimos en el capítulo anterior). En realidad, resulta difícil imaginar una clase trabajadora perfectamente unida y consciente de su situación que no termine –en caso de que su miseria no pudiese ser mitigada por otros medios– por efectuar una tentativa definida de derribar el orden social. Pero está claro que eso no salva la segunda conclusión, pues ya hemos demostrado que la primera carece de validez, y es evidente que únicamente de la premisa, de la teoría de la riqueza y miseria crecientes, no puede derivarse la inevitabilidad de la revolución social. Tal como dijéramos en nuestro análisis de la primera conclusión, todo lo más

que puede afirmarse es que pueden resultar inevitables algunos conatos rebeldes; pero puesto que no estamos seguros de la unión de clase ni de la existencia de una conciencia de clase desarrollada entre los trabajadores, no podemos identificar estos conatos con la revolución social. (Tampoco tienen por qué ser victoriosos, de modo que el supuesto de que representan a la revolución social no encajaría con lo sostenido en el tercer paso).

A diferencia de la posición radical que, por lo menos, encuadra satisfactoriamente en el argumento profético, la *posición moderada* lo destruye totalmente. Pero como dijimos antes, también ésta cuenta con el apoyo de la autoridad de Marx, quien vivió lo bastante para ver la sanción efectiva de reformas que, según su teoría, no habrían sido posibles. Pero, naturalmente, nunca se le ocurrió que estas mejoras logradas por los obreros constituyesen, al mismo tiempo, otras tantas refutaciones de su teoría. Su ambigua concepción historicista de la revolución social le permitió interpretar estas reformas como su anuncio o, incluso, como su comienzo. Como nos dice Engels, Marx llegó a la conclusión de que, al menos en Inglaterra, “podría lograrse la inevitable revolución social por medios enteramente pacíficos y legales”. No olvidó agregar, por cierto, que no tenía casi ninguna esperanza de que la clase gobernante inglesa se rindiese, sin una “rebelión en pro de la esclavitud” a esta revolución pacífica legal.” Este dato concuerda con una carta en la que Marx declaraba, sólo tres años antes de su muerte, que: “Mi partido... no considera que la revolución en Inglaterra es *necesaria* pero sí – de acuerdo con los antecedentes históricos– *posible*”. Cabe advertir que en el primero, por lo menos, de estos enunciados, se ha expresado claramente la teoría del “ala moderada”, es decir, la teoría de que en caso de que la clase gobernante no se someta, será inevitable el empleo de la violencia.

A mi juicio, estas teorías moderadas destruyen por completo el razonamiento profético. Suponen, en efecto, la posibilidad de una transacción, de una reforma gradual del capitalismo y, por consiguiente, de un antagonismo de clase cada vez menor. Pero la base fundamental y única del argumento profético es el supuesto del aumento del antagonismo de clase. No es lógicamente necesario que una reforma gradual, alcanzada a través de determinadas componendas, conduzcan a la completa destrucción del sistema capitalista; que los trabajadores, que han aprendido por experiencia que pueden mejorar su suerte mediante una reforma gradual, prefieran desechar este método, aun cuando no les proporcione la “victoria completa”, el sometimiento de la clase gobernante; que se rehusen a avenirse con la burguesía y a dejarla en posesión de los medios de producción, en lugar de arriesgar toda su conquista, formulando exigencias que podrían conducir a choques violentos. Sólo si se supone que “los proletarios nada tienen que

perder salvo sus cadenas”; sólo si se supone que la ley del aumento de la miseria es válida o que, en todo caso, hace imposible toda mejora, sólo entonces podrá profetizarse que los trabajadores se verán obligados a realizar la tentativa de derribar el sistema entero. La interpretación evolucionista de la “revolución social” destruye, de este modo, todo el edificio marxista, desde el primero hasta el último ladrillo; lo único que quedaría del marxismo sería un enfoque historicista. Si todavía se intenta formular una profecía histórica, ésta deberá basarse en un argumento enteramente nuevo.

Si tratamos, pues, de elaborar un nuevo argumento acorde con las últimas ideas de Marx y con las del ala moderada, reteniendo el máximo posible de la teoría original, llegaremos a un argumento basado por completo en la afirmación de que la clase trabajadora representa, o representará en el futuro, la *mayoría* del pueblo. El razonamiento sería más o menos de este tenor: el capitalismo será transformado por una “revolución social”, por la cual no entendemos sino el avance de la lucha de clases entre capitalistas y trabajadores. Esta revolución puede desarrollarse, o bien mediante métodos graduales y democráticos, o bien violentamente, o bien, en forma gradual y violenta alternativamente. Todo esto dependerá de la resistencia ofrecida por la burguesía. Pero, en todo caso, y particularmente si el proceso se desarrolla en forma pacífica, deberá terminar con la asunción de los trabajadores a “la posición de la clase gobernante”, tal como lo expresa el *Manifiesto*; ellos deberán “ganar la batalla de la democracia” pues “el movimiento proletario es el consciente movimiento independiente de la inmensa mayoría, en bien de la inmensa mayoría”.

Importa comprender que aun bajo esta nueva forma moderada la predicción es insostenible. He aquí la razón: si se admite la posibilidad de una reforma gradual, debe abandonarse la teoría del aumento de la miseria; pero con esto se desvanece la más mínima sombra de justificación para afirmar que los trabajadores industriales habrán de formar un día “la inmensa mayoría” del pueblo. No es mi propósito significar que esta aseveración habría de seguirse realmente de la teoría marxista del aumento de la miseria, puesto que dicha teoría nunca prestó mayor atención a los granjeros y agricultores. Pero si no vale la ley de la miseria creciente, según la cual la clase media se reduce progresivamente a nivel del proletariado, deberemos prepararnos para admitir que continúa existiendo una clase media muy considerable (o bien, que ha surgido una nueva clase media) y que ésta puede cooperar con las otras clases no proletarias para oponerse a las pretensiones de poder por parte de los obreros, y nadie podría decir a ciencia cierta cuál sería el resultado de semejante lucha. En realidad, la estadística ya no revela la menor tendencia a aumentar por parte de los obreros industriales

en relación con otras partes de la población. Se observa, más bien, la tendencia opuesta, pese al hecho de que prosigue la acumulación de instrumentos de producción. Este solo hecho refuta la validez de nuestro argumento profético. Lo único que resta es la importante observación (que no llena, sin embargo, los pretenciosos requisitos de una profecía histórica) de que las reformas sociales se producen, en gran medida, bajo la presión de los oprimidos o (si así se prefiere) bajo la presión de la lucha de clases, es decir, que la emancipación de los oprimidos debe ser, en gran medida, la conquista de los propios oprimidos.

IV

El argumento es insostenible e irreparable en todas sus interpretaciones, ya sean radicales o moderadas. Pero para la plena comprensión de esta situación, no basta refutar la profecía bajo su nueva forma, sino que también es necesario examinar la *ambigua actitud hacia el problema de la violencia* que cabe observar tanto en el partido marxista radical como en el moderado. Esta actitud tiene, a mi juicio, una considerable influencia directa sobre el problema práctico de la victoria final en la “batalla de la democracia”; en efecto, allí donde el ala marxista moderada ha ganado o ha estado cerca de ganar los comicios generales, una de las razones parece haber sido siempre la de haber atraído grandes sectores de la clase media. Y esto se debió a su humanitarismo, a su defensa de la libertad y su lucha contra la opresión. Pero la *ambigüedad sistemática* de su actitud hacia la violencia no sólo tiende a neutralizar esta atracción, sino que favorece directamente el interés de los antidemócratas, antihumanitaristas y fascistas.

