ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 20 PRIMAVERA 1985

Michael Novak
Pensamiento Católico e Instituciones Liberales

Gabriel Zanotti
Persona Humana y Libertad

Mario Zañartu
Sistemas Económicos y Doctrina Social de la Iglesia

Sebastián Piñera, Fernando Moreno y otros
Doctrina Social de la Iglesia y Sistemas Económicos

Jorge Peña Vial
Economía, Positivismo y Moral

Teodoro Ribera
Alcances y Finalidad del Art. 8 de la Constitución de 1980

Andrés Benavente
Partido Comunista y Sindicalismo Politizado

Luis Riveros
Desempleo, Distribución del Ingreso y Política Social

Susana Münnich
Nietzsche, Latinoamérica y la Afirmación de lo Propio

DOCUMENTO

Joaquín Barceló
Selección de Escritos de Alexis de Tocqueville

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

PENSAMIENTO SOCIAL CATÓLICO E INSTITUCIONES LIBERALES*

Michael Novak**

La rigurosa labor intelectual que por años ha desarrollado el profesor Novak para cubrir las distancias que tradicionalmente han separado al pensamiento social católico de los principios del liberalismo encuentra en este trabajo una de sus expresiones más acabadas.

A partir del primer pronunciamiento papal sobre "la cuestión social" en *Rerum Novarum.* (1891) de León XIII, hasta la encíclica *Laborem Exercens,* de Juan Pablo II, publicada exactamente noventa años después, el profesor Novak dimensiona los antecedentes, los alcances y el contenido específico de las sucesivas críticas papales al liberalismo. El recuento de tales prevenciones a lo largo de diversos pontificados describe, según el autor, la gradual apertura del pensamiento social católico a las ideas que entienden el desarrollo como resultado de la capacidad humana para generar nuevas riquezas a través del ahorro y la inversión, en contextos institucionales libres y estatales.

El trabajo del profesor Novak destaca en su última parte los desafíos que el pensamiento social católico tiene para el futuro como marco espiritual y ético de estrategias eficientes de desarrollo económico y social. Esta responsabilidad es doblemente importante para el autor, en la medida en que deberá dar contenido efectivo a la opción de la Iglesia por los más pobres y facilitará el cumplimiento de las funciones que les caben a los hombres como agentes cooperadores de la obra creadora de Dios. En este sentido, Novak propone una teología que sea más receptiva a las exigencias actuales del desarrollo económico y social.

* Este ensayo reproduce varios capítulos —desde el cuarto al noveno, inclusive— del libro del autor *Freedom With Justice* (New York, Harper & Row, 1984). La traducción y publicación cuentan con la debida autorización.

** Profesor universitario e investigador del American Enterprise Institute. *Estudios Públicos* ha publicado varios trabajos del profesor Novak en diversas ediciones: "Cultura y Capitalismo" (N° 4-5, 1981); "El Espíritu del Capitalismo Democrático" (selección, N° 11, 1983); "Las Bases Evangélicas de una Economía de Mercado" (N° 15, 1984).

I Los Arquitectos del Pensamiento Católico

> De hecho, al preferir la corona martyrum a la corona militum, los primeros cristianos prefirieron correr el riesgo de una muerte injusta antes que rebelarse contra el poder tiránico de los emperadores que los perseguían. Y no obstante, una vez más, las ideas y deseos que la revelación cristiana hizo brotar en el alma del hombre ejercen sin cesar su influencia en el corazón mismo de la sociedad y paulatinamente la transforman. En cuanto a la propia Iglesia, no es su tarea la de descender a empresas directamente temporales en el flujo y reflujo de las actividades políticas. Suyo es el tesoro de energías de otro orden, más ocultas y más poderosas. La justicia y el amor, y la revelación cristiana, son lo que ella debe mantener vivo. Una vez que han pasado al fondo de la historia, estas energías tienen su propia acción, la que se desenvuelve en una medida de duración muy distinta del ritmo del tiempo.
>
> Jacques Maritain, *Redención del Tiempo.*

Al comenzar el siglo XIX la vida intelectual católica, como si estuviese abatida por la Revolución Francesa y sus secuelas, se encontraba orgánicamente muy disminuida. No obstante, ya a mediados del siglo se podía percibir en Gran Bretaña, en Francia y en Alemania un renacimiento de la vida intelectual católica organizada y, junto con un retorno de la confianza en sí misma, los inicios de una nueva visión católica de la justicia social. A la derecha y a la izquierda, los católicos se oponían al individualismo liberal y al socialismo colectivista. Temían a éste por su ateísmo militante y a aquél porque, tal como lo percibían, su amoralidad habría de conducir al socialismo.

Dos de los primeros arquitectos de este largo renacimiento del pensamiento social católico merecen estudio especial, por la considerable influencia que tuvieron sobre futuros papas, estudiosos y fieles. Ambos son alemanes, de zonas occidentales muy influidas por la corriente de ideas nuevas venida de Francia. Primero fue el sacerdote activista, más tarde obispo, Wilhelm von Ketteler (1811-1877), cuyos célebres sermones sobre "la cuestión social", durante el Adviento de 1848, abrieron el debate clave del siglo.[1] El segundo

1 *The Social Teachings of Wilhelms Emmanuel von Ketteler*, trad. Rupert J. Ederer (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), p. viii. Hay otros estudios en John A. Ryan y Joseph Husslein, *The Church and Labor* (New York: Macmillan, 1920), pp. 24-54. T. Brauer, *The Catholic Social Movement in Germany* (Oxford: The Catholic Social Guild, 1932), pp. 26-31. Mención especial merecen el estudio de Von Ketteler que hace Francesco S. Nitti, en Nitti, *Catholic Socialism* (New York: Macmillan, 1908), Capítulos 5 y 6, y George Metlake, *Christian Social Reform*, prefacio por William Cardenal O'Connell (Philadelphia: The Dolphin Press, 1912).

fue la mayor luminaria de la historia del pensamiento ecuménico católico, Heinrich Pesch (1854-1926), jesuita, cuya monumental obra en cinco tomos *Lehrbuch der National ökonomie* (1905-1926) ayuda a los anglosajones a comprender, al menos en parte, los antecedentes propios de la "economía social de mercado" que estableció Ludwig Erhardt después de la Segunda Guerra Mundial.[2]

1 Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877)

Desde 1850 y hasta su muerte, en 1877, Wilhelm von Ketteler fue obispo de Maguncia, líder espiritual reconocido de los católicos alemanes y fundador de la Conferencia de Obispos Alemanes, que se inició en Fulda (1867) y ha mantenido desde entonces su influencia mundial. Von Ketteler fue un modelo tan elevado para el pensamiento del Papa León XIII que éste, al hablar de él con G. Descurtins, sociólogo suizo católico, lo llamó "mi gran predecesor".[3] Antes de comenzar los estudios para el sacerdocio, a los treinta años de edad, Von Ketteler se había recibido de abogado y había ingresado a la administración pública como funcionario jurídico (1835). Renunció a este puesto como protesta por el tratamiento que dio Prusia al Arzobispo de Colonia en 1838, durante un famoso juicio matrimonial. Mientras estudiaba teología en Munich, recibió la influencia de las obras de los célebres predecesores del renacimiento católico liberal moderno, Johann Mohler e Ignatius von Dollinger, gran amigo y aliado de Lord Acton. (Quizá debido a tal influencia, Von Ketteler fue uno de los moderados respecto de la declaración del Concilio Vaticano I sobre la infalibilidad del Papa.) Como sacerdote, Von Ketteler asistió a la Asamblea Nacional, en Francfort, en calidad de representante; y, como obispo, participó en el Reichstag alemán desde marzo a diciembre de 1871.

Desde los primeros días de su ministerio en parroquias rurales, Von Ketteler se dedicó al "problema-social", sosteniendo que la vida espiritual de los cristianos estaba íntimamente ligada a las condiciones materiales de su vida social. Igual que Karl Marx, nacido poco después que él en Trier, quien deploraba la disolución de vínculos más antiguos bajo la acción del "nexo del dinero", Von Ketteler deploraba el rompimiento de los vínculos "orgánicos" de la sociedad medieval bajo la acción del nuevo "atomismo" cuyo campeón era el liberalismo. Para él, el liberalismo se identificaba con dos fuerzas principales: una, que desnudaba a los seres humanos de todo salvo el individualismo; y otra, que reemplazaba sus vínculos orgánicos originarios con principios de organización mecánicos, racionalistas, principalmente sustentados en el mercado y la competencia libres y

2 Josef Thesing, ed., *Economy and Development* (Mainz: Hase und Koehler Verlag, 1979); en adelante se cita como *Economy and Development*

3 Citado en George Metlake, *Christian Social Reform* (Philadelphia: Dolphin Press, 1912). p. 5.

sin trabas. En tal sentido se convirtió en archienemigo del liberalismo. En la Alemania de su época, detestó la alianza entre el liberalismo y las fuerzas protestantes de Alemania y se opuso a la Kulturkampf de Bismarck, incluso dentro del propio Reichstag.[4]

El año 1848 fue decisivo para Von Ketteler como lo fue para Marx.[5] En septiembre de ese año, en Francfort, Von Ketteler hizo un llamado ardiente a la reforma social. Dos semanas más tarde, en el Congreso Católico de Maguncia, instó a la Iglesia a que volcara todas sus energías en la cuestión obrera. Luego, durante el Adviento de 1848, pronunció una serie de seis discursos clásicos sobre la posición de la Iglesia Católica frente a la cuestión social.[6] En 1864, ya obispo de Maguncia hacía catorce años, publicó *El problema laboral y el cristianismo.* Por ese tiempo no estaba muy imbuido de los escritos de Marx, pero había leído vorazmente a autores socialistas, en especial a Ferdinand Lasalle, y les hacía frente con su propio estudio de los principios sociales de Santo Tomás de Aquino. Para Von Ketteler, como para Marx, una de las ideas cardinales era la naturaleza "orgánica" de las comunidades humanas, como también del mundo vegetal y del mundo animal, representada en particular por la vida plena, orgánica, de los gremios medievales. Sobre estos lazos orgánicos, naturales, el liberalismo, a juicio de Von Ketteler, derramaba el disolvente destructor del individualismo. Temía la inmigración y movilidad social sin trabas, la disolución de la familia por el divorcio fácil y despreocupado, y la obra despiadada de leyes económicas despiadadas. El liberalismo culminaría, solía predecir, en la miseria creciente y el hambre de la clase obrera.

Von Ketteler también temía, cada vez más, el auge del socialismo. Le hubiera resultado más fácil, al parecer, si el socialismo se hubiese inspirado en principios cristianos. Pero, ¡ay!, los socialistas en su mayoría (y no sólo los marxistas) se mostraban tan ateos, anticristianos y anticlericales como los racionalistas liberales europeos. En el materialismo abierto de la mayoría de los socialistas él percibía la misma lógica última que veía en el liberalismo ateo. Quienes decían hablar por las clases obreras, estimaba él, con frecuencia simplemente querían usarlas con fines partidistas, sólo para abandonarlas luego a su miseria.[7]

Durante la vida de Von Ketteler los liberales alemanes solían mostrarse manifiestamente antirreligiosos y sostenían que la Ilumi-

4 Véase un estudio reciente de la actitud de Bismarck hacia el clero, en Edward Crankshaw, *Bismarck's* (London: Macmillan, 1981).

5 *The Social Teachings of Ketteler,* pp. vii-viii.

6 Ibid. p. 3. Los títulos de los sermones son los siguientes: "El concepto cristiano de los derechos de propiedad privada", "La obligación de caridad cristiana", "El concepto cristiano de la libertad humana", "El concepto cristiano del destino del hombre", "El concepto cristiano del matrimonio y la familia", y "De la autoridad de la Iglesia Católica". Textos, pp. 5-99.

7 Ibid. pp. 313-314.

nación había dejado a la religión como un vestigio de la Edad Media. Concedía que los liberales, en nombre del "progreso", con frecuencia tenían la intención de mejorar la vida para todos, pero estimaba que los principios en los cuales se afirmaban eran inherentemente defectuosos. Que el liberalismo apelase a la "cooperación" era, a sus ojos, un non sequitur al que lo obligaban los hechos de la vida y no su propia teoría.

> "Los liberales, si aspiran a ser plenamente coherentes, deben proscribir las cooperativas y no estimularlas. Ellas constituyen un abierto desafío a la pureza de la economía moderna y tienen un sabor definido, oscuramente medieval, aun ultramontano; ¡lo que sólo prueba que la naturaleza es más poderosa que las necedades teóricas!".[8]

Es difícil detectar cuáles escritores verdaderamente representaban, para Von Ketteler, el pensamiento liberal. Está claro que tenía en mente a antagonistas dentro de Alemania. Parece que no conoció la obra de Adam Smith *Theory of the Moral Sentiments* (1769), con su reconocimiento de la fuerza fundamental que tiene la comprensión mutua, la benevolencia, la simpatía y la debida consideración por las opiniones de espectadores objetivos. Y parece que tampoco supo de los fuertes principios asociativos de la vida norteamericana, que Alexis de Tocqueville percibió tan cabalmente en su *Democracy in America* (1835, 1840). Es posible que los liberales alemanes de su época fueran excesivamente rigurosos en su empleo de la lógica del individualismo y racionalismo radicales, pero parece que ni aun esto fue así, pues Von Ketteler no deja de culparlos por faltar, en la práctica, a sus propios principios. Se queja de las numerosas organizaciones, festivales y asociaciones de ayuda mutua que patrocinan, incluso en el día del Señor, en nombre del mejoramiento obrero.[9]

Hay tal vez tres grandes diferencias entre la historia del liberalismo en Gran Bretaña y en Alemania, que los estudiosos deben tomar en cuenta. En primer lugar, parece que el liberalismo europeo continental fue sistemáticamente antirreligioso, cosa que no ocurrió con el pensamiento anglo-norteamericano. Segundo, el pensamiento anglo-norteamericano, si bien celebraba el individualismo, tomó en cuenta al mismo tiempo, tácitamente al menos, los sentimientos morales de comprensión mutua y respeto por la ley consuetudinaria. En cambio, el pensamiento alemán casi siempre puso extraordinario énfasis en la vinculación "orgánica" de la vida medieval, en la importancia de la disciplina social (que Von Ketteler, por ejemplo, alabó en el ejército prusiano) y en la inviolabilidad del ho-

8 Ibid. p. 318.
9 Ibid. p. 344.

gar y de la patria.[10] En el pensamiento alemán, el individualismo británico aparece como increíblemente aborrecible.

Tercero, durante la vida de Von Ketteler, la aristocracia alemana todavía estaba en pleno auge y se construían enormes palacios nuevos para rivalizar con el de Versalles, como lo hizo Luis II de Baviera. En Alemania las revoluciones, que en Gran Bretaña se habían producido con el transcurso del tiempo, se sucedieron apretadamente dentro de la misma generación. Los valores aristocráticos, en Prusia militar, florecían mientras echaba raíces una nueva cultura de chimeneas y de innovaciones industriales. La unificación secular de Alemania, la modernización y el despertar de la democracia competían con las fuertes ataduras al antiguo régimen. Además, las diferencias religiosas entre católicos y protestantes, dentro de Alemania, eran agudas, como lo eran también entre creyentes y no creyentes.

En cierta medida, la crítica que hace Von Ketteler del liberalismo alemán nos recuerda a Edmund Burke: se encuentra evidentemente entre los críticos conservadores del liberalismo. Así, pues, al apelar a un sentido "orgánico" del pueblo alemán, Von Ketteler apelaba no sólo a un ideal todavía vivo, especialmente en Bavaria, sino a una forma de vida tradicional amenazada por muchas fuentes diversas. Tal vez estuvo en lo cierto el obispo Von Ketteler al percibir que el espíritu del liberalismo, vehículo del progreso científico y tecnológico, era la más fuerte de todas esas amenazas. Al preparar a la Iglesia para la reconstrucción social moderna, Von Ketteler ayudó a confirmar al catolicismo alemán, y más tarde al papado, en la oposición al liberalismo. (Aun después de la Segunda Guerra Mundial, los teóricos responsables del "milagro económico", con el Ministro de Hacienda y más tarde Canciller Ludwig Erhardt a la cabeza, eran inflexibles al distinguir entre su propio concepto de la "economía social de mercado" y la "economía liberal de mercado". Los democratacristianos no eran socialistas, pero tampoco eran liberales. El término mismo les resultaba desagradable.)[11]

10 "Qué sería de nuestra patria alemana si este liberalismo, que sin ayuda devastó una gran nación vecina, lograra penetrar cada vez más profundamente en el seno de nuestra Alemania. Aun el ejército alemán dejará de ser lo que es si el veneno del liberalismo comienza a infectarlo. Digan lo que quieran, los triunfos de los ejércitos prusianos y alemanes se deben en gran medida a la profunda penetración del liberalismo entre nuestros enemigos". "Liberalism, Socialism, and Christianty", en *The Social Teachings of Ketteler,* p. 515.

11 La Fundación Konrad Adenauer ha publicado un excelente conjunto de ensayos sobre la diferencia entre la economía liberal (del tipo angloamericano, según se lo entiende en Alemania) y la "economía social de mercado" alemana. Entre ellos se cuentan algunos de los fundadores del concepto de la "economía social de mercado". Véanse especialmente los tres ensayos de Alfred Muller-Armack: "Economy Systems from a Social Point of View", "The Socio-Political Model of the Social Market Economy" y "Thirty Years of Social Market Economy", pp. 95-162, en *Economy and Development.*

En todo caso, el modelo del gremio medieval, a sus ojos un modelo de asociación social "orgánico", no "meramente mecánico", permaneció como fanal del diagnóstico social de Von Ketteler. Un pasaje largo llega al corazón de su pensamiento:

> "El principio de organización que reúne a personas y materias primas en una unidad fuerte es un principio que se aplica en el mundo vegetal y animal, y no sólo en el del hombre, y también, si es por eso, en todo el universo. Tiene su origen, por cierto, en la inteligencia, poder y amor eternos de Dios y aparece en la tierra en dos formas. Existe un tipo de organización externa, meramente mecánica, que reúne las cosas de una manera accidental, superficial; y existe la unificación orgánica que reúne las cosas de una manera sustancial perdurable. El principio moderno de la cooperativa busca atar a los hombres de manera mecánica, en tanto que Dios los une orgánicamente, así como las cooperativas que formaban los hombres en otras épocas estaban unidas orgánicamente".[12]

El obispo Von Ketteler cita cuatro ejemplos de "cooperativas unidas orgánicamente" que, a sus ojos, gozan del favor de la naturaleza y de Dios. Aquí su pensamiento se acerca al de los pueblos orientales, eslavos y alemanes, tan distinto en tono e imagen del anglo-norteamericano.[13] Reduce al mínimo la voluntad y el albedrío individuales y considera que los lazos "contractuales" son inferiores a los lazos primordiales de memoria y pertenencia. Cita a la familia, a la comunidad étnica local, al Estado y a los gremios medievales como "cooperativas unidas orgánicamente", que comparten no sólo el parentesco y la memoria sino también un destino dado y no elegido. A las cuatro formas, sostiene, las destruirá el liberalismo secular.

A la familia, asevera, la destruirá el "derecho incondicional e irrestricto de casarse y divorciarse". La comunidad étnica local se

12 *The Social Teachings of Ketteler,* p. 349.