Hay en la doctrina marxista dos ambigüedades íntimamente relacionadas, de considerable importancia desde el punto de vista. Una de ellas es la ambigua actitud hacia la violencia a que venimos refiriéndonos, basada en el enfoque historicista. La otra es la forma ambigua en que los marxistas hablan de “la conquista del poder político por el proletariado”, tal como lo expresa el *Manifiesto*. ¿Qué significa esto? Puede significar, y a veces se lo interpreta en este sentido, que el partido de los trabajadores tiene el fin inofensivo y evidente de todo partido democrático: obtener una mayoría en la población y constituir un gobierno. Pero también puede significar –y frecuentemente los marxistas lo entienden en este otro sentido– que el partido, una vez en el poder, se propone atrincherarse en esta posición, vale decir, que se servirá del voto de la mayoría para tornar en extremo dificultosa toda tentativa de desalojarlo del poder por los métodos democráticos corrientes. La diferencia entre estas dos interpretaciones es decisiva. Si un

partido que en cierto momento se encuentra en minoría proyecta suprimir al otro partido, ya sea por la violencia o por medio del voto mayoritario, debe reconocer entonces a su vez, el derecho del actual partido mayoritario a hacer lo mismo. Y con esto pierde todo derecho moral a quejarse de la opresión, colocándose más bien del mismo lado que aquellos grupos del actual partido gobernante que quieren suprimir la oposición por la fuerza.

Podríamos designar estos dos ambigüedades con las expresiones siguientes: *La ambigüedad de la violencia y la ambigüedad de la conquista del poder*. Las dos se hallan arraigadas no sólo en la vaguedad del enfoque historicista sino también en la teoría marxista del Estado. Si el Estado es, en esencia, una tiranía de clase, entonces es permisible, por un lado, la violencia y, por el otro, todo aquello que pueda hacerse para reemplazar la dictadura de la burguesía por la del proletariado. Afligirse demasiado por la democracia formal sólo revela falta de sentido histórico; después de todo “la democracia... es solamente una de las etapas en el curso del desarrollo histórico”, como dice Lenin.

Las dos ambigüedades desempeñan su papel en las doctrinas tácticas tanto del ala radical como de la moderada. Esto es comprensible, puesto que el uso sistemático de la ambigüedad les permite extender el campo social para reclutar futuros adeptos. Trátese de una ventaja tácita que puede conducir fácilmente a una desventaja, sin embargo, en el momento más crítico; puede llevar, efectivamente, a la escisión cuando los miembros más radicales piensen que ha sonado la hora de actuar violentamente. Es posible ilustrar la forma en que el ala radical puede realizar un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia con los siguientes extractos tomados de una reciente disección crítica del marxismo efectuada por Parkes: “Dado que el partido comunista de los Estados Unidos declara actualmente, no sólo que no propicia la revolución, sino que jamás la defendió, convendría recordar algunas frases del programa de la Internacional Comunista (redactada en 1928)”. Parkes cita entonces, entre otros, los siguientes pasajes de este programa: “La conquista del poder por el proletariado no significa ‘captar’ pacíficamente el Estado burgués existente por medio de una mayoría parlamentaria... La conquista del poder... es la violenta expulsión de la burguesía, la destrucción del aparato estatal capitalista... El partido... se ve abocado a la tarea de conducir las masas a un ataque directo contra el Estado burgués. Esto se logra mediante... la propaganda... y... la acción en masa... Esta acción en masa incluye... finalmente, la huelga general conjuntamente con la insurrección armada... la última forma... que es la suprema, debe ser puesta en práctica de acuerdo con las reglas de la guerra...”. Como se desprende de estas citas, por lo menos esta parte del programa no es nada ambigua; pero

esto no impide que el partido realice un uso sistemático de la ambigüedad de la violencia, retirándose, si la situación táctica así lo exige, hacia una interpretación no violenta del concepto de “revolución social”, y esto pese al párrafo final del *Manifiesto* (conservado en el programa de 1928): “Los comunistas no se cuidan de encubrir sus ideas y propósitos. Declaran abiertamente que sus objetivos sólo pueden alcanzarse mediante la supresión compulsiva de todas las condiciones sociales existentes...”.

Pero todavía de mayor importancia es la forma en que el ala moderada ha empleado sistemáticamente la ambigüedad de la violencia y también la de la conquista del poder. El método fue desarrollado especialmente por Engels sobre la base de las ideas más moderadas de Marx, citadas anteriormente, y ha llegado a convertirse en una doctrina táctica de gran influencia en las evoluciones ulteriores. La doctrina a que me refiero podría expresarse en la forma siguiente: Nosotros, los marxistas, preferimos, con mucho, un desarrollo pacífico y democrático hacia el socialismo, si esto es posible. Pero como políticos realistas, prevemos la posibilidad de que la burguesía no se quede de brazos cruzados cuando estemos por alcanzar la mayoría. Lo más probable es que trate entonces de destruir la democracia y en este caso, no deberemos cejar sin combatir hasta conquistar el poder político. Y puesto que se trata aquí de algo muy factible, debemos preparar a los trabajadores para la eventualidad, pues, de otro modo, traicionaríamos nuestra causa. He aquí uno de los pasajes de Engels relacionados con este tema: “Por el momento... la legalidad... nos favorece tanto que tendríamos que ser locos para abandonarla. Pero está por verse si la burguesía... no habrá de abandonarla primero a fin de destruirnos por la violencia. *¡Dad el primer golpe, señores de la burguesía!* No cabe ninguna duda: ellos serán los primeros en golpear. Un bonito día... la burguesía se cansará de... mirar la fuerza en rápido crecimiento del socialismo y tendrá que acudir a la ilegalidad y a la violencia”. Lo que habrá de suceder entonces queda sumido, sistemáticamente, en la ambigüedad. Y esta ambigüedad es utilizada como una amenaza, pues en los últimos pasajes Engels se dirige a los “señores de la burguesía” del modo siguiente: “Si... rompéis la Constitución... entonces el Partido Demócrata Social será libre de actuar o de abstenerse de actuar, contra vosotros, según lo que más le guste. Pero por cierto que no os diré ahora lo que piensa hacer...”.

Es interesante observar la gran diferencia que media entre esta doctrina y la concepción original del marxismo que predicaba que la revolución habría de llegar como resultado de la creciente presión del capitalismo sobre los trabajadores y no a la inversa, es decir, por la creciente presión del exitoso movimiento de las clases trabajadoras sobre los capitalistas. Este

notable cambio de frente nos muestra la influencia del verdadero desarrollo social que resultó dirigirse hacia una miseria cada vez menor. Pero la nueva doctrina de Engels que deja la iniciativa revolucionaria, o mejor dicho contrarrevolucionaria, a la clase gobernante, es tácitamente absurda y se halla condenada al fracaso. La teoría marxista original enseñaba que la revolución de los trabajadores estallaría en el punto culminante de una depresión, esto es, en el momento en que el sistema político se hubiese debilitado por el derrumbe del sistema económico, situación ésta que habría que contribuir considerablemente a la victoria de los trabajadores. Pero si se invita a los “señores de la burguesía” a dar el primer golpe, ¿es acaso concebible que sean tan estúpidos que no elijan para ello el momento más oportuno? ¿No es más natural suponer que harán toda clase de preparativos para la guerra que van a librar? Y puesto que, según la teoría, detentan el poder, ¿esta preparación previa no habrá de significar la movilización de fuerzas tales contra los trabajadores que éstos no tendrán la menor esperanza de vencer? No puede salirse al encuentro de esta objeción modificando la teoría en forma tal que los trabajadores no deban esperar hasta que el otro bando dé el primer golpe y puedan anticipársele, puesto que, sobre la base de su propia hipótesis, siempre les resultará fácil, a quienes detentan el poder, tomar la delantera en los preparativos bélicos; por ejemplo, preparando fusiles mientras los trabajadores preparan palos, ametralladoras mientras preparan fusiles, y bombas mientras preparan ametralladoras, etc.

V

Pero esta objeción, pese a todo lo práctica que es y a hallarse corroborada por la experiencia, es apenas superficial. Los principales defectos de la doctrina son mucho más profundos. En la objeción que ahora pasaremos a formular, trataremos de demostrar que tanto el supuesto de la doctrina como sus consecuencias tácticas son tales que lo más probable es que *produzcan* precisamente esa reacción antidemocrática de la burguesía que prevé la teoría, pese a clamar (con ambigüedad) que la repudia: el fortalecimiento del elemento antidemocrático en la burguesía y, en consecuencia, la guerra civil. Y como ya sabemos, esto puede conducir a la derrota y al fascismo.

La objeción a que nos referimos es, en pocas palabras, que la doctrina táctica de Engels y, más en general, las ambigüedades de la violencia y la conquista del poder, hacen imposible el funcionamiento de la democracia, una vez adoptadas por un importante partido político. Fundamentamos esta crítica en la afirmación de que la democracia sólo puede funcionar si los

principales partidos se adhiere a la idea de sus funciones, que podrían sintetizarse en algunas reglas como las siguientes (Cf. también la sección II del capítulo 7):

1. La democracia no puede definirse cabalmente como el gobierno de la mayoría, si bien la institución de las elecciones generales es de suma importancia. En efecto, podría darse el caso de una mayoría que gobernase tiránicamente. (La mayoría de todos los que miden menos de 1,80 puede decidir que la minoría de los que pasan esa altura paguen todos los impuestos). En una democracia las facultades de los gobernantes deben hallarse limitadas y el criterio primordial de su función debe ser éste: en una democracia, los magistrados –es decir, el gobierno– pueden ser expulsados por el pueblo sin derramamiento de sangre. De este modo, si los hombres que detentan el poder no salvaguardan aquellas instituciones que aseguran a la minoría la posibilidad de trabajar para lograr un cambio pacífico, su gobierno será una tiranía.
2. Sólo es preciso distinguir entre dos formas de gobierno, vale decir, aquellas que poseen instituciones de este tipo y las que no las poseen; en otras palabras, entre la democracia y tiranía.
3. Una constitución democrática consecuente sólo debe excluir un tipo de modificaciones del sistema legal, a saber, aquel que pondría en peligro su carácter democrático.
4. En una democracia, la plena protección de las minorías no debe extenderse a aquellos que violan la ley y, especialmente, a aquellos que incitan a otros a derribar violentamente el régimen democrático.
5. Toda política tendiente a crear instituciones para salvaguardia de la democracia debe basarse siempre en el supuesto de que pueda haber tendencias antidemocráticas latentes tanto entre los gobernantes como entre los gobernados.
6. Si se destruye la democracia, se destruyen todos los derechos. Y aun cuando subsistan ciertas ventajas económicas en favor del pueblo, ello será sólo merced a su sufrimiento.
7. La democracia suministra un inestimable campo de batalla para cualquier reforma razonable, dado que permite efectuar modificaciones sin violencia. Pero si no se coloca la preservación de la democracia por encima de toda otra consideración en cada una de las batallas libradas en este campo, las tendencias antidemocráticas latentes que nunca faltan (y que atraen a aquellos que sufren la tensión de la civilización, para usar la expresión utilizada en el capítulo 10) puede

provocar la caída de la democracia. Si todavía no se ha alcanzado la perfecta comprensión de estos principios, entonces deberemos luchar para lograrla. La política opuesta puede resultar fatal, haciéndonos perder la más importante de las batallas, la batalla por la democracia.

En oposición a esta política, podría decirse que la de los partidos marxistas se caracteriza por *hacer desconfiar de la democracia a los trabajadores*. “En realidad, el Estado no es más” –dice Engels– “que un engranaje para la opresión de una clase por parte de otra, y esto no vale menos para una república democrática que para una monarquía”. Pero semejantes ideas deben acarrear:

- a) Una política de censura de la democracia por todos los males que no impide, en lugar de reconocer que son los demócratas quienes deben ser censurados y, por lo general, la oposición no menos que la mayoría. (Toda oposición tiene la mayoría que merece).
- b) Una política tendiente a inculcar en los gobernados la idea de que el Estado no es de ellos sino de los gobernantes.
- c) Una prédica de que sólo hay una manera de mejorar las cosas y es ésta la *completa conquista del poder*. Pero esto pasa por alto la virtud realmente importante de la democracia, es decir, la de contener y equilibrar el poder.

Una política semejante equivale a atentar contra la sociedad abierta, ganando para esta causa la colaboración incondicional de una quinta columna inconsciente. Y contra el *Manifiesto* que declara ambiguamente: “El primer paso en la revolución de la clase trabajadora es elevar el proletariado a la posición de la clase gobernante, ganar la batalla de la democracia”, nosotros afirmamos que si admitimos este primer paso, la batalla de la democracia estará perdida.

Tales son las consecuencias generales de las doctrinas tácticas de Engels y de las ambigüedades fundadas en la teoría de la revolución social. En última instancia no son más que las consecuencias finales de la forma platónica de plantear el problema de la política, mediante la interrogante: “¿Quiénes deben gobernar?” (Cf. capítulo 7). Es tiempo ya de que aprendamos que la pregunta: “¿quién debe detentar el poder en el Estado?”, importa muy poco si se la compara con las preguntas: “¿cómo se detenta el poder?” y “¿cuánto poder se detenta?”. Debemos aprender que, a la larga, todos los problemas políticos son institucionales y se refieren más al marco

legal que a las personas, de modo que el progreso hacia una mayor igualdad sólo puede hallarse respaldado por el control institucional del poder.

VI

Al igual que en el capítulo anterior, ejemplificaremos ahora el segundo paso, mostrando algo del modo en que la profecía ha influido sobre las recientes evoluciones históricas. Todos los partidos políticos tienen uno u otro tipo de “intereses creados” en los movimientos impopulares de su adversario. Así, podría decirse que viven de ello, hallándose siempre listos a destacarlos, exagerarlos, o, incluso, buscarlos cuidadosamente. Pueden llegar, asimismo, a estimular los errores políticos de sus adversarios en la medida en que esto no los obligue a compartir la responsabilidad de los mismos. Esto, junto con la teoría de Engels, condujo a algunos partidos marxistas a vivir la expectativa de las maniobras políticas realizadas por sus adversarios contra la democracia. En lugar de combatirlos con dientes y uñas, se contentaban con decirles a sus adeptos: “Ved lo que hace esta gente. Eso es lo que llaman democracia. ¡Eso es lo que llaman libertad e igualdad! Acordaos de esto cuando llegue *el día de las cuentas*”. (Frase ambigua que podría referirse igualmente a las elecciones o a la revolución). Esta política de dejar al adversario que se ponga al descubierto debe conducir al desastre cuando se la extiende a las maniobras contra la democracia. Es la política de los que mucho hablan y nada hacen ante la inminencia de un peligro real y creciente. Es la política consistente en hablar de guerra y actuar pacíficamente que tan bien les enseñó a los fascistas la inestimable técnica opuesta de hablar pacíficamente mientras se hace la guerra.

No cabe ninguna duda acerca del papel desempeñado por esta ambigüedad, en manos de los grupos fascistas que querían destruir la democracia. En efecto, no debemos olvidar la posibilidad de que existan esos grupos y de que su influencia sobre la llamada burguesía dependa considerablemente de la política adoptada por los partidos obreros.

Consideremos más de cerca, por ejemplo, el empleo efectuado en la lucha política de la amenaza de revolución o aun de las huelgas *políticas* (a diferencia de las relativas a salarios, etc.). Como explicamos más arriba, la cuestión decisiva sería, aquí, la de establecer si esos medios son utilizados como armas ofensivas o solamente en defensa de la democracia. En el seno de una democracia, podrían justificarse como armas puramente defensivas, e históricamente siempre que se las empleó resueltamente en relación con una exigencia defensiva y clara, se logró con todo éxito el fin perseguido. (Recuérdese el rápido fracaso del golpe de Estado de Kapp). Pero si se las

usa como arma ofensiva deben conducir al fortalecimiento de las tendencias antidemocráticas en el campo adversario, puesto que tornan claramente impracticable la democracia. Además, un uso semejante puede restar al arma toda eficacia para la defensa. Si utilizamos el látigo aun cuando el perro se porta bien, cuando lo necesitemos para corregirlo por una desobediencia ya no nos servirá de nada. La defensa de la democracia debe lograr que los experimentos antidemocráticos les resulten demasiado caros a quienes los intentan, mucho más caros que una transacción democrática... La utilización por parte de los trabajadores de cualquier clase de presión no democrática tenderá a conducir una contrapresión similar o, incluso, antidemocrática, provocando un movimiento contra la democracia. Estos movimientos antidemocráticos por parte de los gobernantes son, por supuesto, mucho más serios y peligrosos que los movimientos similares por parte de los gobernados. La tarea de los trabajadores sería entonces la de luchar resueltamente contra esta peligrosa maniobra, detenerla en sus mismos comienzos. Pero, ¿cómo combatirla ya en nombre de la democracia? Su propia conducta antidemocrática les dará a sus enemigos y a los de la democracia, la oportunidad que necesitan.