13 "La característica principal del régimen alemán anterior a la guerra, de príncipes, generales y terratenientes, con los profesores de derecho que lo dotaron de legitimidad académica, y los pastores luteranos que le dieron autoridad moral, fue el ¡liberalismo. La casta gobernante aborrecía a Occidente con odio intenso, tanto por las ideas liberales de éste como por el materialismo grosero y la falta de espiritualidad que (a su modo de ver) esas ideas incorporaban. Querían mantener a Alemania "pura". . . Estos orientales trazaban un distingo fundamental entre la 'civilización', a la que calificaban de desarraigada, cosmopolita, inmoral, no alemana, occidental, materialista y radicalmente corrompida; y la 'cultura', que era pura, nacional, alemana, espiritual y auténtica. La civilización tiraba a Alemania hacia occidente, la cultura hacia oriente. . . Cuando Alemania respondió a la influencia de occidente, tuvo un desenlace funesto; cuando persiguió su destino en oriente, se realizó así misma". Paul Johnson, Modera *Times* (New York: Harper and Row, 1983), p. 111.

verá destruida por "el derecho incondicional, en cualquier zona, de entrar y salir".[14] Destruirá a la nación la abolición liberal de todas las fronteras nacionales, aquel tipo de "ciudadanía mundial cosmopolita que otorga a cualquier extranjero, en una comunidad alemana, los mismos derechos que los habitantes nativos".[15]

Tales objeciones al liberalismo, en la voz de un obispo alemán, producen un efecto turbador a la luz de la historia posterior. El obispo Von Ketteler tiene una visión muy fuerte de una pureza moral germánica de orden superior, la que no titubea en contrastar con las corrupciones de los romanos y, por extensión, de otros pueblos. Sus prevenciones contra la libertad de movimiento y el pluralismo cultural se han visto incluso contrariadas en declaraciones católicas del siglo XX.[16] No se puede condenar a Von Ketteler, desde luego, por corrientes de ideas que prosperaron después de su muerte. Hay que señalar, con todo, que él siempre imputó al liberalismo una lógica extremista, pero no comprendió cabalmente los extremos a los cuales se podría llevar a sus propias "unidades orgánicas".

Además, Von Ketteler da a las palabras "espiritual" y "moral" un uso peculiar. Parece que entiende por ellas los lazos de parentesco, memoria y tradición que no se escogen sino que se heredan por nacimiento. En el pensamiento anglo-norteamericano, los sentimientos que se llaman "morales" (como los llama Adam Smith, por ejemplo, en *A Theory of Moral Sentiments)* son muy distintos. El pensamiento alemán y eslavo otorga mucho menos lugar a la elección individual, la idiosincrasia y la búsqueda personal de la felicidad. Aun Max Weber acariciaba el romántico sentido oriental de pertenencia y el espíritu audaz, heroico y fraternal de los Caballeros Teutones.[17] Muchos orientales rechazan por "decadente" el deseo

14 *The Social Teachings of Ketteler,* p. 349.

15 Ibid. p. 350. "Las naciones y los estados son también organismos morales en los que incontables fuerzas morales, como la idea de hogar y patria, además de la propia historia con su mezcla de buena y mala fortuna, vinculan a los hombres orgánicamente". Ibid. p. 349.

16 Según Juan XXIII, Pío XII destacaba "que la propiedad privada de bienes materiales ayuda a proteger y desarrollar la vida de familia. Dichos bienes son un medio apto 'para asegurar al padre de familia la sana libertad que necesita para cumplir los deberes que el Creador le asignó, respecto del bienestar físico, espiritual y religioso de la familia' ". En consecuencia, nuestro predecesor (Pío XII) recuerda a los gobiernos, tanto a los que permiten la emigración como a los que aceptan inmigrantes, que 'nunca permitan nada que disminuya o destruya el entendimiento mutuo y sincero entre los Estados.' Si esto se cumple recíprocamente, ocurrirá que los beneficios se igualarán y se repartirán ampliamente entre los pueblos, a medida que el suministro de bienes, y las artes y oficios crecen y reciben estímulo". *Mater et Magistra,* 45.

17 "Dentro de su propio círculo de Heidelberg, Weber intercambiaba ideas constantemente con hombres que reflejaban las fuerzas del centro mismo de la nueva ola antimodernista de Alemania: Friedrich Gundolf, discípu-

de cada individuo de seguir su propia preferencia. Sin algún sentido primordial de pertenencia, el centro no se sostiene; la vida se desarticula; la pura mecanización domina. Friedrich Nietzsche procuró expresar la inmensa diferencia que veía entre la mente alemana y la inglesa.[18] George Santayana que, como latino culto y cosmopolita, tenía una sensibilidad particular para dichos matices profundos e inexpresados, también analizó las diferencias.[19] Un anglo-norteamericano que lea a Von Ketteler encontrará estas diferencias en cada página. De hecho, los católicos alemanes inmigrantes en los Estados Unidos se sentían íntimamente en pugna no sólo con el liberalismo anglo-norteamericano sino con las actitudes y sensibilidad anglo-norteamericanas.[20] Al introducir la categoría de "unidad orgánica", Von Ketteler obliga al lector a prestar atención a dichas historias étnicas.

lo destacado de Stefan George; y el húngaro Georg Lukacs, cuyas opiniones en aquellos años eran el epítome del fuerte dominio que la cultura eslava ejercía sobre muchos intelectuales alemanes". Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (New York: Alfred A. Knopf, 1970), pp. 261-262.

18 Véase *Peoples and Fatherland,* de Nietzsche: "No debemos olvidar que los ingleses, con su profunda normalidad, ya una vez causaron una depresión global del espíritu europeo: aquello que la gente ha dado en llamar 'ideas modernas' o 'las ideas del siglo XVIII', o aun 'ideas francesas'; en otras palabras, aquello contra lo cual el espíritu alemán se ha alzado con profunda repugnancia, fue de origen inglés. . . La nobleza europea —de sentimiento, de gusto, de modales, en fin, tomando la palabra en todos sus sentidos más elevados— fue obra e invento de Francia; la vulgaridad europea, el plebeyismo de las ideas modernas, de Inglaterra". *Beyond Good and Evil,* trad. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1966), pp. 191-192 (cursiva en el original).

19 Véanse los extensos contrastes que hace George Santayana en *The Germán Mind: A Philosophical Diagnosis* (New York: Thomas Y. Crowell Co., 1968), p. 77 y siguientes: "Fichte no vio en Inglaterra a la campeona del protestantismo, la moralidad y la libertad política, sino sólo a un vampiro comercial universal".

20 "Los católicos germano-estadounidenses. . . eran un grupo apretado que se caracterizaba por su apego a las tradiciones, costumbres y lengua alemanas, además de un catolicismo robusto, inamovible. . . En su opinión, el mundo moderno distaba mucho de ser bueno; de hecho, el enemigo principal era el liberalismo. Desde la Edad Media, el liberalismo infeccioso había dado origen a un individualismo y egoísmo crecientes. . . Este aislamiento teórico de los católicos germano-estadounidenses respecto del mundo moderno con su liberalismo múltiple se vio reforzado por circunstancias históricas. . . Aun en su tierra natal habían estado algo aislados. En los Estados Unidos eran una minoría inmigrante que hablaba un idioma extranjero. En el marco estadounidense del siglo XIX, su categoría de inmigrantes alemanes los aislaba aún más y los ponía a la defensiva". Charles E. Curran, *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1982), pp. 92-93.

No obstante, al analizar la "cuestión social", Von Ketteler se apoya especialmente en el contraste entre la teoría contractual liberal y la "unidad orgánica" de los gremios medievales. Una de sus imágenes fundamentales es la de la aldea étnica homogénea; otra es la de artesanos unidos no sólo en la similitud de su trabajo, sino también en su vida religiosa, espiritual y cultural.

> "Los gremios de comerciantes y artesanos eran unidades orgánicas en el mejor sentido de la palabra. Ellos unieron los intereses materiales comunes, que la llamada autoayuda de estos tiempos debe, se supone, estimular, con incontables fuerzas espirituales y morales para formar un auténtico organismo vivo. Estos gremios están casi universalmente abolidos. Parecería que la obsesión de los liberales es la de destruir todo lo que una a la gente orgánicamente, de manera viviente, espiritual y moral, por ende verdaderamente humana. Luego estos redentores de la raza humana querrían unir otra vez a los hombres mediante las estructuras mecánicas superficiales que ellos mismos construyen. Lo que ellos proponen sería como reducir a todas las plantas, árboles y animales, a todos los organismos vivos que hay en la naturaleza, mediante un procedimiento químico, a partículas atómicas, y luego armarlos a todos otra vez mecánicamente. Tal, en verdad, es la clase de experimentación que los liberales emprenderían con la raza humana".[21]

La honradez obliga a Von Ketteler a precisar su ferviente alabanza del ideal de los gremios. "Quiero dejar en claro", escribe, "que no propongo indiscriminadamente las restricciones que impusieron los gremios, especialmente en la forma en que éstos evolucionaron en su período de declinación. Tampoco me opongo a todas las iniciativas en favor de una mayor libertad de empresa".[22] Y agrega:

> "Hubo abuso de autoridad, lo que no es motivo para derrocar a la autoridad. Los gremios fueron culpables de no mantenerse a la par con las circunstancias cambiantes y se tornaron muy abusivos. Con excesiva frecuencia llegaron a apoyar la inercia y los intereses egoístas. Los precios subieron exageradamente y la calidad a menudo sufrió, de modo que se perdieron de vista los derechos del consumidor.
> Había que actualizar y reformar a los gremios. No obstante, el principio que regía a los gremios se mantenía correcto y debió haberse conservado".[23]

21 *The Social Teachings of Ketteler*, p. 350.
22 Ibid. p. 327.
23 Ibid. p. 329.

Von Ketteler reconoce que las restricciones gremiales son como las regulaciones relativas a la libre empresa:

> "Cada una es legítima hasta cierto punto y luego cada una queda sujeta a determinadas restricciones. Las de los gremios se hicieron abusivas y arcaicas hasta el punto en que representaron el mero egoísmo de clase; y eso fue lo que desencadenó el clamor por la libre empresa. La libre empresa servía para acrecentar inmensamente la producción de bienes, bajar los precios excesivos y mejorar la calidad de las mercaderías. Así, las clases más pobres pudieron gozar de ciertos bienes y servicios que antes quedaban fuera de su alcance. Pero la libre empresa también tiene sus límites, su propia medida; y cuando se transgreden estos límites se producen consecuencias indeseables, igual como ocurrió cuando las restricciones gremiales se hicieron irresponsables".[24]

Así, Von Ketteler aparece buscando claramente una "tercera vía", una dorada línea media entre el socialismo y el liberalismo, entre un exceso de reglamentación y la falta de ella. No reconoce que algunos pensadores liberales (al menos en Gran Bretaña y los Estados Unidos) también procuraron frenar el sistema económico mediante instituciones políticas, morales y culturales. A sus ojos el liberalismo era extremista. Como Von Ketteler creía firmemente en el poder de las premisas fundamentales, se puso a analizar al liberalismo como si se tratara de un conjunto de doctrinas filosóficas. Dio muy poca importancia a la forma en que los líderes liberales pragmáticos iban a adaptar esas doctrinas a los hechos y circunstancias. Cuando lo hicieron, los acusó de non sequitur.

El obispo Von Ketteler aceptó el análisis de Ferdinand Lasalle en torno a "la ley de hierro de los salarios" (la que también Marx aceptaba). Si la mano de obra local debía competir con mano de obra inmigrante, y si todos los obreros humanos debían competir con máquinas, entonces la ley de la competencia exigiría en todos los casos que la mano de obra más barata ganara. Más aún, el costo de la mano de obra se rebajaría al mínimo necesario para mantener vivo a un obrero. En tiempos de oferta excesiva de mano de obra, los obreros quedarían mecánicamente condenados a morir de hambre. Esta, pensaba Von Ketteler, es lógica simple, la lógica expresa del partido liberal. La atomización de los seres humanos "al estado de partículas nucleares separadas, idénticas, enfoque que cuadra perfectamente con nuestra visión materialista, justificaría que los vientos de la casualidad dispersen estas partículas al azar por cualquier parte de la tierra". Continúa:

24 Ibid. pp. 329-330.

> "Las personas no son meras cifras, tampoco son todas de idéntico valor. . . la igualdad social absoluta es una abierta necedad que contradice a la naturaleza. Las múltiples capacidades físicas e intelectuales de los hombres son de una infinita diversidad y se ven aumentadas sin medida por las distintas influencias culturales que funcionan en una inmensa gama de circunstancias ambientales".[25]

El obispo Von Ketteler estaba de acuerdo en que "el hombre debe mantenerse a sí mismo en cuanto le sea posible y que Dios le ha dado la capacidad para cumplir este fin". Pero negaba que todos y cada uno de los individuos estén realmente en situación de proveerse de lo que necesiten, y que cada uno sea tan capaz de atender a sus necesidades como cualquier otro. Existe "una gama inconmensurable de capacidades mentales y corporales de distintas personas, además de diferencias en su formación cultural, todas las cuales cambian también, con la edad, en la misma persona". Por tales motivos, la naturaleza y la historia ofrecen una amplia diversidad de estructuras orgánicas en las cuales los seres humanos encuentran ayuda y protección.

> "Por tanto, aun cuando no se haga intencionalmente, es un crimen de lesa humanidad el arrasar con todas estas ayudas y abandonar al hombre, en sus diferencias individuales y sus circunstancias externas variables, a una competencia cotidiana, desnuda, con el resto de la humanidad. Si toda la raza humana se ha de organizar según estos principios de libre empresa irrestricta, entrada libre ilimitada y libertad de movimiento, además de libertad total para formar y disolver la estructura familiar al antojo de cada uno, y si a esta sociedad liberal-racionalista computarizada* se le permite luego seguir su curso inevitable de acuerdo con leyes matemáticas ineluctables, el resultado absolutamente inevitable sería que cada día habría que elegir aquellos dígitos que no cumplen con determinada norma uniforme de eficacia y eliminarlos en la desenfrenada competencia general. Semejante primer principio de la sociedad no puede ofrecer un remedio para todos los males que acechan a la clase obrera. Más bien agravará una situación de por sí intolerable, al poner en juego la forma más cruel de lucha competitiva. Sin lugar a dudas, el salario del obrero se rebajará al nivel más bajo posible, el de la sola subsistencia; y aun así, este salario se pagará solamente a aquellos obreros que estén en lo mejor de sus facultades físicas y mentales. ¡Tal sería la consecuencia matemática de semejante procedimiento puramente mecánico-matemático!"[26]

25 Ibid., pp. 334-335.
26 Ibid., pp. 335-336.
* Así dice la versión inglesa, acertadamente pero al margen de la historia.

La honradez obligó a Von Ketteler a observar que algunas de las promesas de una economía política liberal ya se habían cumplido. La cantidad de bienes innegablemente había crecido. Los tipos de mercaderías al alcance de la clase obrera habían mejorado. La historia de los cien años siguientes habría de demostrar que sus propias predicciones sombrías eran extremas. Tanto Guillermo I como Hitler, este último de regreso a ideas primordiales de pureza alemana colectiva, arruinaron la economía alemana en generaciones sucesivas. Entonces, sobre las cenizas de la Segunda Guerra Mundial, combinando las ideas de la social democracia con las del libre mercado en "la economía social de mercado", Alemania velozmente se convirtió en una de las naciones más libres y prósperas del mundo.

El obispo Von Ketteler hubiera podido complacerse con aquella mezcla, como ejemplo de la "vía media" que había procurado imaginar. Tan grande era la necesidad de mano de obra (en parte debido a la enorme cantidad de vidas perdidas durante la guerra) que por un tiempo Alemania necesitó abundantes suministros de mano de obra extranjera. Lejos de sumirse en la miseria, a las clases obreras de hoy se les culpa por haberse hecho ricas y burguesas. La inmensa productividad de la parte occidental libre de la nación contrasta vivamente con la opresión gris de la parte oriental. Grandes mareas emocionales de pertenencia mutua se agitan todavía en el pecho alemán, a pesar de todo; la historia alemana no ha terminado.

El obispo Von Ketteler permanece como gran figura del pensamiento social católico. Vio rápidamente que la fe católica se basa en la encarnación y que el cuidado de las almas determina inevitablemente la atención de las necesidades materiales del hombre. Se convirtió en arquitecto principal del ulterior asalto papal contra el "liberalismo", entendido como Von Ketteler lo entendía. Por su intermedio y el de la legión de teóricos sociales de Alemania, Austria y Suiza, el cristianismo alemán habría de desempeñar un papel desproporcionado en la evolución histórica del pensamiento papal. Habría de convertirse en el modelo por el cual se comprendió principalmente la economía política.

2 Heinrich Pesch (1854-1926) y el Solidarismo

> "El catolicismo no da al mundo ningún sistema económico, no está comprometido con ninguna posición económica definida, no está atado a ningún sistema económico en particular".[27]

> "Con todo, ni aun de la relativamente mejor organización de la vida económica se puede esperar un paraíso. Si se considera la debilidad de los hombres y la insuficiencia de todos los modelos, siempre habrá deficiencias. El ideal de la teoría difícilmente está realizado del todo y aun los programas de política

27 Heinrich Pesch, *Lehrbuch des Nationaloekonomie*, 5 tomos, ed. rev. (Freiburg im Br.: Herder, 1920-1926), 3:547.

económica no son fórmulas mágicas, incluso cuando se encaminan por la senda correcta".

Heinrich Pesch[28]

"El economista, como cualquier otro, debe ocuparse de los fines últimos del hombre".

Alfred Marshall, *Principles*

"No es probable que sea buen economista quien no es sino eso".

John Stuart Mill, *Auguste Comte's Positivism*

En la cumbre de su carrera, Heinrich Pesch era un hombre de gran prestancia, de larga barba cana, aspirador de rapé pese a un corazón débil que exigía vapores junto a él mientras trabajaba, hombre de chispeante calidez y humor. Estudió derecho antes de entrar a la Compañía de Jesús y fue enviado a estudiar por cuatro años en Gran Bretaña, donde, al observar la desdichada suerte del obrero de Lancashire, se involucró profundamente, al igual que Marx, en el "problema obrero". A su regreso a Alemania, poco después de la muerte de Von Ketteler en 1877, Pesch hizo de la economía el estudio de su vida. Vivió en la antigua casa de Von Ketteler, mientras se desempeñaba como director espiritual del seminario de Maguncia, y trabajó en Luxemburgo y Berlín durante varios períodos. Honrado por numerosas universidades, Pesch leyó y comentó extensamente a todos los grandes economistas de todas las escuelas. Sin embargo, se negaba a aceptar cualquier visión de la ciencia económica que excluyese una consideración normativa o que se proclamase independiente de principios de filosofía social. Se negaba a separar la economía como ciencia de la economía como política y como arte. Sostenía que los valores y las metas están siempre implícitos en ambas y deben explicitarse de manera razonada y crítica.

El joven padre Pesch, igual que el obispo Von Ketteler y en mayor grado que la mayoría de los sacerdotes jóvenes de su época, se había convertido en estudioso de la escolástica. Quería escribir sobre el hombre como un todo, no como hombre económico. Quería estudiar economía como parte del conjunto de la vida social humana. Estaba muy consciente de la diferencia que lo distinguía, diferencia que cierta vez condujo a una áspera objeción de Max Weber.[29] Pesch expuso claramente su posición:

28 Ibid., 4:587.

29 "Cuando, durante una convención en Viena, Philippovich, economista de estatura considerable, reconoció expresamente la importancia del concepto de Pesch acerca de las metas objetivas para la economía, Max Weber dejó constancia de una protesta casi airada contra toda meta o propósito, contra todo juicio de valoren teoría socioeconómica, sobre la base de que debía mantenerse inmaculado su carácter científico". Gustav Gundlach, S. J., "Solidarist Economics", *Social Order* 1 (abril 1951): 151-152.