Los hechos del proceso descrito pueden ser interpretados, si se quiere, de manera distinta; en ciertos casos pueden conducir a la conclusión de que la democracia “no sirve”. Tal ha ocurrido con muchísimos marxistas. Después de haber sido derrotados en lo que tenían por una lucha democrática (perdida en el mismo momento en que formularon su doctrina práctica), se dijeron: “Hemos sido demasiado indulgentes, demasiado humanos; la próxima vez haremos realmente una revolución sangrienta”. Es como si un hombre que perdiese un match de boxeo llegase a la conclusión de que el boxeo no sirve y de que, por lo tanto, debiera haber usado un garrote... El hecho es que los marxistas enseñaron a los trabajadores la teoría de la guerra de clases, pero su práctica, a los matones reaccionarios de la burguesía. Y así, mientras Marx hablaba de guerra, sus adversarios lo escuchaban atentamente, y entonces comenzaron a predicar la paz y a acusar a los trabajadores de beligerancia, cargo que los marxistas no podían levantar, puesto que la guerra de clases había sido su lema favorito. Y entonces los fascistas pusieron en manos a la obra.

Hasta aquí, el análisis abarca principalmente ciertos partidos democratas sociales más “radicales”, que basaron totalmente su política en la ambigua doctrina táctica de Engels. Los desastrosos efectos de la estrategia de Engels se vieron agravados en su caso por la falta de un programa práctico, según vimos en el capítulo anterior. Pero también los comunistas adoptaron la táctica aquí censurada, en ciertos países y durante ciertas

épocas, especialmente allí donde los demás partidos obreros, por ejemplo, el Demócrata Social y el Laborista, observaban las normas democráticas.

Pero el caso no era el mismo con los comunistas, ya que éstos poseían un programa que podría sintetizarse en la frase: “¡Copiemos a Rusia!”. Esto hizo que sus doctrinas revolucionarias adquiriesen un carácter más definido, al tiempo que se afirmaron en el principio de que la democracia sólo significa la dictadura de la burguesía. De acuerdo con este principio, no sería mucho lo que se perdería y sí bastante, en cambio, lo que podría ganarse, si esa dictadura disfrazada se hiciera franca y evidente para todo el mundo, pues esto no haría sino acelerar la revolución. Así, llegaron a esperar, incluso, que una dictadura totalitaria en Europa Central apresurase las cosas. Después de todo, puesto que la revolución debía llegar, el fascismo sólo podía ser uno de los medios para acarrearla, tanto más cuanto que ya hacía tiempo que debía haberse producido. Pese a sus atrasadas condiciones económicas. Rusia ya la había realizado. Sólo las vanas esperanzas alentadas por la democracia la detenían en los países más avanzados. De modo que la destrucción de la democracia a manos de los fascistas no tendría otro efecto que promover la revolución, al desengañar definitivamente a los obreros con respecto a los métodos democráticos. Con esto, el ala radical del marxismo sintió que había descubierto la “esencia” y el “verdadero papel histórico” del fascismo. El fascismo era, pues, esencialmente, *la última etapa de la burguesía*. Consecuentemente con esta convicción los comunistas no lucharon cuando los fascistas se apoderaron del gobierno. (Nadie esperaba que los demócratas sociales combatiesen). En efecto, los comunistas estaban convencidos de que la revolución proletaria estaba en retraso y que el interludio fascista, necesario para su aceleración, no podía durar más de unos pocos meses. De modo que no se les exigió a los comunistas la menor opción: eran tan inofensivos como corderos. En ningún momento debió enfrentar la conquista fascista del poder un “peligro comunista”. Como Einstein lo señaló una vez, de todos los grupos organizados de la colectividad, el único que ofreció una resistencia seria fue la Iglesia o, mejor dicho, un sector de la Iglesia.

III. CONJETURAS Y REFUTACIONES:
EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO CIENTIFICO
(1963)

11. Los Principios Liberales: Un Grupo de Tesis

1. El Estado es un mal necesario: sus poderes no deben multiplicarse más allá de lo necesario. Podría llamarse a este principio la *navaja liberal*. (En analogía con la navaja de Occam, o sea, el famoso principio de que no se deben multiplicar las entidades o esencias más allá de lo necesario).

Para demostrar la necesidad del Estado no apelo a la concepción del hombre sustentada por Hobbes: *homo hominis lupus*. Por el contrario, puede demostrarse su necesidad aun si suponemos que *homo homini felis* y hasta que *homo homini angelus*, en otras palabras, aun si suponemos que –a causa de su dulzura o de su bondad angélica– nadie perjudica nunca a nadie. Aun en tal mundo habría hombres débiles y fuertes, y los más débiles no tendrían *ningún derecho legal* a ser tolerados por los más fuertes, sino que tendrían que agradecerles su bondad al tolerarlos. Quienes (fuertes o débiles) piensen que éste es un estado de cosas insatisfactorio y que toda persona debe tener *derecho* a vivir y el *derecho* a ser protegido contra el poder del fuerte, estará de acuerdo en que necesitamos un Estado que proteja los derechos de todos.

Es fácil comprender que el Estado es un peligro constante o (como me he aventurado a llamarlo) un mal, aunque necesario. Pues para que el Estado pueda cumplir su función, debe tener más poder que cualquier ciudadano privado o cualquier corporación pública; y aunque podamos crear instituciones en las que se reduzca al mínimo el peligro del mal uso de esos poderes, nunca podremos eliminar completamente el peligro. Por el contrario, parecería que la mayoría de los hombres tendrá siempre que pagar por la protección del Estado, no sólo en forma de impuestos, sino hasta bajo la forma de la humillación sufrida, por ejemplo, a causa de funcionarios prepotentes. El problema es no tener que pagar demasiado por ella.

2. La diferencia entre una democracia y una tiranía es que en la primera es posible sacarse de encima el gobierno sin derramamiento de sangre; en una tiranía, eso no es posible.

3. La democracia como tal no puede conferir beneficios al ciudadano y no debe esperar que lo haga. En realidad, la democracia no puede hacer nada; sólo los ciudadanos de la democracia pueden actuar (inclusive, por supuesto, los ciudadanos que integran el gobierno). La democracia no suministra más que una armazón dentro de la cual los ciudadanos pueden actuar de una manera más o menos organizada y coherente.

4. Somos demócratas, no porque la mayoría tenga siempre razón, sino porque las condiciones democráticas son las menos malas que conocemos. Si la mayoría (o la “opinión pública”) se decide en favor de la tiranía, un demócrata no necesita suponer por ello que se ha revelado alguna inconsistencia fatal en sus opiniones. Debe comprender, más bien, que la tradición democrática no es suficientemente fuerte en su país.

5. Las instituciones solas nunca son suficientes si no están atemperadas por las tradiciones. Las instituciones son siempre ambivalentes, en el sentido de que, en ausencia de una tradición fuerte, también pueden servir al propósito opuesto al que estaban destinadas a servir. Por ejemplo, se supone que una oposición parlamentaria debe impedir, hablando en términos generales, que la mayoría robe el dinero de los contribuyentes. Pero recuerdo bien una situación que se dio en un país del sudoeste de Europa que ilustra el carácter ambivalente de esta institución. En ese país, la oposición compartió el botín con la mayoría.

Para resumir; las tradiciones son necesarias para establecer una especie de vínculo entre las instituciones y las intenciones y evaluaciones de los hombres.