> "La escolástica medieval, lo mismo que la filosofía moral y la teología moral de hoy, trata los hechos de la vida económica desde un punto de vista moral. Esa no es la tarea del economista. El no se opondrá, por cierto, a las exigencias de la ética, pero tampoco perderá de vista el hecho de que la economía se ha convertido en una ciencia (relativamente) autónoma, que trata la vida económica de las naciones desde un punto de vista distinto del de la ética. El punto de vista decisivo de esta última es el del bien moral; el de la economía es el de la prosperidad nacional. El objeto material puede ser en parte el mismo para ambas, pero el objeto formal de cada una es diferente, y por eso es que hay que mirarlas como ciencias independientes". °

No obstante, Pesch criticaba a aquellos economistas que no tomaban en cuenta las metas y los valores implícitos forzosamente en los logros de la "prosperidad nacional". Su propia ambición estaba en colocar el pensamiento económico dentro de un marco mayor que el de la riqueza, la productividad, bienestar y los precios. Pensaba que, finalmente, todos los economistas tendrían que encarar interrogantes como las que él planteaba y que al hacerlo tendrían que ampliar y extender algunos de los conceptos y métodos básicos de la economía. Sostenía que sin trabajo honrado, tratos honestos, actitudes cooperadoras y otras virtudes entre los ciudadanos, ninguna economía podría funcionar bien. Incluso más, si no producía una sociedad aproximadamente moral y justa a juicio de sus miembros, ningún sistema económico podría alcanzar sus fines. Todo sistema de economía, afirmaba, descansa sobre un consenso moral-cultural de fe y acción. Los economistas deben plantear abiertamente aquellos requisitos morales sin los cuales sus propios sistemas no pueden funcionar. (La ética comercial moderna tendría mucho que aprender de él.) Pesch sentía gran respeto por la economía como ciencia y extremó el cuidado por evitar la confusión entre su trabajo en filosofía social y su análisis científico de la política económica, aun cuando insistía en su relación.

Los historiadores del pensamiento económico en general pasan por alto a Pesch. No obstante, Schumpeter, en *su Historia del análisis económico,* alaba mucho la obra monumental del jesuita; Sombart es algo menos amable y algo más breve.[31] Pesch abrigaba la clásica ambición tomista de revelar todos los supuestos de la ciencia

30 Citado en Franz H. Mueller, "I Knew Heinrich Pesch", *Social Order* 1 (abril 1951): 151-152.

31 Véase Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press, 1954), p. 765. Sombart colocaba la obra de Pesch dentro de la escuela "ética" de pensamiento económico, con lo que quería decir "no científica". Véase Goetz Briefs, "Pesch and His Contemporaries", *Social Order* 1 (abril 1951): 159.

económica mediante una investigación filosófica sostenida. Pero respetaba a la vez los cánones autónomos de la economía. Divisaba vínculos inevitables entre moral (y religión) y economía, pero las mantenía separadas:

> "La religión no puede producir trigo; no puede suprimir los males físicos. Los pueblos moralmente avanzados se beneficiarán económicamente, sin duda, con las virtudes activas, especialmente las sociales, de sus ciudadanos, y estarán mejor preparados para sobrellevar el mal físico y los tiempos de estrechez. Pero esto no quiere decir que el economista deba teologizar o moralizar en el tratamiento de su tema ni, lo que es peor, tratar de derivar un sistema económico de las Sagradas Escrituras".[32]

Aun hoy hay filosofía suficiente en la práctica cotidiana de los economistas, de tal modo que no todas las diferencias entre economistas en disputa se pueden zanjar con métodos científicos. En la prosa de John Kenneth Galbraith se le toma el pulso a una teología bien distinta de la de Milton Friedman.[33] La mayor parte del tiempo los economistas no discuten sobre estas diferencias de fondo. Procuran concentrar la mayor atención posible en aquellos asuntos que se pueden resolver con métodos científicos. En cuanto a lo demás, lo asignan a "preferencias", sobre las que se discutirá en otro marco. Pero es precisamente este marco el que Pesch quería explicitar.

En el mundo real, opinaba, en el choque diario de la discusión y las preferencias, hay más en juego entre los seres humanos que lo que el solo método científico es capaz de sacar a la luz. Las filosofías chocan. Las teologías se remecen unas a otras. Ellas son tan reales para los seres humanos como las cosas materiales. En sus relaciones cotidianas los seres humanos se ven profundamente afectados por las filosofías de maestros, amigos, el clima de los tiempos. Pesch estimaba que nadie puede comprender cabalmente las opciones diarias que se ejercen en la vida familiar, en política y en las transacciones económicas, sin conocer las ideas y los impulsos morales que las animan.

32 Citado en Mueller, "I Knew Heinrich Pesch". p. 151.

33 Friedman dice de Galbraith que "aparte la afirmación del propio Galbraith, no ha prosperado ninguna defensa de su visión del mundo. . . No sé de ningún estudio científico que haya validado esa visión del mundo. . . En lugar de considerarlo un hombre de ciencia en busca de explicaciones, creo que le comprenderemos mejor si le miramos como un misionero en procura de conversiones". "De Galbraith a la libertad económica", en *Tax Limitations, Inflation and the Role of Government* (Dallas: The Fisher Institute, 1978), p. 61 (cursiva en el original).

Según Richard J. Mulcahy, S. J., Pesch pensaba que su propio trabajo era un paso evolutivo dentro del capitalismo benefactor, "en la tradición de Smith, Pigou y Marshall".[34] Pesch, como Adam Smith,[35] entró en la economía desde la filosofía moral. Así como Smith primero realizó un estudio de aquellas disposiciones fijas que denominaba "sentimientos morales", vinculándolos con la "naturaleza", así Pesch se sumergió primero en el estudio de las "virtudes" (intelectuales y morales) y del "derecho natural" en la escolástica. Smith, de antecedentes protestantes, sí tendía más, pero no del todo, a acentuar lo individual; Pesch, católico, tendía más, pero no del todo, a acentuar la comunidad. No obstante, uno de los aspectos del pensamiento de Smith que Pesch admiraba especialmente era el acento que aquél colocaba en la riqueza, no ya de las personas, sino de las naciones. De hecho, el concepto central de Pesch, la Nationalökonomie o "economía nacional", figura en el título de su obra maestra con alusión a *La riqueza de las naciones.* Y así como Smith, en la trilogía que proyectó pero no terminó, se propuso tratar primero el sistema moral-cultural, luego el sistema económico y por último el sistema político, Pesch también, en su concepto de la Nationalökonomie, abarcó los tres sistemas.

El objeto formal correcto de la economía, sostenía Pesch, consta de tres partes: 1) el bienestar material de todo un pueblo, unido tanto por 2) un sistema político como por 3) la práctica de ciertos valores morales y culturales. Si bien la economía, como ciencia, no pretende estudiarlo todo, en la práctica se sitúa en varios terrenos. El efecto que tienen la política y la cultura sobre las actividades económicas se percibe a cada paso. Mulcahy resume sucintamente estos puntos:

34 Richard E. Mulcahy, S. J., *The Economics of Heinrich Pesch* (New York: Henry Holt and Co., 1952), p. 46.

35 Véase Gertrude Himmelfarb, "Adam Smith: Political Economy as Moral Philosophy", *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1984), pp. 42-63. "El argumento de *Moral Sentiments* es sutil, complicado y no exento de dificultades, pero aun la presentación más escueta de él basta para demostrar que Smith no era el individualista o amoralista sin piedad que se suele decir que fue. Cualesquiera sean las dificultades que surgen para conciliar *Moral Sentiments* con *Wealth of Nations,* queda en claro que Smith tenía a ambas obras como partes de su gran "designio", que ya tenía *Wealth of Nations* en la mente, aún antes de escribir *Moral Sentiments,* y que siguió comprometido con *Moral Sentiments* y lo reeditó y corrigió mucho después de la publicación de *Wealth of Nations.*

"Una lectura atenta de la propia *Wealth of Nations* da a entender que la economía política, tal y como la entendía Smith, formaba parte de una filosofía moral más amplia, una economía moral de nuevo cuño. Schumpeter se quejaba de que Smith estuviera tan empapado en la tradición de filosofía moral derivada de la escolástica y de la ley natural, que no podía concebir una economía a secas, una economía divorciada de la ética y de la política", (ibid., p. 48.)

> "El título clásico de Adam *Smith, Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* es el epítome del enfoque general de Pesch respecto del estudio de la economía. Su preocupación está en el bienestar general y no en la utilidad particular. Así define la economía: 'La ciencia de la vida económica (el proceso de suministrar bienes materiales) de un pueblo, mirado como una unidad social, unido por la vida comunitaria político-social'. O bien, con aplicación directa a la economía moderna: 'La ciencia de la vida económica de una comunidad políticamente unida, a nivel de una economía de intercambio desarrollada, en relación con el bienestar material nacional como meta exigida por el propósito social de la sociedad política' ".[36]

La interrogante de Adam Smith acerca de "la riqueza de la nación" es para Pesch la interrogante central. Se preocupa de definir incluso el término "riqueza material" en su contexto humano cabal y coloca su propia definición en cursiva:

> *"A la prosperidad de la nación pertenece el suministro permanente de medios materiales suficientes, de acuerdo con los requisitos de una cultura progresista, para satisfacer las necesidades crecientes de una nación cuya población aumenta, de manera que junto con una cantidad algo mayor de personas relativamente ricas se mantendrá una clase media extensa y capaz, se asegurará para todos los miembros una vida al menos congruente con la dignidad humana y correspondiente al grado de cultura alcanzado, incluso para las clases más bajas, pues la pobreza permanente quedará excluida: todo esto, a un tiempo, con la protección de los valores más altos de la persona, la familia, la sociedad política".*[37]

Pesch rechaza el liberalismo ulterior, post-ricardiano, que entrega a los individuos a la competencia desnuda, porque no cree que todos los individuos tengan el mismo talento, carácter, ni la misma salud, historia ni voluntad para hacer un esfuerzo. Por la misma razón no es partidario del igualitarismo. Como se desprende de su definición en cursiva, sostiene que los estratos sociales diferentes, no fijos y permanentes sino fluidos y abiertos al talento y al esfuerzo, pertenecen a todas las sociedades libres. Más aun, ve que la riqueza nacional depende en buena medida del esfuerzo sobresaliente de personas de talento y carácter. La sociedad que quisiera reducir el esfuerzo de todos a la indolencia, la indiferencia o el puro narcisismo, se desplomaría pronto bajo su propia mediocridad moral.[38]

36 Citado en Mulcahy, *The Economics of Pesch,* pp. 13-14. *Lehrbuch* 1: 467.

37 Citado en Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 29. *Lehrbuch* 2:316.

38 Véase Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 41. *Lehrbuch,* 1:552.

Así, pues, hasta la "riqueza material" tiene prerrequisitos de orden moral.

Además, sin las muchas actividades del sistema político que estimulen, faculten, regulen y restrinjan las actividades económicas, estima Pesch, una economía se derrumbaría por desorden cívico, corrupción burocrática e incompetencia. Pronto se vería al Estado en manos de intereses estrechos, indiferentes a muchos de sus conciudadanos, y todos sufrirían por la insuficiencia de caminos, servicios públicos, higiene y demás facultades que hoy en día denominamos "infraestructura". La economía sana depende del orden público además de la moralidad. Como Pesch deja repetidamente en claro, según Mulcahy, su argumento principal no se dirige tanto contra el Smith de la primera época, cuya visión social amplia le parece más aceptable (si bien no del todo correcta, desde un punto de vista filosófico), como contra Ricardo, Bentham y demás individualistas que vinieron después. Pesch se opuso tenazmente a dicho liberalismo ulterior y estimaba que había colocado el sistema de propiedad privada, intercambio libre y mercados relativamente libres —el cual merecía toda su aprobación— sobre una base filosófica falsa, con resultados demostrables perniciosos para el bienestar material de las naciones.

Pesch pensaba que los liberales cometían tres grandes errores. Primero, dedicaban demasiada atención al individuo, dejando de lado la familia, las asociaciones, el sentido nacional de pueblo y demás formas de vida social común. Segundo, dedicaban demasiada atención a los aspectos materiales de más fácil cuantificación en las transacciones económicas, y muy poca a las motivaciones, propósitos e impulsos morales, de igual importancia. Tercero, y este es el asunto más sutil y difícil de aprehender con exactitud, Pesch creía que los liberales alababan tanto la libertad y el pluralismo, y confiaban tanto en que las acciones individuales, tomadas puramente en su individualidad, se reunirían en un propósito común, que olvidaban identificar el bien común o elevar las miras comunes, o dar un propósito a la empresa nacional.[39] El excesivo individualismo, el materialismo metodológico y el no pensar en propósitos comunes, decía Pesch, terminarían por vaciar al liberalismo de todo poder es-

39 Resumiendo las objeciones que Pesch oponía al liberalismo, Goetz Briefs escribe: "El liberalismo cometió un error al no reconocer la comunidad de intereses, fundamental entre el hombre y la estructura jerárquica de la sociedad, los cuales surgen en ambos casos de las necesidades radicales de la naturaleza del hombre, que distinguen a la sociedad de una simple horda. En consecuencia, también erró al confiar totalmente en que la ciega mecánica del mercado regularía las actuaciones morales. Al desvirtuar la ética de la caridad y la justicia, en el supuesto de que la mecánica de la competencia no dejaba espacio para ellas, el liberalismo no sólo llamó al caos en los asuntos económicos sino que condenó al hombre, inevitablemente, a una realización muy limitada de su propio potencial innato". "Pesch and His Contemporaries", pp. 154-155.

piritual. Al encontrar tal vacío, muchos, dentro de las culturas liberales, se verían barridos por vientos peligrosos de toda suerte, incluso el más peligroso de todos, el marxismo apasionado por el mejoramiento social.

Pesch entendía que el marxismo, y también las formas menores del socialismo, eran fuerzas cuasirreligiosas, fuertes precisamente en aquellos puntos en que el liberalismo era débil. El liberalismo ennoblecía al ser humano al acentuar su libertad individual, pero también lo dejaba solo y a menudo vacío.[40] Su materialismo metodológico con frecuencia aguzaba el apetito por el desafío espiritual, desafío que el marxismo, disfrazado de materialismo, ofrecía en abundancia por medio de la fe metafísica en una corriente irresistible de la historia. Por último, el marxismo vinculaba hasta al detalle más remoto con el propósito común de la historia.

Pesch fue toda su vida enemigo tanto del liberalismo como del socialismo. Temía más a éste y lo que más le desagradaba en aquél eran las debilidades que lo convertían en fácil presa de su enemigo.[41] Ante estas dos filosofías, Pesch propuso una propia. La llamó solidarismo. Para el oído anglo-norteamericano no es un nombre feliz, pero en Europa continental, "solidaridad" tiene un timbre tan antiguo como las aldeas que bordean el Ródano, el Neckar y el Rin; aun hoy es una palabra poderosa en Polonia. Pesch entendió claramente que el marxismo no es ciencia sino religión. Juzgaba que la debilidad del liberalismo residía precisamente en que no era ni religión ni visión trascendente ni orgánica. Inventó el solidarismo como una mejor respuesta al marxismo que la que ofrecía el liberalismo.

Las objeciones que Pesch lanzó en contra tanto del marxismo como del socialismo no son particularmente originales, pero han resistido bien el paso del tiempo. En ambos teme al materialismo y la destrucción del alma humana. Teme el excesivo poder del Estado. Teme la pérdida de dinamismo económico. Comprende claramente que los conceptos socialistas de las motivaciones humanas están en desacuerdo con la realidad, por lo que están condenados a la frustración.[42] No le es difícil rechazar el socialismo. Le es mucho más difícil plantear exactamente lo que quiere decir con el solidarismo.

40 Ibid., p. 156.

41 Sobre este punto, Pesch escribió: "Las dificultades de la vida económica, que toca analizar a la economía, son inmensas y los errores de las doctrinas económicas erróneas han tenido consecuencias devastadoras para las naciones. De haberse aplicado los principios de la ley moral, no enfrentaríamos hoy la catástrofe. La libertad individualista, las visiones socializantes de la vida humana y social, y las "leyes naturales" de la economía pura han dado origen al auge de lo que se llama capitalismo en el mal sentido de la palabra. Y este capitalismo, a su vez, es lo que explica el nacimiento, el desarrollo y la seducción del socialismo". (Citado en ibid., pp. 153-154; Lehrbuch 1:497.)

42 Pesch sostenía que el socialismo se funda en una psicología falsa: "A la producción pertenece una iniciativa que hoy en día proporciona el em-

La dificultad surge porque Heinrich Pesch quiere sostener que el solidarismo es una "vía media" entre liberalismo y socialismo. Pero ésta no es una descripción precisa de lo que Pesch realmente plantea. Su rechazo del socialismo es virtualmente total. En lo que se refiere a instituciones, Pesch está casi totalmente de parte del liberalismo. Es partidario de la propiedad privada,[43] los mercados,[44] la competencia,[45] el Estado limitado[46] y la libertad de asocia-

presario y que no se puede reemplazar con producción social". Y Mulcahy agrega: "Esto lo confirma el hecho conocido de que, normalmente, la propiedad común no se aprovecha con la misma eficiencia que la propiedad privada. Y no sólo falta la iniciativa empresarial, sino que en todos los segmentos de la sociedad hay carencia de todo incentivo personal para mejorarse uno mismo, ya que todas las oportunidades de mejoramiento económico y social permanecen cerradas". (Richard E. Mulcahy, S. J., "Economic Freedom in Pesch", *Social Order* 1 (abril 1961): 167.) Véase también Mulcahy, *The Economics of Heinrich Pesch,* pp. 171-178.

43 Citado en Mulcahy, *Economic Freedom in Pesch,* p. 167: "Por principio, la propiedad privada y la empresa privada no se pueden suprimir en ninguna esfera en que su continuación y eficacia puedan satisfacer el bienestar común. En cambio, sólo de acuerdo con los postulados de la justicia social se produce una limitación de la libertad; el reemplazo de la empresa privada por la empresa pública tiene lugar, única y exclusivamente, en aquellos terrenos en que no cabe duda de que la necesidad económica nacional, referida al todo, exige con razón que se suprima una empresa privada incapaz de llenar las necesidades de la economía nacional, o inapropiada o peligrosa para ella".

44 Sobre esto, Pesch cita con aprobación las palabras de Schaeffle: "La libertad para determinar las propias necesidades es por cierto el fundamento más esencial de la libertad. Aun cuando los medios de vida y de cultura se midieran de alguna manera desde afuera, incluso dando a cada uno de acuerdo con su propio patrón particular de necesidades, nadie podría vivir y desarrollarse de acuerdo con su propia individualidad. . . Aquella libertad única, fundamental, práctica, la de emplear cada uno su propio ingreso según su libre discreción, no estaríamos dispuestos a venderla ni por todos los beneficios posibles de la reforma social juntos". (Citado en ibid., pp. 162-163.)

45 Citado en ibid., p. 163: "A la empresa en libre competencia debemos los grandes beneficios del siglo pasado, en el campo del saber y de los conocimientos técnicos; en ella reside una fuerza creativa, animada, inagotable; es capaz de poner las fuerzas al servicio de la producción más elevada, creando siempre nuevos bienes para el bienestar del pueblo".

46 Respecto de la visión de Pesch acerca del papel del Estado, el padre Mulcahy escribe (ibid., p. 164): "Basado en la premisa general de que la regulación política es admisible solamente cuando otras formas de regulación no tienen cabida y cuando el bien público lo exige incondicionalmente, el Estado puede instaurar las formas legales generales y los procesos jurídicos necesarios para cumplir las normas de justicia en las relaciones industriales. Puede proteger los derechos y hacer cumplir los deberes que emanan de los convenios colectivos, en la medida necesaria. Al fin y al cabo, sería indigno del Estado que entregase tales asuntos al mero po-

ción.[47] Sobre todos estos asuntos de índole institucional tiene algo que decir que distingue sus opiniones de las de los liberales clásicos. Al fin y al cabo, parte de una base aristotélica y tomista, y no del concepto de tradición y sentimiento moral de Smith, ni del utilitarismo de Bentham. No obstante, sus opiniones no son tan diferentes de las opiniones liberales clásicas como lo son estas opiniones entre sí. En cierto sentido, Pesch procura profundizar la visión liberal para poder salvarla del naufragio.

Al leer hoy las alternativas solidaristas al pensamiento liberal, me encuentro con el ánimo dividido. En algunos aspectos el solidarismo da cuenta de ciertas realidades humanas con mayor precisión, al menos con menor confusión. Por ejemplo, los seres humanos no son jamás individuos atomizados en la forma que imaginan tantos en el liberalismo clásico; y aunque lo fueran, durante muchos y largos años de nuestra vida, durante la infancia, la niñez y la adolescencia, no lo son. En nuestra formación como seres mortales, la familia puede sernos más importante que la propia razón, pues ha formado de tantas maneras sutiles el modo como imaginamos, percibimos, investigamos y reflexionamos. En muchos puntos claves creo que Pesch ofrece una explicación más satisfactoria. Y, en su mayor parte, sus enmiendas son amistosas y se las puede aceptar sin daño para el liberalismo en absoluto; más bien, para su mejor salud.

Asimismo, hay momentos en que pienso que las ambiciones de Pesch, y, de algún modo, de cierto tipo de aristotelismo y tomismo en general, son demasiado grandiosas. Pesch suele carecer de cierta abnegación de sí mismo. En tales momentos pienso que la tradición liberal clásica, con su modestia estudiada, es más correcta. Por ejemplo, al sentir la visión orgánica que en un tiempo animó la vida aldeana de sus antepasados, Pesch quiere sostener que las sociedades humanas, tales como los sindicatos, las profesiones y las empresas, no son meras asambleas de individuos atomizados sino, más bien, comunidades sustantivas en un sentido más pleno y más conectado. En torno a esto, Pesch refleja el sentido europeo continen-

der relativo de los partidos. Pero los trabajadores y la empresa redactan sus propios contratos; ellos mismos determinan las condiciones del convenio". Un contrato, dice Pesch, "es sobre todo asunto de las partes en él. Aquí la ley sólo puede determinar los límites extrínsecos de lo que la ley puede permitir. Y en la medida en que los factores sociales demuestren que son capaces de regular toda la negociación colectiva, hay que dejarles a ellos la autonomía necesaria para el desarrollo eficaz. En todos estos asuntos, la coacción política no es lo primero sin lo último". Añade Mulcahy: "Si no se le hubiera mal interpretado respecto de este punto, estaría de más señalar que Pesch rechaza la fijación de salarios por el Estado".

47 El concepto que Pesch tenía de la "asociación" tendía, naturalmente, hacia el modelo "corporativista" más orgánico, pero su noción de las cooperativas voluntarias no difiere del todo del significado anglo-americano de "asociaciones".

tal de la historia comunitaria. Tiene en mente, en parte, el lazo que ataba a los miembros del gremio medieval. No se trataba simplemente de individuos que se unían por casualidad; antiguamente, los miembros del gremio conocían a las familias de los otros miembros, compartían la misma fe y habían formado parte de la historia de sus colegas durante generaciones.

Casi todos pueden sentir la diferencia entre estos dos conceptos, y la mayoría de nosotros siente al menos alguna (no demasiada) nostalgia por el más antiguo. No obstante, al reflexionar, la supuesta superioridad moral de la comunidad orgánica de corte anticuado, comparada con la sociedad pluralista de tipo moderno, no se sostiene del todo. Las comunidades aldeanas, los gremios y las familias fuertes pueden ser organismos sofocantes; suelen ser portadores de xenofobia e intolerancia. Además, las sociedades pluralistas modernas pueden estar animadas de caridad, amistad, franqueza y sinceridad intensas. No todo lo bueno está de un lado ni del otro.

Se puede objetar, sin embargo, que cuando Pesch habla de "vínculos naturales" entre personas que trabajan en el mismo oficio o industria, no se refiere a nada tan estrecho como la vida de familia o de aldea; sólo a los hábitos e intereses mutuos de las personas que tienen la misma ocupación. Pero tal vínculo parecería muy débil, apenas merecedor del calificativo de "orgánico" que él ponderadamente le atribuye. En las sociedades liberales puede haber menos comunidad en dichos vínculos ocupacionales que en muchas otras asociaciones voluntarias. Pero las asociaciones gremiales, de fabricantes y demás agrupaciones ocupacionales, son de hecho comunes en las sociedades liberales, sin pasar por el solidarismo.

El solidarismo adquiere un significado especial para Pesch cuando se trata del "pueblo". Ya hace varias generaciones que los alemanes vienen hablando de la "gente" en términos más místicos que la mayoría de los occidentales. Para Pesch la noción de "pueblo" es relativamente simple, casi idéntica a la de "nación". Pero ahora Pesch ya no se refiere ni a la raza ni a la homogeneidad biológica, sino a los hábitos, historia y cultura. Para Pesch, "pueblo" es un concepto natural e intuitivo, como no puede serlo para los norteamericanos, de tan diversos orígenes. Hoy uno siente un magnetismo íntimamente ardiente entre Alemania oriental y occidental, separadas por la guerra, una impresión de cosas desarticuladas, equivocadas, contra la naturaleza misma de las cosas.

Entre los eslavos y alemanes han existido, históricamente, fuertes llamados a los vínculos orgánicos, la unidad mística, la solidaridad insaciable y la profunda comunión, frente a los cuales la búsqueda anglo-norteamericana instintiva de espacio para que cada uno respire parece tenue, enajenante y solitaria. Al reconocer que estos sentimientos son realidades, en Alemania y los territorios eslavos, Pesch procura enderezarlos hacia las sendas de la razón y la libertad. Pero dichos sentimientos y tradiciones necesitan la crítica liberal por lo menos tanto como el liberalismo necesita la de ellos. Existe

un misticismo alemán de la vinculación y parece impropio alzarlo como ideal, por profunda y primitiva que sea su tradición.

Si nos preguntásemos, en conclusión, cuáles instituciones dominan la "tercera vía" que Pesch ha imaginado, vemos que en virtualmente todos los casos se trata de las instituciones de la sociedad liberal, transformadas por el sentido más amplio de comunidad, valor espiritual y propósito común que Pesch ha querido llevarles. Las reformas que Pesch propone para el liberalismo son en realidad reformas a su teoría sobre sí mismo y a los criterios que guían su conducta. En el hecho no ofrece muchas reformas prácticas. En una ocasión, a lo menos, dijo que no hacerlo era para él asunto de principios. Cuando el Ministro de Hacienda de Alemania le pidió su consejo técnico, el padre Pesch se negó a responder. Levantó los dedos y, sonriendo, dijo alegremente: "A nosotros los jesuitas nos acusan a menudo de metemos en asuntos mundanos. Bueno, ¡no tanto que se nos quemen los dedos!"[48] El papel del filósofo, pensaba, era el de sentar principios. Cómo cumplirlos mejor es asunto para personas dotadas de sabiduría práctica que actúen sobre hechos concretos. Creía profundamente que los principios tienen importancia y que las ideas tienen consecuencias; pero el filósofo no debe tratar de hacer las veces del hombre de acción práctica.

Cuando se publicó la *Rerum novarum* Pesch tenía sólo treinta y seis años. Habiendo servido de director espiritual en el seminario de Von Ketteler y habiendo vivido en su propia casa, Pesch se sintió reanimado por ella; ella lo confirmaba en su tomismo y en su búsqueda filosófica de una "vía media". Conocía la alabanza de León XIII hacia Von Ketteler. No tenía cómo saber que su propio trabajo se vería más tarde como puente entre León XIII y la *Quadragesimo armo* de Pío XI, que uno de sus alumnos ayudaría a redactar. En general, su "sistema económico solidarista se puede concebir en un marco de capitalismo, tal como se entiende este término habitualmente en la literatura actual"; así escribe Mulcahy en 1952.[49] Pesch disfrutaba de la "variedad, libertad, fines particulares, autonomía y autorresponsabilidad de la empresa privada".[50] Jamás dejó de defender los derechos individuales.

> "El hombre tiene. . . como hombre en sí mismo, tareas y metas naturales, y, en consecuencia, derechos naturales: el derecho de existir, el derecho de trabajar, de adquirir propiedad, de activar sus capacidades personales, el derecho de fundar una familia, etc.".[51]

48 Citado en Mueller, *I Knew Heinrich Pesch,* p. 151.
49 Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 151.
50 Palabras de Mulcahy en ibid., p. 164.
51 Ibid., *Lehrbuch* 1:440.

Y luego:

> "He puesto a la libre empresa como la regla, la empresa pública como la excepción. He dicho: toda libertad de comercio económico se justifica si concuerda con la meta de la economía, el bienestar material del pueblo".[52]

Pesch distingue tres sentidos de "capitalismo", de los cuales acepta dos. Acepta como condición técnica común a todo sistema económico progresista moderno, 1) el uso intensivo de medios de producción financiados con grandes inversiones de capital. Acepta 2) la propiedad privada de los medios de producción, en los que la producción se realiza con el riesgo del empresario y bajo su dirección. Pesch siempre tiene presente las necesidades de una numerosa clase media compuesta de muchos pequeños empresarios, propietarios y artesanos; y también las necesidades de capital para las industrias pesadas.[53] Pero preferiría la propiedad y la administración cooperativas, si ello fuere viable.

El tercer sentido del "capitalismo", que Pesch rechaza, es "la manifestación de ciertos abusos que surgieron en el desarrollo histórico de la empresa capitalista, concretamente en la 'época capitalista', pero que no son indispensables a la época capitalista ni se encuentran en todas las empresas capitalistas".[54] En letra cursiva define exactamente lo que rechaza:

> *Un sistema económico que surja de la libertad individualista de luchar por la ganancia, gobernado por los principios de intercambio y las prácticas de la época económica liberal, que sirva primeramente no el bienestar cabal del pueblo sino al dueño del capital y sus intereses monetarios.*[55]

Pesch sostiene que es preciso servir al bienestar de todos. Una economía sana sólo puede funcionar en un orden social sano, con unidad política y estabilidad fundadas en la legitimidad moral y cultural. Como lo señala con frecuencia, no fue tanto que los pensadores liberales negaran estas condiciones sino que dejaron de articularlas. Pensaba que su propia obra "da al sistema industrial smithiano una base solidarista por medio de la regulación social del proceso económico".[56]

Aquella regulación se produce tanto mediante instituciones políticas como mediante instituciones morales y culturales. Temeroso

52 Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 166. *Lehrbuch* 2:ix-x.
53 Mulcahy, *The Economics of Pesch,* pp. 169-170. *Lehrbuch* 4:561-562.
54 Ibid.
55 Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 170. *Lehrbuch* 2:230.
56 Palabras de Mulcahy en *The Economics of Pesch,* p. 178. *Lehrbuch* 2:214.

de la tiranía del Estado, Pesch favoreció siempre la actuación por intermedio de estas últimas, en lo posible. Pesch quería inspirar una nueva institución mediadora entre el individuo y el Estado. Desarrolló la idea tradicional del "grupo vocacional" o "grupo corporativista". Creía que cada rama del comercio, de la industria y las profesiones comparte un conjunto común de intereses y un "espíritu" especial. Animaba a todos los que tuvieran que ver con alguno de esos grupos vocacionales a que formaran una asociación común que reuniría a personas de todas clases: dueños, gerentes, obreros, incluso clientes, a nivel local, regional y nacional.

Aquí Pesch se encontró con un dilema, el mismo que había destruido a los gremios. La intención de estas asociaciones vocacionales era la de institucionalizar el sentido del bien común en todas las clases sociales. ¿Qué les impediría convertirse en grupos de intereses especiales, protectores de sus propios privilegios y ventajas frente a otras asociaciones?

El propio Pesch era un hombre conciliador. No gustaba del principio adversario. Ponderaba inmensamente el geist o "espíritu" social, como actitud, aspiración, compromiso personal con el bien común.[57] Lo típico, sin embargo, era que dichas asociaciones se tornaran celosas de sus propios intereses. Hacia el final de su vida, como anota Mulcahy, Pesch se sintió considerablemente desanimado frente a este problema.

Su idea fue recogida, sin embargo, por su alumno Oswald von Nell-Breuning, S. J., quien fue llamado a redactar la *Quadragesimo anno* para Pío XI. Aquí se trataba de un esfuerzo por reemplazar la relación adversaria entre obreros y empresarios, entre accionistas y público, por una relación de cooperación. Estaba claro que el fin del "corporativismo", como se denominaba, igual que el fin del principio competitivo del pensamiento anglo-norteamericano, era el de perseguir el bien común.

Sin embargo, justamente cuando Pío XI hablaba de corporativismo, tanto Hitler como Mussolini se jactaban de la superioridad del fascismo "corporativista" sobre el "individualismo decadente" de las sociedades liberales. Pío XI libró sus propias batallas con Mussolini, a cuyo corporativismo dirigido por el Estado se opuso expresamente; poco antes de morir condenó el nazismo alemán.[58] El término "corporativismo" cayó en desgracia, menos en América latina, donde ha tenido una carrera llena de altibajos.[59]

Cabe hacer dos comentarios finales. Si bien se puede acusar a los alemanes (incluso a Pesch) de pasar demasiado por alto la evolución del liberalismo en Gran Bretaña y Norteamérica, es también no

57 Mulcahy, *The Economics of Pesch,* p. 179.

58 Véase su *Mit brennender sorge* en *Twelve Encyclicals of Pius XI* (London: Catholic Truth Society, 1943).

59 Véase Howard J. Wiarda, *Corporatism and National development in Latin America* (Boulder, Colorado: Westview Press, 1981).

poco escandaloso que al menos las partes de la gran obra de Pesch que todavía tienen vigencia no se hayan traducido nunca al inglés.

Segundo, el principio de solidarismo que él colocó en lugar del liberalismo ha seguido ejerciendo una influencia poderosa sobre los jesuitas más jóvenes y demás pensadores sociales católicos, como lo demuestra el nombre que se eligió para el sindicato obrero polaco dirigido por Lech Walesa. "Solidarismo" y "solidaridad" figuran prominentemente en documentos y comentarios católicos oficiales de los tres últimos decenios.

Con todo, la metáfora que "solidarismo" lleva implícita es turbadora al oído anglo-norteamericano. El novelista inglés Evelyn Waugh comentó cierta vez, después de las reformas litúrgicas del Concilio Vaticano II, que si los alemanes deseaban cantar al unísono y golpear las manos en la iglesia, él no se oponía. El sí prefería el silencio ante Dios, el estar solitario en comunidad. A los oídos ingleses, aunque no a los europeos, la solidaridad sugiere el colectivismo; parece que no estimulara la autonomía personal y la disensión. No obstante, los anglo-norteamericanos gustan de **practicar** la asociación, el derecho internalizado, el respeto público por los demás, el "buen orden". Los anglo-norteamericanos aprecian un alto nivel de espíritu público y de conciencia cívica. Más allá de eso, la "solidaridad" suena algo excesiva.

Así, también, el pensamiento social católico contemporáneo, especialmente a partir de Juan XXIII, coloca un acento compensatorio sobre la dignidad de la persona humana individual. Algunos han dado en llamar "personalismo" a este acento. Modificado de esta manera, el solidarismo parece algo menos amenazante. Sin amenazar la dignidad de la persona humana, simplemente destaca los vínculos sociales que unen a cada persona con diversas comunidades mediadoras y con la raza humana toda.

Pero si lo anterior es cierto, parece plausible que la resistencia alemana al liberalismo se base sobre un mal entendido paralelo. Los alemanes no aprehenden los vínculos sociales que para los anglo-norteamericanos están implícitos en la práctica del individuo. El invento propio de las sociedades liberales no es el individuo sino la corporación; y, más que eso, una rica multiplicación de asociaciones de muy diversa índole. La contextura real de la vida en las sociedades liberales es en alto grado asociativa y está ordenada sosegadamente por la ley y la conciencia cívica. Quizá los anglo-norteamericanos den por sentadas estas cosas de tal manera que no sienten la necesidad de mencionarlas. Con todo, el concepto anglo-norteamericano de "asociación" es significativamente diferente del concepto alemán de "solidaridad". Aquél busca destacar el ámbito de la persona, éste el ámbito del bien común.

Este contraste tiene cierta vigencia hoy. En las Naciones Unidas se habla mucho de "los derechos de los pueblos". Este derecho se interpreta como "derecho colectivo", en contraste con los "derechos individuales". Es típico que el bloque soviético y las delegado-

nes del Tercer Mundo apoyen la afirmación de "los derechos de los pueblos", en tanto que Gran Bretaña, los Estados Unidos y otras naciones occidentales no lo *hagan. Una* aclaración podría terminar con el impasse. Si los "derechos de los pueblos" se entienden como derechos de asociación, fundados en el individuo y afirmados y amás de una vez en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, y si estos derechos de asociación se pueden ejercer en contra del Estado, entonces el peligro de colectivismo desaparece. Un ejemplo, que debería serle grato al Papa Juan Pablo II, sería el de Solidaridad en Polonia. Solidaridad es ciertamente una asociación, a la que se ingresa libremente, de carácter social, que hace reclamos justificados contra el Estado polaco. Interpretados de tal modo, los "derechos de los pueblos" son a todas luces liberales; arraigados en los derechos de los individuos, expresan tanto la libertad como la índole social de la persona humana. Van más allá del mero individualismo, pero no son colectivistas.

El filósofo estadounidense John Dewey ha observado que los tipos de personalidad que se nutren de una cultura de asociaciones tienen que ser en alto grado tolerantes, respetuosos de los demás, capaces de funcionar tanto en equipos como con responsabilidad personal.[60] Walter Muelder, el moralista protestante estadounidense, habla de "personalismo comunitario". Pero al alabar al individuo, los escritores anglo-norteamericanos, en su mayoría, pasan en silencio sobre dichas virtudes sociales. En cambio, en ciertas culturas católicas que desdeñan el individualismo y alaban el corporativismo parece que se nutren tipos de personalidad que tienen dificultades con la tolerancia, la transacción, el trabajo en equipo y la práctica de la "oposición leal". ¿Es característico del discurso teológico que las cualidades que se destacan expresamente en teoría sean opuestas a las que se observan más comúnmente en la práctica? Los católicos que dan más importancia a las "obras" a menudo aparecen menos obsesivos respecto de la observancia estricta. Los protestantes que acentúan la "fe sola" dan pruebas, como lo dijo Max Weber, de un intenso compromiso con un ascetismo de obras. Ciertas sociedades católicas que alaban la solidaridad sufren de división social, por ejemplo, debido a fragmentación de partidos políticos, escasa tolerancia con la transacción y la disensión, y pasiones político-morales tales que resulta difícil mantener una "oposición leal". En contraste irónico, en la sociedad norteamericana, donde se dice que se sufre de individualismo desatado, proliferan conductas asociativas de muchos tipos. Al trasladar el pensamiento de Pesch a realidades

60 Refiriéndose a menudo a este tema, John Dewey cita favorablemente a Emerson: " 'La concatenación de acontecimientos' y 'la sociedad de nuestros contemporáneos', formada de asociaciones múltiples y animadas, son los únicos medios que permiten realizar las posibilidades de la individualidad". *Individualism Old and New* (New York: Capricorn Books, 1930), p. 170.

anglo-norteamericanas, bien puede ser que el significado operativo del solidarismo no sea ni con mucho tan ajeno a los norteamericanos como las imágenes que despierta.

Mientras tanto, parece útil presentar a uno de aquellos "liberales" contra quienes Von Ketteler y Pesch sintieron una reacción tan visceral. En el pensamiento social católico hay una lamentable escasez de análisis de textos "liberales" históricos concretos. Debemos, por tanto, pedirle al menos a una figura liberal que avance desde la mitología con que se ha rodeado lo "liberal". ¿Calza John Stuart Mill con el perfil del liberal contra quien Von Ketteler y Pesch nos advirtieron?

II La Quintaesencia del Liberal: John Stuart Mill

> Es en verdad cierto que el estado real de las cosas no fue siempre ni doquiera tan malo como los postulados liberalistas de la llamada Escuela de Manchester podrían llevarnos a creer.
>
> Pío XI (1931)[61]

Pío XI, que ya antes había escrito sobre los "tambaleantes principios del liberalismo",[62] atribuye a esta doctrina lo siguiente:

> "El capital. . . reclamó todo el producto y las utilidades y dejó al obrero apenas el mínimo necesario para recuperar sus fuerzas y asegurar la continuación de su clase. Pues por una ley económica inexorable, se sostenía, toda acumulación de riquezas debía tocarles a los ricos, y el obrero debía permanecer en la indigencia perpetua o verse reducido al mínimo necesario para existir".[63]

El lector ecuánime podría preguntar: ¿Quiénes sostenían semejante cosa? ¿Quiénes pertenecían a "la llamada Escuela de Manchester?".