6. Una Utopía Liberal –esto es, un Estado racionalmente planeado a partir de una *tabula rasa* sin tradiciones– es una imposibilidad. Pues el principio liberal exige que las limitaciones a la libertad de cada uno que la vida social hace necesarias deben ser reducidas a un mínimo e igualadas todo lo posible (Kant). Pero, ¿cómo podemos aplicar a la vida real un principio *a priori* semejante? ¿Debemos impedir a un pianista que estudie o debemos privar a su vecino de una siesta tranquila? Esos problemas sólo pueden ser resueltos en la práctica apelando a las tradiciones y costumbres existentes y a un tradicional sentido de justicia; a la ley común, como se le llama en Gran Bretaña, y a la apreciación equitativa de un juez imparcial. Por ser principios universales, todas las leyes debe ser interpretadas para que se las pueda aplicar; y una interpretación requiere algunos principios de práctica concreta, principios que sólo una tradición viva puede suministrar. Y esto es especialmente cierto con respecto a los principios sumamente abstractos y universales del liberalismo.

7. Los principios del liberalismo pueden ser considerados como principios para evaluar y, si es necesario, para modificar o reformar las instituciones existentes, más que para reemplazarlas. También se puede expresar esto diciendo que el liberalismo es más un credo evolucionista que revolucionario (a menos que se esté frente a un régimen tiránico).

8. Entre las tradiciones que debemos considerar más importantes se cuenta con la que podríamos llamar el “marco moral” (corresponde al “mar-

co legal” institucional) de una sociedad. Este marco moral expresa el sentido tradicional de justicia o equidad de la sociedad, o el grado de sensibilidad moral que ha alcanzado. Es la base que hace posible lograr un compromiso justo o equitativo entre intereses antagónicos, cuando ello es necesario. No es inmutable en sí mismo, por supuesto, pero cambia de manera relativamente lenta. Nada es más peligroso que la destrucción de este marco tradicional. (El nazismo trató conscientemente de destruirlo). Su destrucción conduce, finalmente, al cinismo y al nihilismo, es decir, al desprecio y la disolución de todos los valores humanos.

La libertad de pensamiento y la libre discusión son valores liberales supremos que no necesitan, realmente, ulterior justificación. Si embargo, también se los puede justificar pragmáticamente sobre la base del papel que desempeñan en la búsqueda de la verdad.

La verdad no es manifiesta, y no es fácil llegar a ella. La búsqueda de la verdad exige, al menos,

a) imaginación.

b) ensayo y error,

c) el descubrimiento gradual de nuestros prejuicios de a), b) y de la discusión crítica.

La tradición racionalista occidental, que deriva de los griegos, es la tradición de la discusión crítica, del examen y la gestación de proposiciones o teorías mediante intentos por refutarlas. No hay que confundir este método crítico racional con un método de prueba, es decir, con un método para establecer definitivamente la verdad; tampoco es un método que asegure siempre el acuerdo. Su valor reside, más bien, en el hecho de que los participantes de una discusión cambiarán de opinión, en cierta medida, y se separarán un poco más sabios.

A menudo se afirma que la discusión sólo es posible entre personas que tienen un lenguaje común y que aceptan suposiciones básicas comunes. Creo que esto es un error. Todo lo que se necesita es la disposición a aprender del interlocutor en la discusión, lo cual incluye un genuino deseo de comprender lo que éste quiere decir. Si existe esta disposición, la discusión será tanto más fructífera cuanto mayor sea la diferencia de los puntos de partida de los interlocutores. Así, el valor de una discusión depende en gran medida de la variedad de las opiniones rivales. Si no hubiera ninguna Torre de Babel, deberíamos inventarla. El liberal no sueña con un perfecto acuerdo en las opiniones; sólo desea la mutua fertilización de las opiniones y el consiguiente desarrollo de las ideas. Aun cuando resolvamos un problema con la universal satisfacción, al hacerlo creamos muchos nuevos pro-

blemas acerca de los cuales es probable que discrepemos. Y esto no debe lamentarse.

Aunque la búsqueda de la verdad a través de la libre discusión tradicional es un asunto público, de ella no resulta, la opinión pública (sea esto lo que fuere). Aunque la opinión pública pueda recibir la influencia de la ciencia y pueda juzgar a la ciencia, no es el producto de la discusión científica.

Pero la tradición de la discusión racional crea, en el campo político, la tradición de gobernar por la discusión y, con ella, el hábito de escuchar el punto de vista de otro, el desarrollo del sentido de la justicia y la predisposición al compromiso.

Nuestra esperanza es, por ende, que las tradiciones, al cambiar y desarrollarse bajo la influencia de la discusión crítica y en respuesta al desafío que lanzan los nuevos problemas, puedan reemplazar a gran parte de lo que se llama habitualmente la “opinión pública” y asuman las funciones que, según se supone, ésta cumple.

12. Utopía y Violencia

Hay muchas personas que odian la violencia y están convencidas de que una de sus tareas principales y al mismo tiempo más esperanzadas es luchar por su reducción y, si es posible, para su eliminación de la vida humana. Me cuento entre esos esperanzados enemigos de la violencia. No sólo odio la violencia, sino que también creo firmemente que la lucha contra ella no es en modo alguno inútil. Comprendo que la tarea es difícil. Comprendo que en el curso de la historia ha sucedido demasiado a menudo que aquello que parecía al principio ser un gran éxito en la lucha contra la violencia se convertía en una derrota. No pierdo de vista el hecho que la nueva era de violencia, que se inició con las dos guerras mundiales, de ningún modo ha llegado a su fin. El nazismo y el fascismo han sido derrotados completamente, pero debo admitir que su derrota no significa que lo hayan sido la barbarie y la brutalidad. Por el contrario, es inútil cerrar los ojos ante el hecho de que esas odiadas ideas lograron algo semejante a la victoria en la derrota. Debo admitir que Hitler logró degradar el nivel moral de nuestro mundo occidental y que en el mundo actual hay más violencia y fuerza bruta que la que habría sido tolerada aun en la década posterior a la primera guerra mundial. Y debemos enfrentar la posibilidad de que nuestra civilización pueda ser destruida finalmente por esas nuevas armas que el hitlerismo nos tenía destinadas quizás hasta dentro de la primera década después de la

segunda guerra mundial. Pues, sin duda, el espíritu del hitlerismo ganó su mayor victoria sobre nosotros cuando, después de su derrota, usamos las armas que la amenaza del nazismo nos llevó a crear. Pero a pesar de todo esto, abrigo tanta esperanza como siempre de que es posible derrotar la violencia. Es nuestra única esperanza, y largos periodos de la historia de las civilizaciones, tanto occidentales como orientales, prueban que no se trata de una esperanza vana, *que es posible* reducir la violencia y llevarla bajo el control de la razón.

Quizás es ése el motivo por el cual, al igual que muchos otros, creo en la razón; por el cual me llamo racionalista porque veo en la actitud racional la única alternativa a la violencia.

Cuando dos hombres discrepan es porque sus opiniones o sus intereses difieren, o por ambas causas. Hay muchos tipos de desacuerdo en la vida social que deben ser resueltos de una u otra manera. La cuestión puede ser tal que deba ser dirimida, porque no hacerlo puede crear nuevas dificultades cuyos efectos acumulativos provoquen una tensión intolerable, tal como un estado de continua e intensa preparación para decidir el problema. (Un ejemplo de esto es la carrera armamentista). Llegar a una decisión puede convertirse en una necesidad.

¿Cómo puede llegarse a una decisión? Hay, fundamentalmente, sólo dos caminos posibles: la argumentación (inclusive con argumentos sometidos a arbitraje, por ejemplo, ante alguna corte internacional de justicia) y la violencia. O, si se trata de un choque de intereses, las dos alternativas son un compromiso razonable o el intento de destruir al rival.

El racionalista, tal como yo uso el término, es un hombre que trata de llegar a las decisiones por la argumentación o, en ciertos casos, por el compromiso, y no por la violencia. Es un hombre que prefiere fracasar en el intento de convencer a otra persona mediante la argumentación antes que lograr aplastarla por la fuerza, la intimidación y las amenazas, o hasta por la propaganda persuasiva.

Comprenderemos mejor lo que entiendo por razonabilidad si consideramos la diferencia entre tratar de convencer a una persona mediante argumentos y tratar de persuadirla mediante la propaganda.