1 Los "Liberales Manchesterianos"

En un texto que preparó en 1884 un profesor de la Universidad de Harvard, dentro de un largo bosquejo de *La historia de la economía política,* encontramos la siguiente referencia al estudioso alemán Prince-Smith:

> "Así como Cobden ejerció influencia sobre Bastiat, ambos ejercieron influencia en Alemania al crear la que sus opositores han dado en llamar "escuela de Manchester", encabezada por

61 *Quadragesimo Anno,* 54.
62 Ibid., p. 27.
63 Ibid., p. 54.

> Prince-Smith (fallecido en 1874). Habían procurado alcanzar la libertad completa del comercio y la industria, y en sus filas cuentan a muchos hombres de capacidad y conocimientos. Se han organizado congresos anuales con el fin de difundir ideas liberales y se ha fundado una excelente revista, la *Vierteljahrschrift fur Volkswirthschaft, Politik, und Kulturgeshichte.* Se han dedicado con éxito a reformar leyes laborales, intereses, viviendas obreras, el sistema monetario y la banca, y luchan por la abolición de los aranceles protectores. Schulze-Delitzch ha ganado merecida fama por la creación de bancos populares y otras formas de cooperación. Adolph Soetbeer, el traductor de Mill al alemán, es la máxima autoridad viviente sobre la producción de metales preciosos y es un enérgico monometalista. La escuela está representada en el "Handwörterbuch der Volkswirthschaftlehre" (1865) de Reutzsch. Los demás escritores de este grupo son Von Bohmert, Faucher, Braun, Wolff, Michaelis, Emminghaus, Wirth, Hertzka y Von Holtzendorf".[64]

La mayoría de los lectores anglo-norteamericanos no habrá clasificado a Richard Cobden entre los grandes economistas políticos liberales. Junto con John Bright, Richard Cobden participó activamente en la revocación de las Leyes del Trigo en Gran Bretaña.[65] Si bien de menor figuración, se convirtió, especialmente en Alemania, en símbolo del libre comercio, en oposición al proteccionismo. La extensa *Historia del análisis económico,* de Johan Schumpeter, contiene varias referencias a esta "escuela de Manchester" en Alemania. De acuerdo con la versión de Schumpeter, no parece que esta escuela sostuviera lo que le atribuía el Papa. Schumpeter distingue diversas clases de individualismo, entre ellas el "individualismo político", con el cual los alemanes designaban "sencillamente una actitud de

64 J. Laurence Laughlin, "A Sketch of the History of Political Economy", en John Stuart Mill, *Principies of Political Economy,* abreviado, con notas e introducción, por J. Laurence Laughlin (New York: D. Appleton and Company, 1884), pp. 31-32.

65 William D. Grampp, *The Manchester School of Economics* (Stanford, California: Stanford University Press, 1960), pp. 2-5: "La escuela de Manchester no fue una escuela en el sentido en que lo fueron la economía clásica y otros agrupamientos intelectuales, porque, al contrario de ellos, no tuvo una doctrina relativamente completa ni coherente, ni existe una declaración oficial de sus ideas acerca de determinados asuntos. . . Manchester fue escuela en el sentido de estar unida en torno a un solo propósito, entre 1838-1846: la revocación inmediata y total de las leyes sobre el trigo. Antes de 1838, la escuela no existía, aunque sí los comerciantes libres; después de 1846, se componía de los seguidores de Cobden y Bright. Lo que tuvieron en común entonces no fue un propósito concreto ni un conjunto de ideales sino la admiración declarada por estos dos hombres capaces; los apoyaban en determinados asuntos y discrepaban abiertamente con ellos en otros".

laissez-faire en asuntos en política económica, la actitud que en Alemania motejaban de smithianismo o manchesterismo".[66] Schumpeter observa, no obstante, que numerosos economistas que sólo describían los resultados del juego libre de los propios intereses, en el comportamiento de hogares y firmas por separado, caían injustamente "bajo la sospecha de recomendar" dichos resultados, asunto muy distinto y fuera del alcance de su ciencia.[67]

Puesto que Schumpeter escribe una historia del análisis económico, no le queda espacio sino para mencionar a Cobden y Bright, "los dos héroes de la Liga Anti Leyes Trigueras", activistas y no teóricos. Pero Schumpeter se asombra porque en la revocación de los derechos de importación sobre granos, los terratenientes y agricultores encabezados por Cobden y Bright apoyaron una política contraria a sus propios intereses económicos. ("Interpretadlo como gustéis, pero no olvidéis de meditar sobre este interesantísimo fenómeno de la sociología política".)[68]

Una política de libre comercio afecta a mucho más que el comercio exterior; está vinculada con "algo que abarca más aún, esto es, una actitud o visión moral y política general".[69] Schumpeter añade:

> "Esta actitud, a la que sus enemigos han llegado a llamar manchesterismo, era, en realidad, de Cobden y Bright. . . Se compraban colonias con el único propósito de gobernarlas y explotarlas a beneficio de la madre patria y para impedir que otras naciones hicieran lo propio. Desde el punto de vista de la escuela de Manchester no existe siquiera un argumento económico en favor de esto. Menos aun hay un argumento político. Las colonias existen por sí solas igual que cualquier otro país; deben gobernarse solas y no deben ni otorgar a la madre patria ni recibir de ella ninguna ventaja comercial particular. Tampoco quedó todo esto sólo en el terreno de la filosofía o de la agitación. Algo se avanzó, en la práctica, hacia la meta".[70]

Schumpeter aplaude esta clase de visión internacional amplia, tan moral (y tan práctica) en su actitud. Schumpeter celebra al manchesterismo por "negarse a ver intereses ingleses en todo lo que ocurre en cualquier parte del mundo", y por adoptar el principio "de estar de parte de las naciones 'que pugnan por ser libres' ". Además, escribe, si bien hubo algunas guerras durante el período, otras se evi-

66 Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press, 1954), p. 888.
67 Ibid.
68 Ibid., p. 398.
69 Ibid.
70 Ibid.

taron por la nueva actitud. . . Lo más importante de todo, las tentativas de despertar un espíritu ya fuera de agresión o de sospecha, lo que ocurrió por cierto en todo momento, también fueron criticadas en todo momento; como ejemplo mencionó la lucha muy característica de Cobden por una mejor comprensión de Francia. . ."[71]

Pío XI, desde luego, no juzgaba al "manchesterismo" en su totalidad sino sólo su supuesta doctrina sobre salarios, y le interesaba más señalar peligros doctrinarios que hacer una crítica moral equilibrada. (Con un espíritu parecido, sin duda, ciertos escritores liberales tendían a escribir acremente acerca de las prácticas y doctrinas económicas de la época medieval católica, y preguntaban qué había hecho la enseñanza católica alguna vez por levantar la condición de los pobres.) Además, el comentario más completo sobre esta encíclica, titulado *Reorganización de la economía social* y publicado por un alumno de Pesch, el jesuita Oswald von Nell-Breuning, cita como autoridad principal de las doctrinas atribuidas a esta "llamada Escuela de Manchester" al escritor socialista Ferdinand Lasalle, quien fue el primero en describir la "ley de hierro de los salarios".[72] Lasalle, señala, formuló esta teoría con apoyo en la teoría laboral del valor de David Ricardo, la que "parte de un supuesto falso y por tanto, porque se desarrolla lógicamente, conduce inexorablemente a conclusiones falsas".[73] Las opiniones que Pío XI atribuye a la Escuela de Manchester, pues, son en realidad las de un socialista, aunque derivadas de un londinense, Ricardo.

Este punto merece mayor análisis. El Papa León XIII había formulado el corazón de la economía capitalista en una elegante sentencia latina: "Nec res sine opera, nec sine re potest opera consistere: el capital no puede prescindir del trabajo, ni el trabajo del capital".[74] Asidos firmemente a esta actitud equilibrada, tanto León XIII como Pío XI querían rechazar dos extremos: el extremo según el cual toda utilidad pertenece al capital y el extremo según el cual toda utilidad pertenece al trabajo. Pío XI, como lo señala el texto que se cita al comienzo, comprendía muy bien que, en la práctica, en las economías capitalistas las cosas nunca habían andado tan mal como lo sostenía la teoría extrema. Con todo, aun en la práctica, sostuvo: "Por mucho tiempo el capital logró apropiarse ventajas excesivas: reclamó para sí todo el producto y las utilidades".[75] El abuso, pues, a sus ojos, no era sólo teórico sino práctico. Nell-Breu-

71 Ibid., p. 399; Schumpeter hubiera podido agregar que Henry Adams alabó los esfuerzos de Bright y Cobden por mantener a Gran Bretaña alejada de la Guerra Civil estadounidense; véase Henry Adams, *The Education of Henry Adams,* ed. Ernest Samuels (Boston: Houghton Mifflin, 1973), pp. 125-126, 183-192.

72 Oswald von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy.* p. 134.

73 Ibid., p. 137.

74 Ibid., p. 129; y León XIII, *Rerum novarum,* 15.

75 *Quadragesimo anno,* 54.

ning comenta: "Sabemos que la burguesía liberal primero elaboró una práctica y luego la confirmó con la teoría del liberalismo económico clásico".[76] Aquí no parece que Nell-Breuning estuviera en lo cierto; en Gran Bretaña, al menos, los textos liberales dieron origen a leyes nuevas, libertades nuevas y fuerzas vigorizantes nuevas que, tanto en la intención como en la práctica, mejoraron mucho la condición de los pobres.

En todo el texto, empero, el propósito del Papa Pío XI está claro. Al defender los derechos tanto del capital como del trabajo, escribe: "Es, por tanto, completamente falso atribuir a cualquiera de las partes sola los resultados de los esfuerzos combinados de ambas, y es flagrantemente injusto que cualquiera de ellas niegue la eficacia de la otra y se apodere de todas las ganancias".[77] Esta es la materia de principio. No se puede decir que este principio sea anticapitalista.

Aun así, Pío XI pone un acento peyorativo en la frase "la llamada Escuela de Manchester". Se dice que el padre Von Nell-Breuning fue el redactor original de la *Quadragesimo anno* o, a lo menos, que influyó en su redacción. Su extenso comentario sobre este pasaje no menciona a Cobden ni a Bright, sino sólo a Ricardo. Las palabras "Escuela de Manchester" tienen que haber tenido, pues, un sentido muy lato. Nell-Breuning, además, se muestra más duro en su comentario que Pío XI, a quien atribuye estos pensamientos:

> "Para ser justo, él quiere conceder que la práctica real no estuvo acorde con la brutalidad de la teoría. Pero estima necesario declarar que no era un caso en que la práctica se desviase de la teoría, sino más bien una tentativa de la práctica por satisfacer las exigencias de la teoría. . . En una sociedad individualista, la economía capitalista inevitablemente tuvo una 'tendencia uniforme' en esa dirección".[78]

Parece pertinente una observación de Schumpeter: "Los críticos contemporáneos y posteriores, en particular los exponentes alemanes de la Sozialpolitik, han acusado a los economistas "clásicos" ingleses de fría indiferencia frente al trabajo. Lo primero que hay que decir sobre esto es que la acusación revela falta de sentido histórico".[79] La mayoría de los economistas clásicos apoyó las leyes fabriles; Cobden se pronunció firmemente en favor de la protección de mujeres y niños. A J. S. Mill y a Alfred Marshall no les pareció incongruente apoyar ciertos aspectos del socialismo. Al recordar los éxitos sin precedentes de la reciente adopción de la teoría liberal en Gran Bretaña, en la edad temprana y media del tiempo del ferroca-

76 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 135.
77 *Quadragesimo anno,* p. 54.
78 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 137.
79 Schumpeter, *History of Economic Analysis,* pp. 401-402.

rril, Schumpeter recuerda cómo "la eliminación de las trabas que invadían las actividades comerciales" tuvo una "influencia vigorizante" innegable. Por insuficiente que fuera, observa, la teoría liberal "distaba mucho de estar completamente errada". Y comenta:

> "Pero recordemos que buena parte de todo lo que hoy nos molesta tenía el carácter de los males infantiles, algunos de los cuales ya estaban desapareciendo en la época de las ardientes acusaciones de Marx, y que la promesa económica que el sistema de libre empresa ofrecía a **todos** no era vacía: el nivel de vida de las masas siguió bajo, pero subió sin cesar casi todo el tiempo; cantidades siempre crecientes de la población eran absorbidas a salarios reales en aumento. . . Los críticos contemporáneos y posteriores, tanto conservadores como socialistas, tampoco han comprendido nunca del todo la medida en que las políticas de beneficencia del período siguiente fueron posibles gracias a los adelantos de los primeros tres cuartos del siglo XIX y a las políticas que los promovieron. En este sentido, no hay motivo para descontar ni la honradez ni la competencia de los economistas de esa época, ni para declararlos víctimas de un engaño ideológico".[80]

Estas palabras parecen más justas que las de Von Nell-Breuning.

Así, pues, es una curiosidad del pensamiento papal que durante varias generaciones haya tomado su definición del liberalismo de intérpretes alemanes; que se considerara sólo a la escuela de Manchester, pero no a los londinenses y escoceses influyentes de la época; y que las opiniones incluso de Cobden y Bright fuesen mal interpretadas. Lo alarmante es que, al parecer, este mal entendido histórico nunca se ha refutado. Aun en su Mensaje de Navidad de 1954, Pío XII lo repitió:

> "Cien años atrás, los abogados de los sistemas de libre comercio contaban con cosechar admirables resultados con él. Veían en él un poder casi mágico. Uno de los más ardientes llegó al extremo de comparar la fuerza del principio de libre comercio en el orden moral con la de gravedad en el físico. Del libre comercio esperaba la unidad y la paz entre los hombres y el fin de los antagonismos de raza, religión y lengua. La historia ha demostrado cuan ilusorio fue esperar que la paz pudiera provenir del libre comercio solo".[81]

Este texto se refiere a un pasaje determinado en la obra de Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy.* El pasaje, que fi-

80 Ibid., p. 396.

81 Citado en Jean-Yves Calvez y Jacques Perrin, *The Church and Social Justice,* trad. J. R. Kirwan (Chicago: Henry Regnery Co., 1961), p. 275.

gura en una colección de 1870, corresponde a un discurso improvisado que Cobden pronunció en Manchester el 15 de enero de 1846. La nota de pie de página de Pío XII me indujo a consultar el párrafo final de Cobden:

> "Pero se me ha acusado de ocuparme demasiado de los intereses materiales. No obstante, puedo decir que me he formado de este grandioso principio una visión tan amplia y extensa como podría tenerla cualquiera que soñara con él en su propio gabinete. Pienso que la ganancia física será la ganancia más pequeña para la humanidad que se derive del éxito de este principio. Miro más lejos; veo en el principio de libre comercio aquello que actuará sobre el mundo moral como el principio de la gravitación actúa sobre el universo: juntando a los hombres, amparando el antagonismo de raza y credo, y lengua, y uniéndonos con los lazos de la paz eterna. He mirado más lejos aún. He especulado, y soñado quizás, en el porvenir lejano, sí, en mil años más, me he preguntado cuál pudiera ser el efecto del triunfo de este principio. Creo que su efecto será el de cambiar la faz del mundo, para introducir un sistema de gobierno enteramente distinto del que prevalece hoy. Creo que el deseo y el motivo de los imperios grandes y poderosos, de los ejércitos gigantescos y las grandes armadas, de aquellos materiales que sirven para la destrucción de la vida y la desolación de los frutos del trabajo, se desvanecerán; creo que esas cosas dejarán de ser necesarias o de usarse, cuando el hombre se convierta en una sola familia e intercambie libremente con su hermano los frutos de su trabajo. Creo que, si nos fuera dado volver a aparecer en este escenario sublunar, el sistema de gobierno de este mundo volvería a ser algo así como el sistema municipal; y creo que el filósofo especulativo de mil años más fechará la revolución más grande que ha tenido lugar en la historia del mundo a partir del triunfo del principio para abogar por el cual estamos reunidos aquí".[82]

¿Asevera Pío XII que Cobden fue demasiado materialista o estrechamente individualista? Tal afirmación no se sostiene. Si declara que la visión de Cobden era amplia, que miraba a mil años de distancia en el porvenir, y que esperaba demasiado de un solo principio, eso será cierto. Pero el principio de Cobden no merece el desprecio; ni lo merece, por cierto, su sueño de una sola familia humana.

Está claro que el libre comercio no impidió ni la primera ni la segunda guerras mundiales. Del mismo modo, el patrón de protec-

82 Richard Cobden, *Speeches on Questions of Public Policy,* ed. John Bright y James E. Thorold Rogers (London: Macmillan, 1870), 1:326-3; y Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice,* p. 275.

cionismo que se desarrolló entre las guerras desempeñó un papel nada despreciable en el "nuevo nacionalismo" al que las potencias del Eje (incluso la URSS, hasta que Hitler desconoció el Acuerdo Ribberntrop-Molotov) apelaron con tanta fuerza. Nadie, ni siquiera Cobden y Bright, era tan iluso como para pensar que el libre comercio **sólo** traería paz y justicia al instante. Pero una política de libre comercio, aplicada con criterio pragmático y no como un absoluto, gozaba de varias ventajas morales, al decir de Cobden y Bright. Exigía que cada Estado tratara a todos los demás Estados como iguales. Exigía una franqueza fundamental y la cooperación mutua. Tenía sus raíces en el consentimiento mutuo y estaba sujeto a constantes negociaciones y ajustes recíprocos. Era un método de paz, no de guerra, de acción voluntaria y no de imposición o coerción. En cuanto principio pragmático general, concuerda con la protección de industrias especiales o de necesidades especiales, pues las excepciones basadas en razones cuerdas no derrocan el principio.

Dado el renovado interés que hay por el marxismo entre muchos pensadores sociales católicos de hoy, cabe detenerse en sus raíces en la teoría laboral del valor. Al propio León XIII se le acusó de adoptar la teoría laboral del valor, injustamente, al decir de Pío XI y Nell-Breuning.[83] La teoría viene de David Ricardo, mentor de Karl Marx en ésta y otras materias. Pronto la rechazaron los economistas liberales posteriores. En opinión de Ricardo, el valor nace del trabajo, del esfuerzo físico y nervioso que realizan los seres humanos para fabricar productos utilizables, con la naturaleza. Marx aprovechó este análisis para sostener que todo el fruto del trabajo pertenece al trabajo; toda ganancia del capital se "roba" al trabajo. Esto nunca fue lo que quiso decir León XIII y Pío XI se propuso dar al asunto claridad meridiana.

Lo que originó el mal entendido de la *Rerum novarum,* según Nell-Breuning, fue la oración de León XIII: "Sólo con el trabajo del obrero se enriquecen los Estados". La frase latina que usó León XIII es divitias civitatum, "la riqueza de las naciones". Nell-Breuning estima que es un indicio de "cierta simpatía con Adam Smith".[84] Señala además que Pío XI tuvo buen cuidado de agregar a la formulación de León XIII la importancia de la ayuda que presta el capital. Al hablar del obrero, el Papa agregó las palabras: "laborando ya sea sin ayuda o con el apoyo de herramientas y maquinarias que intensifican maravillosamente su eficacia".[85] Por último, Pío XI también tuvo buen cuidado de anotar que toda nación que desee crecer en riqueza necesita los máximos esfuerzos en trabajo mental y no sólo

83 Véase *Quadragesimo anno.* 53: y Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 134.

84 Véase *Rerum novarum,* 27; *Quadragesimo anno,* 53; y Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 131.

85 *Quadragesimo anno,* 53; Von Nell-Breuning, *Reorganizatíon of Social Economy,* pp. 131-132.

manual, por parte "tanto de empleadores como de empleados". El trabajo intelectual y el trabajo manual son ambos trabajo. La participación del capital involucra la inteligencia creativa, lo que a su vez es fuente de gran productividad y mucho valor.

Lo curioso es que, del punto de vista retórico, Pío XI apenas dice algo bueno del liberalismo, no obstante absorber en su análisis buena parte de lo que había entrado en la tradición liberal, tanto en teoría como en la práctica, ya en 1931. Ese año, desde luego, estuvo sumido en la Gran Depresión. La propia Alemania vivía los últimos inquietos días de la República de Weimar, luego de sufrir una inflación increíble. Mussolini ya estaba en escena en Italia, construyendo un Estado corporativista según un esquema incómodamente próximo a las ideas que se expresan en la última parte de la encíclica de Pío XI, tanto así que Pío XI tuvo que hacer la distinción expresa entre su corporativismo y el de Mussolini.[86] Con todo, los hechos habrían de demostrar que el corporativismo o solidarismo, hacia el cual la Sozialpolitik alemana conducía a la Iglesia en su crítica del liberalismo, a su vez necesitaba una crítica. Muchos pensadores católicos, como Emmanuel Mounier, de Esprit, se dejaron engañar con excesiva facilidad por el "corporativismo" y los llamados antiliberales de los fascistas.

En teoría, el pensamiento social católico se equilibra delicadamente entre el individuo y la sociedad, evitando los excesos de ambos extremos y tomando lo que es importante de cada uno de los elementos. En la práctica, las naciones católicas aparecen tanto más vulnerables a la tiranía política y al estancamiento económico cuanto más insisten en desviar la vista de la importancia decisiva de las instituciones liberales.

Puede tener el mayor interés, por tanto, mirar de más cerca a John Stuart Mill, *cuyo Principies of Political Economy*[88] constituyó el puente básico entre la primera y segunda mitades del siglo XIX. Publicado en 1848, el año del manifiesto de Marx y de los primeros sermones de Adviento de Von Ketteler sobre la cuestión social, el libro de Mill tuvo seis ediciones sólo hasta 1866. Si el pensamiento social católico desea un texto liberal clásico y maduro contra el cual definirse, difícilmente podría encontrar uno mejor.

2 *Los Principios de Economía Política* de Mill

Entrar a los *Principies of Political Economy* de Mill es pasar a un mundo de intelecto amplio, de escritos claros y de tempera-

86 Véase en Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice,* capítulo 19, un largo análisis del significado de "corporativismo".

87 John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950 (Toronto: University of Toronto Press, 1981).*

88 John Stuart Mill, *Principies of Political Economy with Some of Their Applications to Social Philosophy* (London: John W. Parker, 1848).

mentó generoso. Aun en 1848 está claro que Mill se siente atraído por los conceptos socialistas, e incluso cuando manifiesta dudas sinceras acerca de su aplicación en la práctica, observa que el asunto debe resolverse por experimentación real. Además, Mill escribe desde el punto de vista del hombre que puede recordar ambos mundos: tanto el mundo precapitalista de grandes propiedades agrícolas y peones campesinos, y el incipiente mundo nuevo de la inversión, la construcción de fábricas y el obrero proletario. Con visión aguda observa los cambios en actitudes y valores que ya había anotado su padre, James Mill. Un contemporáneo de éste, Adam Smith, había publicado en 1776 su obra pionera *Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations.*[89] Muchas de las políticas que Smith recomendaba eran novedosas; Smith se vería a sí mismo clamando por un orden nuevo, y así también lo percibían los demás. En 1776 había escasas fábricas en Gran Bretaña y la filosofía mercantilista, el estatismo tradicional, dominaban el pensamiento y la práctica; Gran Bretaña seguía predominantemente rural y aristocrática. Como profesor de moral, Smith era humanista, no materialista, y lo mismo se puede decir de Mill. Mill tuvo la ventaja de sistematizar todos los debates sobre economía política que tuvieron lugar entre 1776 y 1848, uno de los períodos más animados que haya experimentado el mundo, con pensamientos nuevos sobre asuntos económicos y rápidas transformaciones de orden práctico.

Al resumir los principales postulados de Mill (al menos aquellos que resisten la comparación con la enseñanza social católica), he empleado la edición crítica de la gran obra de Mill, que sigue el curso de sus muchas revisiones. Pero también he consultado una versión norteamericana resumida de la obra de Mill, acompañada de comentarios sobre la experiencia de los Estados Unidos en la época, preparada por el profesor J. Lawrence Laughlin, en la Universidad de Harvard, como texto para estudiantes universitarios norteamericanos, y publicada en 1888, poco antes de la *Rerum novarum* de León XIII (1891).[90] Se puede decir que la edición crítica representa el estado fluido de la economía política anglo-norteamericana durante el período formativo del pensamiento social católico. Además, los numerosos cuadros, gráficos, mapas y oportunos ejemplos concretos que agrega Laughlin ofrecen un panorama fascinante de

89 Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937).

90 Mill, *Principies of Political Economy,* edición de J. Laurence Laughlin. (Además del texto de Mill, Laughlin ofrece un comentario paralelo muy útil en ciertos capítulos; las citas de este comentario se identifican como tales.) Las referencias al texto de Mill se toman tanto de la edición de Laughlin como de la que preparó Sir William Ashley en 1909, reimpresa en 1969 (New York: Augustus M. Kelley). La edición de Ashley contiene las últimas correcciones de Mill. Las citas son de la edición de Laughlin, seguidas por la página correspondiente (o las páginas correspondientes) de Ashley.

los Estados Unidos cien años atrás. La introducción del libro de Laughlin, *Bosquejo de la historia de la economía política,* de cincuenta páginas, es una joya.

Mill divide su obra de dos tomos (que el resumen de Laughlin comprime en un solo volumen) en cinco libros. Al primero, que trata de la producción, Mill lo considera científico, puesto que las leyes que promueven o derrotan la producción están estrechamente atadas a los límites naturales y humanos.

El segundo libro, que se ocupa de la distribución, es expresamente menos científico, puesto que los patrones de distribución están sujetos a decisiones que toman las sociedades por la forma de sus costumbres, tradiciones, instituciones y propósitos cambiantes. (En su *Autobiography*, Mill estima que esta distinción es la contribución más importante de su libro.)[91]

En el libro III, Mill dedica más de veinte capítulos a cuestiones conceptuales y de relaciones de intercambio: valor, trabajo, renta, dinero, crédito, precio, oferta, comercio internacional, moneda extranjera, moneda, tasas de interés, competencia internacional y similares.

El libro IV estudia la influencia del progreso social sobre la producción y la distribución. Mili dedica varias páginas a la cooperación, especialmente en su capítulo más largo sobre El futuro de la clase obrera. Contiene secciones sobre "Cooperación distributiva", "Cooperación productiva" y "Sociedad industrial".

El quinto libro se ocupa del gobierno. Entre los principales temas se cuentan la tributación, la deuda nacional y el proteccionismo.

Con este esquema muy presente al espíritu, Mill comienza con algunas observaciones preliminares. La economía política es una ciencia amplia, pero limitada, que investiga la naturaleza de la riqueza y las leyes de su producción y distribución. Su propósito es descubrir "directamente o a distancia, el funcionamiento de todas las causas por las cuales el estado de. .. cualquier sociedad de seres humanos. . . se torna próspero o lo contrario".[92] Su objeto es el estudio del desarrollo económico.

La economía política ofrece sus resultados "al estadista, quien llega a una conclusión después de ponderarlos junto con consideraciones morales y políticas".[93] La economía política en sí misma "no abarca la ética, la legislación ni la ciencia de gobernar", aun cuando éstos son campos indispensables de por sí e imprescindibles para el estadista. La economía política es, pues, sólo parte de una visión más grande. Además, la economía política es una ciencia práctica y debe observar que toda fuerza o tendencia económica re-

91 John Stuart Mill, *Autobiography of John Stuart Mill* (New York: Columbia University Press, 1924), pp. 174-175.

92 Mill, *Principies of Political Economy,* p. 47 (Ashley, p. 1).

93 Ibid. p. 47 (comentario de Laughlin)

cibe la acción de otras influencias que existen al mismo tiempo, lo que puede "impedir que el acontecimiento previsto siga a su causa".[94] Esta circunstancia exige que el economista político proponga un conjunto vasto de ejemplos concretos, tomados de todas partes del mundo, ejemplos que a veces ilustran una ley y a veces muestran cómo una ley se frustra en el mundo real. La economía política suele avanzar como una narración de casos concretos, tratados con sentido común, ilustrando la complejidad de leyes abstractas. En Mill, como en Smith, el hábito empírico británico y el amor por la cosidad de las cosas, clásico desde Duns Scoto, es evidente por doquier.

Mill se manifiesta firmemente contrario al sistema que había prevalecido en Europa antes de alrededor de 1780, el sistema mercantil, que "suponía, expresa o tácitamente, en toda la política de las naciones, que la riqueza se componía solamente de dinero o de los metales preciosos.[95] El error residía en el pensamiento de suma cero: "El comercio del mundo se veía como una pugna entre naciones, cuál podría llevarse la parte más grande del oro y la plata existentes; y en esta pugna ninguna nación podía ganar nada, salvo que otras perdieran la misma cantidad".[96] Mill estimaba que esta manera de pensar era primitiva, condenada a fracasar una vez que "los hombres comenzaran, así fuera de manera imperfecta, a explorar el fundamento de las cosas".[97] "El dinero, en cuanto dinero, no satisface ninguna necesidad; el valor que tiene para cualquiera está en que tiene una forma cómoda para recibir los ingresos de todos tipos", y "la diferencia entre un país con dinero y uno que no lo tuviera sólo sería de comodidad, un ahorro de tiempo y molestias".[98]

Como instrumento, el dinero se puede considerar riqueza, pero lo mismo vale para "todo lo demás que sirve cualquier fin humano y que la naturaleza no entrega gratuitamente". El aire, aunque es la necesidad más absoluta, se obtiene gratis y por tanto no constituye riqueza, pero "es posible imaginar situaciones en las que el aire formaría parte de la riqueza,. . . como en campanas de exploración sumergidas en el mar". La riqueza es el sujeto de la economía política. Se compone de "todas las cosas útiles o agradables, salvo aquellas que se pueden obtener en la cantidad deseada sin trabajo ni sacrificio".[99] Desde el comienzo, el concepto de la creación humana define el concepto de riqueza.

Mill inicia el libro I, sobre producción, con un análisis de sus tres requisitos: trabajo, objetos naturales adecuados y capital. La identificación del capital como causa de la producción marca la originalidad intelectual del capitalismo y lo distingue de etapas ante-

94 Ibid. (comentario de Laughlin)
95 Ibid. pp. 47-48 (Ashley, p. 2).
96 Ibid. p. 48 (Ashley, p. 3).
97 Ibid. pp. 48-49 (Ashley, p. 5).
98 Ibid. p. 49 (Ashley, p. 6).
99 Ibid. pp. 49-50 (Ashley, pp. 6-7, 9).

riores del entendimiento humano. El capital se distingue de la riqueza porque es aquella parte de la riqueza que se retira del consumo y se invierte en producción.[100] La transición entre riqueza y capital comienza cuando el consumo privado se convierte en producción. La abstinencia, pues, origina el capital, así como al trabajo lo define el sacrificio. Cada uno tiene sus raíces en el espíritu humano.

> "El trabajo es corporal o mental; o bien, para expresar la distinción en términos más comprensibles, muscular o nervioso; y es preciso incluir en la idea no sólo el esfuerzo mismo sino todos los sentimientos ingratos, toda la incomodidad corporal o molestia mental, relacionados con el empleo de nuestros pensamientos o músculos, o ambas cosas, en una ocupación determinada".[101]

A lo que el profesor Laughlin añade: "La palabra 'sacrificio' transmite una idea justa de lo que el trabajador experimenta, y corresponde a la abstinencia del capitalista".[102] Durante siglos anteriores, como no había caminos ni mercados, la aristocracia terrateniente consumía la mayor parte de su riqueza en mantener grandes séquitos, recibir a los amigos y reclutar pequeños ejércitos. Mientras, muchas de las clases bajas pasaban buena parte de cada año ociosas. Luego, lentamente, hubo una transición. Los ricos pasaron del consumo privado a la inversión en producción de bienes y al empleo de los ociosos. Más y más ciudadanos pasaron del ocio al trabajo cotidiano. Así, ricos y pobres sacrificaron una vida más holgada por una más dura, el "ascetismo de este mundo" que Max Weber había de describir más tarde, con beneficio de la comunidad más extensa. De allí comenzó en Gran Bretaña, a partir de 1780, un crecimiento económico sostenido, a razón del 1 por ciento al año, por lo menos, durante casi 150 años.[103]

Un nuevo factor decisivo apareció en la economía: el tiempo. Mientras una fábrica se construye, se terminan sus productos y se registran las primeras ventas, tanto inversionistas como trabajadores experimentan costos, pero no ingresos. Los inversionistas pierden el uso de la riqueza que invierten. Los trabajadores necesitan alimentarse y subsistir, además de un incentivo para optar por el trabajo. Durante este período el capital debe pagar tanto la fábrica como los

100 Véase ibid., pp. 65-68 (Ashley, pp. 54-56). Mill escribe: "¿Cuál es, pues, el capital [del fabricante]? Precisamente aquella parte de sus pertenencias, cualquiera que ella fuere, que él se propone emplear en continuar con la producción nueva", (p. 66 [Ashley, p. 55].)

101 Ibid., p. 53 (Ashley, p. 22).

102 Ibid.

103 Véase Paul Johnson, "Has Capitalism a Future?", en Ernest W. Lefever, ed. *Will Capitalism Survive? A Challenge by Paul Johnson with Twelve Responses* (Washington, D. C.: Ethics and Public Policy Center, 1979), p. 4.

salarios. El dinero, pues, adquiere una nueva relación con el tiempo. Esto es porque, una vez que se hace posible el progreso sostenido, el dinero se torna fértil. El dinero se pone creativo, al menos si la empresa tiene éxito; porque, una vez cumplidas las disciplinas del mercado, el dinero crea mayor riqueza, no sólo en bienes que de otro modo no se habrían producido ni en salarios que de otro modo no se habrían pagado, sino también en los retornos que se ganen con una producción eficiente. En suma, se puede crear riqueza nueva a partir de la riqueza existente, siempre que esta última se ahorre y se invierta, no se malgaste simplemente. Ni los individuos que participan ni la nación en su conjunto están obligados a permanecer en un nivel anterior de riqueza; se puede producir el desarrollo económico. Se produce riqueza nueva. La riqueza invertida y el trabajo cumplido con inteligencia, juntos, son creativos. La propia naturaleza mejora. Los bienes "agradables y útiles", que no podrían producirse sin dicho sacrificio, acrecientan la riqueza personal y la riqueza nacional acumulada.

Mill demuestra que dicha riqueza es un producto social, pues su producción depende no sólo del trabajo directo de inventores, proyectistas, inversionistas, ejecutivos y obreros, sino también de los constructores de caminos, transportistas, comerciantes, proveedores de los materiales, máquinas y materias primas necesarios, organizadores de dichos elementos, funcionarios gubernamentales, policías que protejan la vida y la propiedad, profesores de artes y oficios y ramas del saber que se necesitan para estas múltiples actividades, y otros que contribuyen directa o indirectamente al producto terminado. "Todos estos obreros indirectos reciben, a título de remuneración, una fracción, algunos más, otros menos (cuanto más distantes se encuentran del proceso directo), del valor del resultado final".[104]

Casi todo trabajo productivo debe continuar durante cierto tiempo antes de que se obtengan sus frutos. El trabajo actual, pues, siempre descansa sobre el capital ahorrado a partir de trabajo anterior. Como mínimo, hay que haber guardado alimento y agua para los obreros de hoy; lo mismo vale para las inversiones en herramientas y materiales, arados y semillas.

> "Si un hombre posee una cantidad de alimento, está en su poder consumirlo él mismo en el ocio, o alimentar a otros para que lo atiendan, o combatan por él, o canten y bailen para él. Si, en lugar de esto, lo entrega a obreros productivos para mantenerlos mientras trabajan, puede, y naturalmente así lo hará, reclamar remuneración basada en el producto. No se contentará con el mero reembolso; si recibe eso solamente, está en la misma situación que al comienzo y no ha obtenido ningún beneficio por postergar la aplicación de sus ahorros a su propio

104 Mill, *Principies of Political Economy*, p. 57 (comentario de Laughlin).

> beneficio o placer. Buscará algún equivalente de esta privación; contará con que su adelanto de alimento vuelva a sus manos con un incremento que se llama, en el idioma del comercio, ganancia; y la esperanza de esta utilidad habrá formado parte, generalmente, del incentivo que le hizo acumular una existencia, mediante el ahorro en su propio consumo; o, en todo caso, que lo hizo privarse de aplicarla, una vez acumulada, en su propio placer o satisfacción".[105]

"La existencia acumulada del producto del trabajo se llama Capital".[106] El capital es aquella parte de la riqueza que se emplea en la producción de riqueza nueva.

Hay que tener cuidado de distinguir entre riqueza, capital y dinero. Imaginemos la riqueza como un gran círculo. Una parte se retira del consumo y se dedica a la producción fresca; ese (un círculo menos) es el capital. El capital es socialmente útil, indispensable para la producción y creativo. Pero el dinero no es sino una pequeña parte del capital invertido. En tiempos de depresión, por ejemplo, una fábrica perfectamente buena puede estar vacía, sin tener valor de intercambio ni ser convertible en dinero ni, al menos por el momento, ser contable como riqueza.[107]

En la época de Mill muchos campesinos en Europa estaban sólo semiempleados y medio alimentados (habiendo estudiado la hambruna de 1841, Mill menciona a los irlandeses). Un fabricante de artículos de ferretería que sólo tenga en su negocio una existencia de hierro no puede alimentar obreros con hierro. Pero si invierte en salarios para dichos obreros el dinero que antes gastaba en porcelanas nuevas, alhajas y demás adornos para su casa, los obreros tendrán dinero para comer. Este cambio en los ingresos no va a hacer automáticamente que haya más alimento disponible, y al principio la escasez tal vez mantenga a los obreros con raciones reducidas. Pero al año siguiente los cambios en la demanda habrán hecho que se produzca más alimento, además de las porcelanas, alhajas y adornos. El fabricante de artículos de hierro no causó directamente el aumento en la producción de alimento; el cambio en los bienes producidos (esto es, más alimento) no constituye capital. Sin embargo, por la decisión de un inversionista de invertir en producir más alimento, una mera existencia de riqueza ociosa se convierte en capital productivo. El capital surge de una decisión de la voluntad.[108]

105 Ibid., pp. 58-59 (Ashley, p. 32).
106 Ibid., p. 65 (Ashley, p. 32).
107 Ibid., p. 67 (comentario de Laughlin).
108 Ibid., pp. 67-48 (Ashley, pp. 55-56). Mill observa: "El distingo entre Capital y No-capital no reside, pues, en la clase de bienes sino en la mente del capitalista, en su voluntad de emplearlos con un fin y no con otro. . ." (p. 68 [Ashley, p. 56].)