La diferencia no reside tanto en el uso de los argumentos. La propaganda a menudo usa también argumentos. Y tampoco reside la diferencia en nuestra convicción de que nuestros argumentos son concluyentes y de que todo hombre razonable debe admitir que lo son. Reside más bien en una actitud que toma y daca, en la disposición no sólo a convencer al otro, sino también a dejarse convencer por él. Lo que llamo la actitud de razonabilidad puede ser caracterizada mediante una observación como la siguiente: “Creo

que tengo razón, pero yo puedo estar equivocado y ser usted quien tenga la razón; en todo caso, discutámoslo, pues de esta manera es más probable que nos acerquemos a una verdadera comprensión que si meramente insistimos ambos en que tenemos razón”.

Se comprenderá que lo que llamo la actitud de razonabilidad o actitud racionalista presupone una cierta dosis de humildad intelectual. Quizás sólo la puedan aceptar quienes tienen conciencia de que a veces se equivocan y quienes habitualmente o olvida sus errores. Nace de la comprensión de que no somos omniscientes y que debemos a otro la mayoría de nuestro conocimiento. Es una actitud que trata, en la medida de lo posible, de transferir al campo de las opiniones en general las dos reglas de todo procedimiento legal, primero que se debe oír siempre a ambas partes; segundo, que quien es parte en el caso no puede ser un buen juez.

Creo que sólo podemos evitar la violencia en la medida en que practiquemos esta actitud de razonabilidad al tratar unos con otros en la vida social; y que toda otra actitud puede engendrar la violencia, aun un intento unilateral de tratar con otros mediante una suave persuasión y convencerlos mediante argumentos y ejemplos de esas visiones que nos enorgullecemos de poseer, y de cuya verdad estamos absolutamente seguros. Todos recordamos cuántas guerras religiosas se libraron en pro de una religión del amor y la suavidad; cuántos cuerpos fueron quemados vivos en la intención genuinamente bondadosa de salvar sus almas del fuego eterno del infierno. Sólo si abandonamos toda actitud autoritaria en el ámbito de la opinión, sólo si adoptamos la actitud de toma y daca, la disposición de aprender de otras personas, podemos abrigar la esperanza de refrenar los actos de violencia inspirados por la piedad y el sentido del deber.

Hay muchas dificultades que impiden la rápida difusión de la razonabilidad. Una de las principales dificultades es que siempre se necesitan dos para hacer razonable una discusión. Cada una de las partes debe estar dispuesta a aprender de la otra. Es imposible tener una discusión racional con un hombre que prefiere dispararme un balazo antes que ser convencido por mí. En otras palabras, hay límites para la actitud de razonabilidad. Lo mismo ocurre con la tolerancia. No debemos aceptar sin reservas el principio de tolerar a todos los intolerantes, pues si lo hacemos, no sólo nos destruimos a nosotros mismos, sino también a la actitud de tolerancia. (Todo esto está contenido en la observación que hice antes: que razonabilidad debe ser una actitud de *toma y daca*.)

Una consecuencia importante de todo esto es que no debemos permitir que se borre la distinción entre ataque y defensa. Debemos insistir en esta distinción, así como apoyar y desarrollar instituciones sociales (tanto

nacionales como internacionales) cuya función sea discriminar entre agresión y resistencia a la agresión.

Creo que he dicho lo suficiente como para aclarar qué quiero decir cuando me califico de racionalista. Mi racionalismo no es dogmático. Admito de plano que no puedo probarlo racionalmente. Confieso francamente que elijo el racionalismo porque odio la violencia, y no me engaño a mí mismo con la creencia de que este odio tiene fundamentos racionales. O para decirlo de otra manera, mi racionalismo no es independiente, sino que se basa en una ley irracional e la actitud de razonabilidad. No creo que se pueda ir más allá de esto. Se podría decir, quizás, que mi fe irracional en los derechos iguales y recíprocos de convencer a otros y ser convencido por ellos es una fe en la razón humana; o, simplemente, que creo en el hombre.

Si digo que creo en el hombre, quiero decir en el hombre tal como es; y nunca soñaría siquiera en afirmar que es totalmente racional. No creo que deba plantearse una cuestión como la relativa a si el hombre es más racional que emocional o a la inversa: no hay manera de evaluar o comparar tales aspectos. Admito que me siento inclinado a protestar contra ciertas exageraciones (provenientes en gran medida de una vulgarización del psicoanálisis) de la irracionalidad del hombre y de la sociedad humana. Pero no solamente soy consciente del poder de las emociones en la vida humana, sino también de su valor. Nunca sostendría que el logro de una actitud de razonabilidad deba convertirse en el objetivo dominante de nuestras vidas. Todo lo que pretendo afirmar es que esta actitud puede llegara no estar totalmente ausente, ni siquiera en relaciones dominadas por grandes pasiones, como el amor.

Se comprenderá ahora mi actitud ante el problema de la razón y la violencia; y espero que sea la misma que la de alguno de mis lectores y de muchas otras personas de todas partes. Es ésta la base sobre la cual propongo discutir el problema del utopismo.

Creo que podemos considerar al utopismo como resultado de una forma de racionalismo, y trataré de demostrar que se trata de una muy diferente de aquella en la cual creemos yo y muchos otros. Así, trataré de mostrar que existen al menos dos formas de racionalismo, una de las cuales considero correcta y la otra errónea, y que la errónea es la que da origen al utopismo.

Hasta donde puedo vislumbrar, el utopismo es el resultado de una manera de razonar aceptada por muchos que se asombrarían si se les dijera que esta manera aparentemente ineludible y evidente de razonar conduce a resultados utópicos. Quizás pueda presentarse este razonamiento especioso de la siguiente manera:

Una acción, podría argüirse, es racional si hace el mejor uso de los medios disponibles para lograr un determinado fin. Puede ocurrir, sin duda, que sea imposible determinar racionalmente ese fin. Sea como fuere, sólo podemos juzgar racionalmente una acción y describirla como racional o adecuada respecto de un fin dado. Sólo si tenemos un fin, y sólo con respecto a tal fin, podemos decir que actuamos racionalmente.

Ahora bien, apliquemos este argumento a la política. Toda política consta de acciones, y éstas serán racionales sólo si persiguen algún fin. El fin de las acciones políticas de un hombre puede ser el aumento de su propio poder o su riqueza. O puede ser el mejoramiento de las leyes del Estado, un cambio en la estructura del Estado.

En el último caso mencionado la acción política sólo será racional si determinamos primero los objetivos finales de los cambios políticos que queremos efectuar. Será racional sólo con respecto a ciertas ideas acerca de cómo debe estar constituido un Estado. Así, parece que, como preámbulo a toda acción política racional, debemos tratar primero de aclarar todo lo posible nuestros objetivos políticos últimos, por ejemplo, acerca del tipo de Estado que consideramos el mejor, y sólo después podemos empezar a determinar los medios que pueden ser más adecuados para realizar este Estado o para dirigirnos lentamente hacia él, al considerarlo como el propósito de un proceso histórico que –en cierta medida– podemos influir y conducir hacia el fin elegido.

Pues bien, es precisamente a la concepción esbozada a la que llamo utópica. Toda acción política racional y no egoísta, según esa concepción, debe estar precedida por una determinación de nuestros fines últimos, no solamente de fines intermedios o parciales que sólo sean escalones hacia nuestros fines últimos y que, por lo tanto, deben ser considerados como medios más que como fines. Por consiguiente, la acción política racional debe basarse en una descripción o esquema más o menos claro y detallado de nuestro Estado ideal, y también en un plano o esquema del camino histórico que conduce hacia ese objetivo.

Considero a lo que llamo utopismo una teoría atrayente, y hasta enormemente atrayente; pero también la considero peligrosa y perniciosa. Creo que es autofrustrante y que conduce a la violencia.

El hecho de que sea autofrustrante se vincula con el hecho de que es imposible determinar fines científicamente. No hay ninguna manera científica de elegir entre dos fines. Algunas personas, por ejemplo, aman y veneran la violencia. Para ellos, una vida sin violencias sería oscura y trivial. Muchos otros, entre los cuales me cuento, odian la violencia. Se trata de una disputa acerca de fines. La ciencia no puede decidirla. Esto no signi-

fica que la tentativa de argumentar contra la violencia sea necesariamente una pérdida de tiempo. Sólo significa que posiblemente no se pueda argumentar con el admirador de la violencia. Este contestará nuestros argumentos con un balazo, si no se lo refrena mediante la amenaza de la contraviolencia. Si está dispuesto a escuchar nuestros argumentos si balearnos, entonces está al menos infectado de racionalismo y, quizás, podamos ganarlo. Esta es la razón por la cual argumentar no es una pérdida de tiempo, en la medida en que se nos escuche. Pero no podemos, mediante argumentos, hacer que la gente escuche argumentos; no podemos, por medio de argumentos, convertir a quienes sospechan de todo argumento y que prefieren las decisiones violentas a las decisiones racionales. No se les puede probar que están equivocados. Y éste es sólo un caso particular, que puede ser generalizado. No puede establecerse ninguna decisión acerca de objetivos por medios *puramente* racionales o científicos. Sin embargo, los argumentos pueden ser sumamente útiles para llegar a una decisión acerca de los objetivos.

Al aplicar todo lo anterior al problema del utopismo, primero debemos tener bien en claro que el problema de construir un esquema utópico no puede ser resuelto por la ciencia solamente. Sus objetivos, al menos, deben estar dados de que el científico social pueda comenzar a delinear ese esquema. Encontramos la misma situación en las ciencias naturales. No hay cantidad alguna de la ciencia física que pueda enseñarle a un científico que debe construir un arado, un aeroplano o una bomba atómica. Los fines deben ser adaptados por él o deben serle propuestos; y lo que él hace *como* científico sólo es construir medios por los cuales alcanzar esos fines.

Al destacar la dificultad de decidir, a través de argumentos racionales, entre ideales utópicos diferentes, no quiero dar la impresión de que existe un ámbito —el de los fines— que está totalmente fuera del poder de la crítica racional (aunque sí quiero decir que el ámbito de los fines está más allá del poder de la argumentación *científica*.) Pues yo mismo trato de argumentar en lo que respecta a ese ámbito; y al señalar la dificultad de decidir entre esquemas utópicos rivales, trato de argumentar racionalmente contra la elección de fines ideales de este tipo. Análogamente, mi intento de señalar que esta dificultad probablemente conduzca a la violencia tiene la intención de ser un argumento racional, aunque sólo alcanzará a los que odian la violencia.

Puede demostrarse que el método utópico, que elige un estado ideal de la sociedad como el objetivo al cual deben tender todas nuestras acciones políticas, probablemente conduzca a la violencia del siguiente modo. Puesto que no podemos determinar los fines últimos de las acciones políticas científi-

camente o por métodos puramente racionales, no siempre es posible dirimir por el método de la argumentación las diferencias de opinión concernientes a cuál debe ser el estado ideal. Tendrán, al menos parcialmente, el carácter de diferencias religiosas. Y no puede haber tolerancia alguna entre esas diferentes religiones utópicas. Los objetivos utópicos están destinados a ser la base de la acción política racional y la discusión, y tal acción sólo parece posible si se ha elegido definitivamente el objetivo. Así, el utopista debe conquistar o aplastar a sus utopistas rivales, que no comparten sus propios objetivos utópicos y no profesan su propia religión utopista.

Pero tiene que hacer aún más. Tiene que ser muy radical en la eliminación y extirpación de todas las concepciones heréticas rivales. Pues el camino hacia el objetivo utópico es largo. Por ello, la racionalidad de su acción política requiere la constancia del objetivo durante mucho tiempo futuro; y esto sólo puede lograrse si no se limita a aplastar a las religiones utópicas rivales, sino que hasta extirpa —en la medida de lo posible— toda memoria de ella.

El uso de métodos violentos para la supresión de objetivos se hace aún más urgente si consideramos que el periodo de la construcción utopista probablemente sea un periodo de cambio social. Es probable también que, en un periodo semejante, las ideas puedan cambiar. Así, lo que muchos pueden haber considerado como deseable en la época e que se trazaba el esquema utopista, en una fecha posterior puede parecer menos deseable. Si esto sucede, todo el enfoque corre el peligro de derrumbarse. Pues si cambiamos nuestros objetivos políticos últimos mientras tratamos de desplazarlos hacia ellos, pronto podremos descubrir que nos estamos moviendo circularmente. Todo el método de fijar primero un objetivo político último y luego disponerse a ir hacia él es fútil si se cambia el objetivo durante el proceso de su realización. Puede ocurrir fácilmente que los pasos dados hasta ese momento de hecho alejen del nuevo objetivo. Y si luego cambiamos de dirección de acuerdo con nuestro objetivo, nos exponemos al mismo riesgo. A pesar de todos los sacrificios que podamos haber realizado para estar seguros de que estamos actuando racionalmente, podemos o llegar a ninguna parte, aunque no exactamente a esa “ninguna parte” a la que alude la palabra “utopía”.

Nuevamente, la única manera de evitar tales cambios de nuestros objetivos parece ser el uso de la violencia, que incluye la propaganda, la supresión de la crítica y el aniquilamiento de toda oposición. Junto con ella, se afirma la sabiduría y la visión de los planificadores utópicos, de los ingenieros utópicos que diseñan y ejecutan el plan utopista. De este modo, los ingenieros utopistas debe convertirse en seres omniscientes y omnipo-

tentes. Se convierten en dioses. No debe haber otros dioses por encima de ellos.

El racionalismo utópico es un racionalismo autofrustrante. Por buenos que sean sus fines, no brinda la felicidad, sino sólo la desgracia familiar de estar condenado a vivir bajo un gobierno tiránico.

Es importante comprender plenamente esta crítica. No critico ideales políticos como tales, ni afirmo que un ideal político nunca pueda ser realizado. Esta no sería una crítica válida. Se han realizado muchos ideales que antes se consideraban dogmáticamente irrealizables, por ejemplo, el establecimiento de instituciones eficientes y no tiránicas para asegurar la paz civil, esto es, para la supresión de delitos contra el Estado. Y no veo ninguna razón por la cual una judicatura y una fuerza de policía internacionales deban tener menos éxito en la supresión del delito internacional, esto es, de la agresión nacional y el mal trato a minorías o, quizás, a mayorías. Yo no objeto el intento de realizar tales ideales.

¿En qué reside, pues, la diferencia entre esos benévolos planes utópicos que yo objeto porque conducen a la violencia y esas otras reformas políticas importantes y de largo alcance que propendo a recomendar?

Si yo tuviera que dar una fórmula o receta simple para distinguir entre los que considero planes admisibles de reforma social y esquemas utópicos inadmisibles, diría lo siguiente:

Trabajad para la eliminación de males concretos, más que para la realización de bienes abstractos. No pretendas establecer la felicidad por medios políticos. Tened más bien a la eliminación de las desgracias concretas. O, en términos más prácticos: luchad para la eliminación de la miseria por medios directos, por ejemplo, asegurando que todo el mundo tenga unos ingresos mínimos. O luchad contra la epidemias y las enfermedades creando hospitales y escuelas de medicina. Luchad contra el analfabetismo como lucháis contra la delincuencia. Pero haced todo esto por medios directos. Elegid lo que consideréis el mal más acuciante de la sociedad en que vivís y tratad pacientemente de convencer a la gente de que es posible librarse de él.

Pero no tratéis de realizar esos objetivos indirectamente, diseñando y trabajando para la realización de un ideal distante de una sociedad perfecta. Por mucho que os sintáis deudores de su visión inspiradora, no penséis que estáis obligados a trabajar por su realización o que vuestra misión es abrir los ojos de otros hacia su belleza. No permitáis que vuestros sueños de un mundo maravilloso os aparten de las aspiraciones de los hombres que sufren aquí y ahora. Nuestros congéneres tienen derecho a nuestra ayuda; ninguna generación debe ser sacrificada en pro de generaciones futuras, en pro de un ideal de la felicidad que nunca puede ser realizado. En resumen,

mi tesis es que la miseria humana es el problema más urgente de una política pública racional, y que la felicidad no constituye un problema semejante. El logro de la felicidad debe ser dejado a nuestros esfuerzos privados.