En seguida Mill se ocupa de "Proposiciones fundamentales relativas al capital": "La primera de estas proposiciones es que la industria está limitada por el capital".[109] El capital es condición indispensable para dar empleo. "Todo aumento de capital da empleo adicional o es capaz de darlo; y esto sin límite asignable".[110] Como es natural, buena parte del capital está fijo en maquinaria, edificios, mejoras, etc., pero el capital disponible es indispensable para el empleo. "Si hay seres humanos capaces de trabajar y hay alimento con que alimentarlos, siempre se les podrá emplear en producir algo".[111] El concepto común en las sociedades premodernas, "de que el gasto improductivo de los ricos es necesario para dar empleo a los pobres" es un error. Es por esta inversión productiva que se da empleo a los pobres.[112]

La opinión generalizada sostiene que la producción excesiva dejará mercaderías sin vender. Mill dice que cuando las clases inversionistas "convierten su ingreso en capital, no aniquilan con ello su poder de consumo; sólo lo transfieren a los obreros a quienes dan empleo".[113] O bien el número de trabajadores aumenta para gastar esos fondos, o bien "los obreros se convierten en consumidores de objetos de lujo. . . con la diferencia de que los objetos de lujo se reparten entre la comunidad en general, en lugar de quedar limitados a unos pocos".[114] "Todo aumento de capital da al trabajo empleo adicional o bien remuneración adicional".[115] El profesor Laughlin apunta:

> "Nunca nadie conoció una comunidad cuyas necesidades estuviesen todas satisfechas; de hecho, la civilización nos conduce constantemente a nuevos campos de goce y tiene como consecuencia una diferenciación constante de deseos. La satisfacción de estas necesidades es la fuente de casi toda producción e industria. No puede haber, por tanto, detención de la producción por falta de deseo de mercaderías. 'El límite de la riqueza no es nunca la falta de consumidores', sino la de capacidad productiva".[116]

La fuente del capital es el ahorro. Para esto hace falta un carácter previsor y sacrificado. Quienes ahorran eligen la satisfacción futura antes que la presente y, con frecuencia, también la satisfacción no de sus propias necesidades sino de las de generaciones posteriores. Pero ahorrar no es lo mismo que acaparar, así como capital no

109 Ibid., p. 74 (Ashley, p. 63).
110 Ibid., p. 75 (Ashley, p. 66).
111 Ibid., p. 76 (Ashley, p. 66).
112 Ibid., p. 76 (Ashley, pp. 66-67).
113 Ibid., p. 77 (Ashley, p. 68).
114 Ibid. (Ashley, p. 68).
115 Ibid. (Ashley, p. 68).
116 Ibid., p. 78 (comentario de Laughlin)

es lo mismo que riqueza. El acaparamiento y la riqueza son egocéntricos, orientados al consumo. El ahorro y el capital se definen por la inversión de la riqueza en producción; generan y deben generar riqueza nueva. Esta creatividad explica cómo las naciones se recuperan, en un tiempo asombrosamente corto, de las devastaciones de la naturaleza o de la guerra.[117] También explica cómo los gastos en producción se distinguen de los gastos en consumo, aunque en ambos casos lo que se gasta desaparece y los bienes materiales en los cuales se invierte (vino, ropa, máquinas) se desgastan y consumen. La inversión productiva produce no sólo su propio reemplazo sino además cierto excedente creativo. El profesor Laughlin agrega una nota sobre la situación en Massachusetts, donde la cantidad promedio de capital per cápita, en 1880, sumaba algo menos de US$ 600, en tanto que el producto anual promedio per cápita era de unos US$ 200, "de manera que el capital total es el producto de sólo dos o tres años de trabajo".[118]

Mill pasa a demostrar cómo el capital fijo, invertido en medios de producción, puede entrar en conflicto con el capital circulante que pasa del capitalista al obrero y se repone con las ventas. Las grandes infusiones súbitas de capital nuevo en tecnologías nuevas pueden desplazar a los obreros todavía atrapados en tecnologías repentinamente menos eficientes. Dichas infusiones disminuyen temporalmente el capital circulante, que paga a los obreros, y reducen la prosperidad natural. Lo típico es que dichos adelantos se introduzcan paulatinamente y se saquen de los aumentos anuales de ingresos y no del capital circulante. Sin embargo, todo adelanto en "el estado de las técnicas de producción" deja espacio, en último término, para una cantidad de capital circulante mayor "que la que hubiera podido existir de otro modo". La prueba "del beneficio final, para los obreros, de los inventos mecánicos, aun en el estado existente de la sociedad, se verá luego que es concluyente".[119] La inversión en instrumentos nuevos de producción perturba los hábitos de la sociedad, pero para mejor; es una proposición susceptible de probarse.

Muchas causas afectan la eficiencia de la producción. La fertilidad del suelo, en cuanto proporciona un suministro abundante de alimentos, es una de ellas. Muchas de las demás causas surgen de cualidades del espíritu humano. La energía regular y habitual del trabajo, por ejemplo, es la segunda causa. Las destrezas, el conocimiento de las artes de la vida y el sentido común práctico del trabajo constituyen una tercera. Cuarta es la calidad moral de los obreros, su temperancia, sus hábitos regulares, la confianza que se puede depositar en ellos, y la continuidad confiable de su labor.[120] Las

117 Ibid., pp. 82-83 (Ashley, pp. 74-75).
118 Ibid., p. 82 (comentario de Laughlin).
119 Ibid., p. 98 (Ashley, p. 99).
120 Ibid., pp. 99-101 (Ashley, pp. 102-105).

cualidades morales tienen importancia radical. Un quinto elemento esencial es "la plenitud de la protección que la sociedad proporciona a sus miembros".[121] Empero, tal vez la más importante de todas es la "cooperación o acción combinada de muchos". Las necesidades de los humanos en las sociedades modernas son tantas que nadie puede producir solo todos los bienes que hacen falta para satisfacer las propias, y la producción de cada uno de ellos es tan interdependiente de la producción de otros que la cooperación es la modalidad fundamental de una economía política moderna. La alimentación de ovejas; el tratamiento de lana; el hilado de hilo; el tejido de tela; el teñido de tela; la confección de una chaqueta; el transporte, comercialización y arreglo de ella, todas estas tareas ofrecen múltiples ocupaciones para producir siquiera una sencilla prenda de vestir. Un orden social en que la cooperación se ha convertido en hábito adquirido resulta indispensable.[122]

Es importante, también, que la división del trabajo ofrezca a personas de distintas calificaciones fuerzas e inclinaciones al empleo apropiado a su disposición. La invención tiende a verse estimulada si se presta atención a la propia especialización. La variedad en el trabajo es también esencial para liberar y gozar de la "energía nerviosa", de modo que músculos y nervios se repongan con tareas primero de un tipo, luego de otro.[123] Mill acentúa la importancia decisiva que tiene para las empresas industriales un plantel de ejecutivos de dotes intelectuales superiores al promedio, "personas con logros intelectuales e inteligencia cultivada", quienes podrían sentirse atraídos, gracias a un sueldo superior, a realizar labores más bien prosaicas. Incluso, "es práctica bastante común la de vincular su interés pecuniario con el de los empleadores, al darles parte de su remuneración en un porcentaje de las ganancias".[124] La producción en gran escala exige medidas inmensas de cooperación humana, conducción inteligente y una considerable inversión de capital para sostener la empresa en tiempos buenos y malos. Este es, a su vez, un esfuerzo cooperativo, que se cumple mejor, en la práctica, por medio de sociedades en comandita por acciones, pues lo que se necesita es habitualmente una suma de capital superior a los medios del individuo o de la sociedad de personas de mayor riqueza", y el gobierno, por razones "tolerablemente conocidas, es por lo general uno de los recursos menos convenientes si hay cualquier otro disponible".[125]

En contra de Malthus, Mill asegura además que a medida que crece la producción, la población aumenta; pero los adelantos populares en el conocimiento, la autodisciplina y la vida familiar prudente frenan el aumento de natalidad en su "poder de multiplica-

121 Ibid., p. 101 (Ashley, p. 113).
122 Ibid. (Ashley, pp. 116-117).
123 Ibid., pp. 105-106 (Ashley, p. 127).
124 Ibid., p. 110 (Ashley, p. 141).
125 Ibid. (Ashley, p. 137).

ción" casi infinito. "La subsistencia y el empleo nunca han progresado más rápidamente en Inglaterra que en los últimos cuarenta años; sin embargo, desde 1821, todos los censos muestran un pequeño aumento proporcional de la población sobre el del período precedente; y el producto de la agricultura e industria francesas va aumentando a una tasa progresiva, en tanto que en cada censo quinquenal la población exhibe una menor proporción de nacimientos".[126] Se puede prever, pues, que la riqueza de las naciones y de las personas muestre un aumento lento pero parejo, como viene ocurriendo hace cuarenta años:

> "La producción no es cosa fija sino creciente. Cuando no lo frenan las malas instituciones o un estado deficiente de las artes de la vida, el producto de la industria tiende habitualmente a aumentar, estimulado no sólo por el deseo de los productores de incrementar sus medios de consumo, sino por la cantidad creciente de consumidores".[127]

La producción y el empleo se ven limitados por el capital. ¿Cuáles son las causas de un aumento de capital?

> "Puesto que todo capital es producto del ahorro, esto es, de abstenerse del consumo presente en aras de un bien futuro, el aumento del capital debe depender de dos cosas: el monto del fondo del cual se puede ahorrar, y la fuerza de las disposiciones que incitan a hacerlo".[128]

Es vital observar que esto último depende de virtudes morales precisas. El profesor Laughlin señala los vastos fondos disponibles para capital pertenecientes incluso a pequeños ahorrantes, al observar que en los Estados Unidos, en 1882-1883, unos 2.876.438 personas habían depositado en bancos de ahorro poco más de mil millones de dólares, con un promedio de US$ 356 por depositante.[129] Esta cifra indica lo que se ahorró; no indica la cantidad total que se hubiera podido ahorrar. La voluntad de ahorrar se mide por esta diferencia. ¿Qué es lo que motiva el ahorro? Primero está el incentivo del aumento. Pero aun con la misma ganancia como estímulo, las inclinaciones son distintas en distintas personas y comunidades. "Toda acumulación involucra el sacrificio de un presente en aras de un bien futuro".[130]

> "Este es el motivo fundamental subyacente del deseo efectivo de acumulación y es muchísimo más importante que ningún

126 Ibid., p. 119 (Ashley, p. 161).
127 Ibid., p. 112 (Ashley, p. 155).
128 Ibid., p. 120 (Ashley, p. 163).
129 Ibid., p. 121 (comentario de Laughlin).
130 Ibid., p. 122 (Ashley, p. 165).

> otro. Es, en resumidas cuentas, la prueba de la civilización. Para inducir a las clases trabajadoras a mejorar su condición y ahorrar capital, es absolutamente indispensable despertar en ellas (por educación o religión) la fe en una ganancia futura superior al sacrificio presente. Se trata, por cierto, de todo el problema de crear carácter y pertenece a la sociología y a la ética, no a la economía política".[131]

La reserva nacional de capital proviene de la ciudadanía toda, de los muchos pobres y de clase media, no sólo de los pocos ricos.

Las condiciones sociales también importan. El derecho y el orden previsibles, una sociedad segura y la confianza en instituciones y funcionarios; la experiencia que una comunidad tiene de la vida y sus vicisitudes; las actitudes culturales hacia el presente y el futuro, todas estas cosas afectan el ahorro. Incluso pueblos laboriosos como el chino, anota Mill, no parecen preocuparse tanto del largo plazo como del corto.[132] Los indicios de San Lorenzo y de Perú son distintos a su vez.[133]

Es extraordinario que lo que R. H. Tawney había de denominar más tarde "el instinto adquisitivo", Mill lo describa en términos de sacrificio y creatividad. Mill, es verdad, prefería una economía estacionaria a una dinámica y creciente; en esto se distinguía de Adam Smith, quien opinaba que los pobres de todas las naciones dependían del desarrollo económico dinámico. Pero Mill fue más acertado que Tawney, pues vio que el interés adquisitivo puede conducir al acaparamiento y no sólo a la inversión. El interés adquisitivo es precapitalista, no capitalista. El mero acaparamiento o consumo en el presente es, para Mill, moralmente inferior a la previsora inversión en el futuro. El profesor Laughlin señala: "El estado alborotado del campo en Francia, debido a las guerras, conduce a los frugales a acaparar en lugar de depositar sus ahorros". Esta nota sigue a la observación de Mill:

> "Existen muchas circunstancias que dan una fuerza particular, en Inglaterra, a la propensión a ahorrar. El prolongado descanso del campo de los males de la guerra y el período, mucho más precoz que en otras partes, en que la propiedad estuvo a salvo de la violencia militar o de la expoliación arbitraria, han producido una confianza hereditaria y largamente establecida en la seguridad de los fondos que salen de las manos de sus dueños, que en otros países es de origen mucho más reciente y no está tan firmemente establecida".[134]

131 Ibid. (comentario de Laughlin).
132 Ibid., p. 125 (Ashley, pp. 170-171).
133 Ibid., p. 124 (Ashley, pp. 167-170).
134 Ibid., p. 127 (Ashley, pp. 173-174).

Incluso la virtud moral personal, entonces, depende del logro social de un clima favorable a la inversión. Mill agrega otras observaciones astutas de las clases sociales:

> "Las causas geográficas que han hecho de la industria y no de la guerra la fuente natural de poder e importancia para Gran Bretaña (y los Estados Unidos) han volcado una proporción inusitada de los personajes más emprendedores y enérgicos en dirección a las manufacturas y el comercio; a satisfacer sus necesidades y cumplir sus ambiciones mediante la producción y el ahorro, y no al apropiarse de lo que se ha producido y ahorrado. Mucho ha dependido también de las mejores instituciones políticas de este país, las que, por el alcance que han otorgado a la libertad de acción individual, han estimulado la actividad personal y la iniciativa propia, en tanto que, por la libertad de reunión y de combinación que ofrecen, facilitan la empresa industrial en gran escala".[135]

El punto central permanece: En lo que se refiere a aumentos en el ahorro, "la producción es susceptible de aumentar sin límites asignables".[136] La riqueza última producible sobre este planeta no se divisa. En la medida en que la ley natural todavía no se conoce, toda la riqueza incorporada en la Creación todavía no se explota. Así termina el libro I sobre la producción.

3 La Distribución y Otros Asuntos

Incluso cuando tenía poco más de veinte años, época en que conoció a Saint-Simon en Francia, John Stuart Mill se sintió atraído por los ideales humanistas de comunidad e igualdad. Para él dichos ideales no discrepaban con el pensamiento y la práctica del liberalismo; su preocupación estribaba en lo que realmente funcionaría para establecer una buena sociedad. Algunos de los puntos principales del resto de *Principies of Political Economy* lo revelan con claridad, especialmente las ideas de Mill respecto de la propiedad, los salarios y el porvenir de las clases obreras, las ganancias y el comercio internacional.

Mill introduce sus ideas acerca de la propiedad con un juicio que, a su entender, marca su mayor contribución a la economía política: la afirmación de que la distribución es menos asunto científico que moral. Por cierto, toda disposición encierra costos ineludibles; la libertad humana se ve constreñida por los efectos del mundo real. Con todo, defiende el terreno de la libertad:

> "Las leyes y condiciones de la Producción de Riqueza participan de la índole de verdades físicas. No hay en ellas nada

135 Ibid., p. 128 (Ashley, p. 174).
136 Ibid., p. 129 (Ashley, p. 175).

> optativo ni arbitrario. No ocurre lo mismo con la Distribución de la Riqueza. Este es asunto de institución humana solamente. Una vez que las cosas están hechas, los hombres, individual o colectivamente, pueden hacer con ellas lo que gusten. Pueden ponerlas a disposición de quienquiera les plazca, y en cualquier condición. La Distribución de la Riqueza depende de las leyes y costumbres de la sociedad. Las reglas por las cuales se determina son lo que las opiniones y sentimientos de la parte dominante de la comunidad hagan de ellas, y son muy distintas en distintas edades y países; y podrían ser más distintas aún, si los hombres así lo quisieren. Aquí debemos abocarnos, no a las causas sino a las consecuencias de las reglas según las cuales se ha de distribuir la riqueza".[137]

La institución "primaria y fundamental" de la distribución es la propiedad privada.

1 Propiedad

La institución de la propiedad privada es virtualmente universal, observa Mill, pero su propósito histórico principal fue el de "reprimir la violencia y poner fin a las querellas". El acento, pues, recayó naturalmente sobre la primera ocupación. Pero con el fin de alejarse del origen real de la propiedad privada en la historia de Europa, Mill cambia el tema a la "filosofía social", como podría aplicarse a "un grupo de colonos que ocupan por primera vez un país deshabitado". Se presentan así dos opciones: la propiedad privada o el socialismo. En el primer caso, las injusticias hereditarias no tendrían participación y los planes de compensación por "los daños de la naturaleza" y para "los miembros menos robustos de la comunidad" podrían poner a todos en igual pie. "Pero la división, una vez hecha, no volvería a cambiar; los individuos quedarían entregados a sus propios esfuerzos y a las oportunidades ordinarias de hacer uso ventajoso de lo que se les asignó".[138]

En el caso del socialismo, magistrados elegidos distribuirían el producto, ya sea según el principio estricto de la igualdad absoluta (comunismo) o bien según algún otro principio, o "supuesto principio", de justicia o conveniencia general, de tal modo que la propiedad privada pertenecería, no a individuos sino a "comunidades o sociedades o al gobierno" (socialismo).[139]

Mill entonces encara algunas objeciones clásicas al comunismo y socialismo y, notando la "real dificultad" que señalan, prueba que otros factores, como la fuerza de la opinión comunitaria, podrían contrapesarla. Podría ser, por ejemplo, que cada persona

137 Ibid., p. 155 (Ashley, pp. 191-200).
138 Ibid., pp. 156-157 (Ashley, p. 202).
139 Ibid., p. 157 (Ashley, pp. 203-204).

"se ocupara incesantemente en evadir su parte justa del trabajo" o bien que la "intemperancia egoísta" originara una explosión demográfica. Pero tal vez no. Una dificultad más seria está en "quién ha de juzgar" a quién asignar qué tareas, dadas las desigualdades infinitas entre tareas al parecer similares y entre personas al parecer similares.

> "Pero para que la comparación sea aplicable, debemos comparar el comunismo en su mejor pie con el régimen de propiedad privada, no como es, sino como se podría hacer que fuera. Las leyes de propiedad no han concordado nunca todavía con los principios en los cuales se apoya la justificación de la propiedad privada. Han dado el carácter de propiedad a cosas que nunca debieron ser propiedad; y de propiedad absoluta donde sólo debería existir la propiedad relativa. En todas las defensas que se hacen de la propiedad privada se supone que ella debe significar la garantía para las personas del fruto de su propio trabajo y abstinencia".[140]

Para juzgar la propiedad privada en su mejor pie, Mill propone que se la rectifique para ejemplificar su principio fundamental "de proporción entre la remuneración y el esfuerzo". Además, todos los sistemas, liberal, comunista o socialista por igual, dependen de dos principios adicionales, sin los cuales "la condición de la masa de la humanidad" no puede ser "sino degradante y miserable": la educación universal y la debida limitación de la población. Con tales reformas, "no podría haber pobreza, aun en las condiciones sociales actuales". El socialismo, por tanto, no es de ninguna manera el único refugio. La cuestión del socialismo es una "mera cuestión de ventajas comparativas, que el futuro debe determinar".

> "Somos demasiado ignorantes de lo que la empresa individual en su mejor forma, o el socialismo en su mejor forma, es capaz de alcanzar, para tener méritos al decidir cuál de los dos será la modalidad última de la sociedad humana. . . Si se puede arriesgar una conjetura, la decisión va a depender, probable y principalmente, de una consideración, a saber, cuál de los dos sistemas es congruente con la mayor cantidad de libertad y espontaneidad humanas. Falta averiguar todavía si el esquema comunista concordaría con aquel desarrollo multiforme de la naturaleza humana, aquellas múltiples disparidades, aquella diversidad de gustos y talentos, y variedad de puntos de vista intelectuales que no solamente forman una gran parte del interés de la vida humana sino que, al producir entre intelectos un choque estimulante y al presentar a cada uno innumerables nocio-

140 Ibid., p. 159 (Ashley, pp. 208-209).

nes que él no hubiera concebido por sí solo, constituyen el resorte del progreso mental y moral".[141]

Mill trata luego las críticas socialistas a las instituciones liberales y las encuentra "vulnerables al cargo de exageración". Los salarios ordinarios del trabajo y la gama de consumo abierta a los trabajadores, según lo demuestran los hechos, aumentan y no disminuyen. Además, "los socialistas en general, incluso los más iluminados entre ellos, tienen un concepto muy imperfecto y unilateral del funcionamiento de la competencia. Ven la mitad de sus efectos y pasan por alto la otra mitad. Olvidan que la competencia es causa de precios y valores altos y también bajos; que los compradores de trabajo y mercaderías compiten entre sí lo mismo que los vendedores".[142]

Del mismo modo, los socialistas entienden mal la proporción de la producción industrial compartida por todos y la proporción de utilidad.