En efecto, y no es un hecho muy extraño, no presenta grandes dificultades llegar a un acuerdo en la discusión acerca de cuáles son los males más intolerables de nuestra sociedad y acerca de cuáles son las reformas sociales más urgentes. Tal acuerdo puede ser alcanzado mucho más fácilmente que uno concerniente a una forma ideal de la vida social. Pues los males están en medio de nosotros, aquí y ahora. Se los puede experimentar y, de hecho, los experimentan cotidianamente muchas personas a quienes la miseria, la desocupación, la opresión nacional, la guerra y las enfermedades hacen desdichadas. Aquellos de nosotros que no sufren de esos males encuentran todos los días a otras personas que nos los pueden describir. Es eso lo que da a los males un carácter concreto, es la razón por la cual podemos llegar a algo al argumentar acerca de ellos, por la cual podemos aprovechar aquí la actitud de razonabilidad. Podemos aprender mucho oyendo aspiraciones concretas, tratando pacientemente de evaluarlas de la manera más imparcial que podamos y reflexionando acerca de los modos de satisfacerlas sin crear males peores.

No sucede lo mismo con los bienes ideales. A éstos sólo los conocemos a través de nuestros sueños y de los sueños de nuestros poetas y profetas. No exigen la actitud racional del juez imparcial, sino la actitud emocional del predicador apasionado.

La actitud utopista, por lo tanto, se opone a la actitud de razonabilidad. El utopismo, aunque a menudo se presenta con un disfraz racionalista, o puede ser más que un pseudo racionalismo.

¿Cuál es el error, entonces, en el argumento aparentemente racional que esbocé al exponer la defensa del utopista? Creo que es muy cierto que sólo podemos juzgar la racionalidad de una acción con respecto a ciertas aspiraciones o fines. Pero esto no significa necesariamente que sólo se puede juzgar la racionalidad de una acción política con respecto a un fin *histórico*. Y tampoco significa, indudablemente, que debemos considerar toda situación social o política desde el punto de vista de algún ideal histórico preconcebido, desde el punto de vista de un presunto fin último del desarrollo de la historia. Por el contrario, si entre nuestras aspiraciones y objetivos hay algo concebido en términos de felicidad y desdicha humanas, entonces estamos obligados a juzgar nuestras acciones no sólo en términos de posibles contribuciones a la felicidad del hombre en el futuro distante, sino también con sus efectos más inmediatos. No debemos argüir que una determinada situación social es sólo un medio para alcanzar un fin, sobre la

base de que es meramente una situación histórica transitoria. Pues todas las situaciones son transitorias. Análogamente, no debemos argüir que la desdicha de una generación puede ser considerada como un simple medio para asegurar la felicidad perdurable de generaciones futuras; ni el alto grado de felicidad prometida ni el gran número de generaciones que gozarán de ella pueden dar mayor fuerza a ese argumento. Todas las generaciones son transitorias. Todas tienen el mismo derecho a ser tomadas en consideración, pero nuestros deberes inmediatos son, indudablemente, hacia la presente generación y hacia la próxima. Además, nunca debemos tratar de compensar la desdicha de alguien con la felicidad de algún otro.

De este modo, los argumentos aparentemente racionales del utopismo quedan reducidos a la nada. La fascinación que el futuro ejerce sobre el utopista o tiene nada que ver con la previsión racional. Considerada bajo este aspecto, la violencia que el utopismo alimenta se parece mucho al amor común de una metafísica evolucionista, de una filosofía histórica de la historia, ansiosa de sacrificar el presente a los esplendores del futuro e inconsciente de que su principio llevaría a sacrificar cada periodo futuro particular en aras de otro posterior a él; e igualmente inconsciente de la verdad trivial de que el futuro último del hombre –sea lo que fuere lo que el destino le depara– no puede ser nada más espléndido que su extinción final.

El atractivo del utopismo surge de no comprender que no podemos establecer el paraíso en la tierra. Lo que podemos hacer en cambio, creo yo, es hacer la vida un poco menos terrible y un poco menos injusta en cada generación. Por este camino es mucho lo que puede lograrse. Ya es mucho lo que se ha obtenido en los últimos cien años. Nuestra propia generación puede lograr aún más. Hay muchos problemas acuciantes que podemos resolver, al menos parcialmente; podemos ayudar a los débiles y a los enfermos, y a todos los que sufren bajo la opresión y la injusticia; podemos eliminar la desocupación, igualar las oportunidades e impedir los delitos internacionales como el chantaje y la guerra instigados por hombres exaltados a la posición de dioses, por líderes omnipotentes y omniscientes. Podríamos lograr todo eso si abandonáramos los sueños de ideales distantes y dejáramos de luchar por nuestros esquemas utópicos de un nuevo mundo y un nuevo hombre. Aquellos de nosotros que creen en el hombre tal como es y que, por lo tanto, no han abandonado la esperanza de derrotar a la violencia y a la irracionalidad deben exigir, en cambio, que se les dé a todos los hombres el derecho a disponer de su vida por sí mismos, en la medida en que esto sea compatible con los derechos iguales de los demás.

Podemos ver por lo que antecede que el problema de los racionalismos verdaderos y falsos forma parte de un problema más vasto. En última instan-

cia, se trata del problema de una actitud cuerda hacia nuestra propia existencia y hacia sus limitaciones, de ese mismo problema alrededor del cual han hecho tanto ruido los que se llaman a sí mismos “existencialistas”, exponentes de una nueva teología sin Dios. Creo que hay un elemento neurótico y hasta histérico en ese énfasis exagerado en la fundamental soledad del hombre en un mundo sin Dios y en la tensión resultante entre el yo y el mundo. Tengo pocas dudas de que esta histeria es íntimamente afín al romanticismo utópico y, también, a la ética del culto del héroe, a una ética que sólo puede comprender la vida en los términos de “domina o póstrate”. No dudo de que esta histeria es el secreto de su fuerte atractivo. Puede verse que nuestro problema es parte de otro mayor en el hecho de que se puede establecer un claro paralelo entre él y la división en racionalismo falso aun en una esfera aparentemente tan alejada del racionalismo como la de la religión. Los pensadores cristianos han interpretado la relación entre el hombre y Dios al menos de dos maneras diferentes. La manera sensata puede ser expresada así: “No olvides nunca que los hombres no son dioses; pero recuerda que hay en ellos una chispa divina”. La otra, exagera la tensión entre el hombre y Dios, así como entre la bajeza del hombre y las alturas a las que aspira. Introduce la ética del “domina o póstrate” en la relación entre el hombre y Dios. No sé si hay siempre sueños conscientes o inconscientes de asemejarse a Dios y de omnipotencia en las raíces de esa actitud. Pero pienso que es difícil negar que el énfasis puesto en esa tensión sólo puede surgir de una actitud no equilibrada frente al problema del poder.

Esa actitud desequilibrada (e inmadura) está obsesionada por el problema del poder, no sólo sobre otros hombres, sino también sobre nuestro medio ambiente natural, sobre el mundo como un todo. Lo que podría llamarse, por analogía, la “religión falsa” no sólo está obsesionada por el poder de Dios sobre los hombres, sino también por Su poder para crear un mundo; análogamente, el falso racionalismo está fascinado por la idea de crear enormes máquinas y mundos sociales utópicos. El “conocimiento es poder” de Bacon y el “gobierno del sabio” de Platón son diferentes expresiones de esta actitud que, en el fondo, consiste en reclamar el poder sobre la base de los propios dones intelectuales superiores. El verdadero racionalista, en cambio, sabe siempre cuán poco sabe y es consciente del hecho simple de que toda facultad crítica o razón que pueda poseer la debe al intercambio intelectual con otros. Por consiguiente, se sentirá inclinado a considerar a los hombres como fundamentalmente iguales, y a la razón humana como vínculo que los une. La razón, para él, es precisamente lo opuesto a un instrumento del poder y la violencia: la ve como un medio mediante el cual domesticar a éstos. □