"Si, por ejemplo, un capitalista invierte $ 20.000 en su negocio y retira un ingreso de (supongamos) $ 2.000 al año, la impresión común es como si él usufructuara tanto de los $ 2.000, mientras que los obreros no poseen más que su salario. Pero lo cierto es que él obtiene los $ 2.000 solamente con la condición de no aplicar ninguna parte de los $ 20.000 para su propio uso. El tiene el control legal de esa suma y podría despilfarrarla si le place, pero si lo hiciera no tendría los $ 2.000 anuales también. Para todos los efectos personales, ellos tienen el capital y él no tiene sino la utilidad, la que le corresponde únicamente con la condición de que el capital mismo se emplee en satisfacer, no sus propias necesidades sino las de los obreros. Aun de su propia parte sólo una pequeña fracción le pertenece como dueño del capital. La parte del producto que toca al capital, meramente como capital, se mide por el interés del dinero, porque eso es todo lo que obtiene el dueño del capital cuando no aporta a la producción nada salvo el capital mismo".[143]

En conclusión, Mill juzga que los socialistas "tienen un motivo de querella, y algunos de ellos quizá terminen por establecer sus demandas de preferencia sobre el orden de cosas existente, pero que por ahora podría aplicarlas sólo la élite de la humanidad, y todavía

141 Ibid., p. 160 (Ashley, pp. 209-211).

142 Ibid., pp. 168-169. Estas observaciones y las que se citan en las notas 143 y 144, a continuación, fueron insertadas en el texto por Laughlin y están tomadas de "Chapters on Socialism", de Mill, publicado en 1879 en *Fortnightly Review*.

143 Ibid., pp. 170-171.

tendrían que probar su poder para adiestrar a la humanidad en general en la parte de mejoramiento que ellas presuponen".[144]

Por último, Mill manifiesta sus propias opiniones acerca del derecho a la propiedad privada, que para él no es de ningún modo absoluto.

> "La institución de la propiedad, cuando se limita a sus elementos esenciales, consiste en el reconocimiento, por parte de cada persona, de un derecho a la disposición exclusiva de lo que esa persona ha producido con su propio esfuerzo, o ha recibido, por donación o por convenio justo, sin fuerza ni fraude, de quienes lo produjeron. El fundamento de todo está en el derecho de los productores a lo que ellos mismos han producido. Nada está implícito en la propiedad sino el derecho de cada uno a sus propias facultades, a lo que puede producir con ellas y a lo que pueda obtener por ellas en un mercado justo, junto con su derecho de dar esto a cualquier otra persona si así le place, y el derecho de aquella otra persona de recibir y gozar de ello".[145]

Mill agrega que el derecho de legado, o de donación después de la muerte, forma parte de la idea de propiedad privada, pero el derecho de herencia no. Está de acuerdo con Bentham en que cuando no hay herederos o en caso de muerte intestada, la propiedad debe revertir al Estado.[146]

Cuando se trata de tierras, Mill se pregunta si el dueño realmente mejora o no la tierra. "Si en cualquier país el propietario, en términos generales, deja de ser el que mejora, la economía política nada tiene que decir en defensa de la propiedad privada, según allí existe".[147]

> "Como el principio esencial de la propiedad es el de asegurar a todas las personas lo que han producido con su trabajo y acumulado con su abstinencia, este principio no puede aplicarse a lo que no es producto del trabajo, la materia prima de la tierra. . . Sería el colmo de la injusticia dejar que el don de la naturaleza se concentre en los individuos".[148]

Puesto que algunos escritores creen que el pensamiento liberal insiste en derechos de propiedad absoluta, los comentarios adicionales de Mill merecen destacarse:

144 Ibid., p. 171.
145 Ibid. (Ashley, pp. 218, 221).
146 Ibid., pp. 171-172 (Ashley, p. 223).
147 Ibid., p. 173 (Ashley, p. 231).
148 Ibid., p. 172 (Ashley, pp. 229-230).

> "Cuando se habla de que "la propiedad es sagrada", siempre hay que recordar que tal calidad sagrada no pertenece en igual grado a la tierra. Ningún hombre hizo la tierra. Es la heredad original de toda la especie. Su apropiación es enteramente cuestión de conveniencia general. Cuando la propiedad privada de la tierra no es conveniente, es injusta. . . Aun en el caso de tierra cultivada, el hombre, aunque sea uno solo entre millones, a quien la ley permite tener miles de acres como su parte única, no tiene derecho de pensar que todo esto se le da para que use y abuse, y para tratarlo como si no interesara a nadie sino él. . . Las rentas o ganancias que pueda obtener con ella están a su exclusiva disposición, pero en cuanto a la tierra, en todo lo que haga con ella y en todo lo que deje de hacer, está obligado moralmente y, cuando el caso lo justifique, debe estar obligado legalmente a hacer que su interés y su placer concuerden con el bien público".[149]

2 Salarios

La teoría completa de salarios de Mill es demasiado compleja para resumirla con facilidad. Pero algunas de sus ideas dicen relación con el pensamiento social católico, en particular su preocupación por encontrar "Remedios para salarios bajos", tema al que dedica numerosas páginas. En toda esta parte Mill destaca el papel de la costumbre, de la tradición y la voluntad humana, y observa cómo en el mundo real ellas afectan las lucubraciones abstractas de los economistas políticos en torno a la competencia.[150]

Dos factores, señala, determinan el salario: el tamaño del fondo de salarios y el tamaño de la población obrera. De la riqueza total de una nación, sus límites máximos de capital, el pueblo en realidad dedica una suma menor a ahorros invertidos en producción. Si imaginamos estas relaciones como dos círculos concéntricos, el segundo es siempre menor, en una proporción que depende del "carácter del pueblo" y su voluntad de producir nueva riqueza. Del círculo menor, parte de la inversión se va en capital fijo (edificios, instrumentos) y parte en materias primas; lo demás pasa al "fondo de salarios". Éste, a su vez, debe dividirse entre los trabajadores. Las dos limitantes, entonces, son el tamaño del fondo de salarios y el tamaño de la fuerza laboral. No hay dos industrias que tengan las mismas divisiones entre capital fijo, materias primas y fuerza laboral; tampoco, típicamente, hay dos firmas que las tengan dentro de la misma industria.[151]

La manera más sencilla de "asegurar que los obreros tengan salarios razonables y el capitalista, ganancias razonables (destacado de

149 Ibid., pp. 173-174 (Ashley, pp. 233-235).
150 Ibid., pp. 175-177 (Ashley, pp. 242-244).
151 Ibid., pp. 178-183 (Ashley, pp. 343-344).

él)", observa Mill, es o bien que se fije por ley un salario mínimo, o bien que una junta de comercio u otro consejo de empleadores y empleados llegue a un acuerdo, "cuya base de decisión no es el estado del mercado laboral sino la equidad natural".[152] Mill está dispuesto a conceder "que por uno u otro de estos dispositivos los salarios podrían mantenerse por encima del nivel al que los hubiera llevado la competencia".[153] Pero se apresura a añadir que la competencia a menudo mantiene los salarios arriba. La escasez de mano de obra, especialmente en determinadas ramas de empleo, lo hace con frecuencia. Existe una dificultad más. "El sentimiento popular estima que es deber de los ricos, o del Estado, encontrar empleo para todos los pobres".[154] Por esto significa la compulsión a ahorrar y a invertir en producción generadora de empleos. Si hubiera que imponerle esto a una sola generación, Mill no ve ningún problema. Pero, entonces, la población propendería a aumentar hasta que "la tributación para mantener a los pobres consumiría todo el ingreso del país".

> "Sería posible que el Estado garantice empleo con salario abundante a todos los que nazcan. Pero si lo hace así, está obligado, por su propia protección y en aras de todos los propósitos para los cuales existe el gobierno, a disponer que ninguna persona nazca sin su consentimiento. Dar al pueblo profusamente, ya sea con el nombre de caridad o de empleo, sin colocarlo bajo influencias tales que actúen fuertemente sobre él motivos de prudencia, es desperdigar los medios de beneficiar a la humanidad sin alcanzar el objetivo".[155]

En un capítulo posterior, Mill distingue entre salario y "costo del trabajo". Lo primero es mirar desde el lado del obrero, lo segundo es mirar desde el lado del inversionista. Lo irónico es que los salarios a menudo son más altos donde el costo del trabajo es más bajo; en los Estados Unidos, señala Mill, la gran productividad por parte del trabajo gana altos salarios a la vez que bajos costos del trabajo. Del mismo modo, los salarios bajos son compatibles con altos costos del trabajo, donde el trabajo es ineficiente.[156] Además, Mill percibe que el costo de las utilidades también entra en el costo de producción, puesto que a cada paso es preciso pagar la utilidad de los aportantes previos al proceso. Aparte del trabajo, escribe:

> "Está también el capital; y como éste es el resultado de la abstinencia, el producto, o su valor, debe ser suficiente para remu-

152 Ibid. p. 193 (Ashley, p. 361).
153 Ibid. p. 194 (Ashley, p. 362).
154 Ibid. p. 196 (Ashley, pp. 362-363).
155 Ibid. p. 197 (Ashley, pp. 417-419).
156 Ibid. pp. 225-226, 264-272 (Ashley, pp. 417-419).

> nerar, no sólo todo el trabajo necesario, sino la abstinencia de todas las personas que adelantaron la remuneración de las distintas clases de trabajadores. El retorno de la abstinencia es Utilidad. Y la utilidad, como ya hemos visto también, no es exclusivamente el excedente que le queda al capitalista después de que se le ha compensado su desembolso, sino que forma, la mayoría de las veces, parte nada despreciable del propio desembolso. El hilandero de lino, parte de cuyos gastos corresponden a la compra de lino y de maquinaria, ha tenido que pagar, en el precio de dicha compra, no sólo los salarios del trabajo con que se cultivó el lino y se fabricó la maquinaria, sino también las utilidades del dueño, del preparador de lino, del minero, del fundidor de hierro y del fabricante de máquinas".[157]

El mejor dispositivo de todos para remediar los salarios bajos es, de hecho, la promoción de la propiedad por parte del trabajo. La propiedad de la tierra se ve constantemente beneficiada por un aumento en la riqueza nacional. Cuando los trabajadores comparten la propiedad siquiera de una casa o de un pequeño terreno, "se enriquecen mientras duermen".[158]

Al ocuparse del "porvenir probable de las clases obreras", Mill observa que la esencia de una sociedad moderna reside en la cooperación y procura imaginar dispositivos por los cuales se pueda ampliar la cooperación del trabajo en la producción, distribución, sociedad industrial y uniones de créditos (bancos populares). Su meta, en cierto sentido, es una suerte de capitalismo universal compartido. Observa el grado en que los obreros en los Estados Unidos comparten la propiedad de tierra y hogares, el crecimiento de las cooperativas y uniones de crédito en el continente europeo, y alienta la prosecución de experimentos en tales sentidos. Los ideales de cooperar y compartir no pertenecen únicamente a los socialistas; también son ideales liberales.

Camino de estas conclusiones, Mill hace varias observaciones fascinantes. Cosa irónica, uno de los frutos del progreso liberal es el alfabetismo, cierto acaudalamiento creciente, y la preocupación por la justicia. De modo correspondiente, "nunca ha habido, probablemente, una época en que se haya dedicado tanta atención a las condiciones materiales y sociales de la clase obrera que los últimos años".[159] Los periódicos, que comienzan a llegar a todas las clases, contienen "un conocimiento de las clases obreras más explícito que nunca antes".[160] Hay muchas injusticias y males reconocidos y es preciso aplicar "fuerzas nuevas" a "sacar al obrero de su dependencia de otras clases en la sociedad".[161]

157 Ibid., p. 267 (Ashley, pp. 461-462).
158 Ibid., p. 522 (comentario de Laughlin).
159 Ibid., p. 518 (comentario de Laughlin).
160 Ibid. (comentario de Laughlin).
161 Ibid. (comentario de Laughlin).

Si bien la dependencia es la clave, Mill a menudo observa los beneficios que han tocado al trabajo, durante los primeros cincuenta años de liberalismo, mediante salarios más altos y una gama más amplia de bienes accesibles. El profesor Laughlin puede citar el discurso inaugural del señor Giffen, presidente de la London Statistical Society, en 1883:

> "Si bien los salarios en dinero han aumentado, como hemos visto, las horas de trabajo también han disminuido. Es difícil estimar a cuánto asciende esta disminución, pero reuniendo una o dos noticias dispersas, me inclinaría a decir que es muy próxima al 20 por ciento. Se ha producido esta disminución, por lo menos, en las actividades textiles, de ingeniería y construcción de casas. El obrero recibe entre el 50 y el 100 por ciento más de dinero por un 20 por ciento menos de trabajo; en números redondos, ha ganado a través de cincuenta años entre 70 y 120 por ciento en retorno de dinero. Es posible, desde luego, que el obrero pueda realizar tanto, o casi tanto, en el período más corto como antes en el horario más largo. No obstante, siempre está la ganancia positiva de que esté menos tiempo en su tarea, cosa que agradecerían muchas de las clases que todavía siguen atadas al remo largamente día tras día".[162]

Se aprecian estas palabras más claramente en los cuadros siguientes. El primero muestra el alza promedio de salarios que cita Giffen, con precios aproximadamente iguales. El segundo cuadro es más espectacular. Muestra el alza en el consumo de alimentos por persona en la población total de Gran Bretaña entre 1840 y 1881.

Estas cifras resultan aún más notables si uno recuerda que la población de Gran Bretaña casi se duplicó (de 16,5 millones a 30 millones) durante el lapso de estos adelantos. Mill sostenía como principio que el crecimiento demográfico impediría el mejoramiento de la condición de la clase obrera, puesto que toda ganancia en salarios y bienes habría que repartirla entre mayor número de personas. No obstante, si se toma en cuenta la duplicación de la población, la condición real de la clase obrera británica no mejoró, como dice Giffen, entre 70 y 120 por ciento, sino el doble de eso. En otras palabras, la riqueza de Gran Bretaña distribuida a las clases obreras se cuadruplicó, por lo menos, en cincuenta años. (Y pasó lo mismo en los cincuenta años siguientes.) Aunque estudiosos posteriores han puesto en duda las cifras de Giffen, ellas demuestran que aun antes de que se escribiera la *Rerum novarum,* en 1891, ya había pruebas de los beneficios de los cuales Pío XI dio testimonio en la cita que figura al comienzo de este capítulo.

Mill no carecía de razón, pues, al prever un mejoramiento sostenido de la condición de la clase obrera. El profesor Laughlin, re-

162 Ibid., p. 517.

Cuadro N° 1

Alza de Salarios
en Gran Bretaña (1833-1883)[163]

Oficio	Lugar	Salario hace 50 años, semanal		Salario actual semanal		Aumento o disminución cantidad %				
		s.	d.	s.	d.	s.	d.			
Carpinteros	Manchester	24	0	34	0	10	0	(+)	42	
Carpinteros	Glasgow	14	0	26	0	12	0	(+)	85	
Albañiles	Manchester	24	0	36	0	12	0	(+)	50	
Albañiles	Glasgow	15	0	27	0	12	0	(+)	80	
Mamposteros	Manchester	24	0	29	10	5	10	(+)	24	
Mamposteros	Glasgow	14	0	23	8	9	8	(+)	69	
Mineros (jornal diario)	Staffordshire	2	8	4	0	1	4	(+)	50	
Tejedores de muestras	Huddersfield	16	0	25	0	9	0	(+)	55	
Desuardadores de lana	Huddersfield	17	0	22	0	5	0	(+)	30	
Hiladores de	Huddersfield	25	6	30	0	4	6	(+)	20	
Tejedores	Huddersfield	12	0	26	0	14	0	(+)	115	
Urdidores y plegadores	Huddersfield	17	0	27	0	10	0	(+)	58	
Devanadores y aspadores	Huddersfield	6	0	11	0	5	0	(+)	33	
Tejedores (hombres)	Bradford	8	3	20	6	12	3	(+)	150	
Devanado y urdido	Bradford	7	9	15	6	7	9	(+)	100	
Hilado (niños)	Bradford	4	5	11	6	7	1	(+)	160	

sumiendo el argumento de Mill, da muchos ejemplos de cooperativas de distribución, producción y bancarias, comenzando con la cooperativa Rochdale, en Gran Bretaña, que se inició en 1844, y lo hace refiriéndose a la obra de Holyoake, *History of Co-operations in England* (2 vols., 1879). Analiza la pugna entre Schultze-Delitsch y Lasalle, en Alemania, uno en favor de la autoayuda, el otro de la ayuda estatal. Las sociedades obreras que inició el primero sumaban 961 en 1865 y el doble de esa cantidad en 1877, con más de un millón de afiliados, dueños de US$ 40 millones de capital, US$ 100

163 Ibid., p. 520.

Cuadro N° 2

Consumo Anual de Alimentos por Persona en Gran Bretaña (1840-1881)[164]

Artículos		1840	1881
Tocino y jamones	Libras	0,01	13,93
Mantequilla	Libras	1,05	6,36
Queso	Libras	0,92	5,77
Pasas corinto y otras	Libras	1,45	4,34
Huevos	Cantidad	3,63	21,65
Papas	Libras	0,01	12,85
Arroz	Libras	0,90	16,32
Cacao	Libras	0,08	0,31
Café	Libras	1,08	0,89
Maíz, trigo y harina de trigo	Libras	43,47	216,92
Azúcar bruta	Libras	15,20	58,92
Azúcar refinada	Libra	0,0	8,44
Té	Libras	1,22	4,58
Tabaco	Libras	0,86	1,41
Vino	Galones	0,25	0,45
Licores	Galones	0,97	1,08
Malta	Bushels	1,59	1,91

millones en préstamos y negocios por US$ 550 millones.[165] Estas eran las sociedades a las que se oponía el obispo Von Ketteler, quien, no obstante, patrocinó un programa rival.

3 Utilidades

Puesto que ciertos escritores católicos (aunque no Von Ketteler ni Pesch) encuentran difícil comprender el papel de la utilidad, vale la pena resumir algunos de los principios de Mill sobre el tema. A su entender, cuando un ahorrante gana por abstenerse de consumir su capital en sus propios fines y permite que lo consuman obreros productivos en los fines de ellos, su recompensa por esta abstención se llama utilidad. Hay tres motivos típicos para ganar utilidades. Primero, en una época de inversiones productivas, el dinero tiene un valor de tiempo: así, el prestatario paga correctamente intereses para recompensar al ahorrante original por no usar ni invertir su dinero él mismo. Segundo, puesto que la inversión productiva es generalmente más riesgosa que un mero préstamo, el inversionista "expone su capital a cierto peligro, en ocasiones a mucho peligro, de

164 Ibid.
165 Ibid., pp. 532-533 (comentario de Laughlin).

pérdida total o parcial". Es preciso compensarlo por este riesgo, ya que de otro modo no lo correrá. Tercero, la superintendencia de una empresa productiva "exige gran asiduidad y a menudo no poca habilidad", a la que hay que remunerar. La sola inversión de capital, sin superintendencia directa (la que se paga con una suerte de salario por trabajo gerencial), exige utilidades solamente para las dos primeras funciones.[166]

Si no hay recompensa por la abstención, el riesgo y el esfuerzo que significa la conversión de la riqueza en capital, no es probable que haya mucha inversión productiva. En tal caso, los ricos simplemente consumirán su caudal en sus propios intereses. La utilidad social de la ganancia está en ofrecer un motivo para abstenerse de consumir y para realizar inversiones productivas. Tal uso de la riqueza es mucho más útil a los pobres, y a la nación, que el solo consumo de los ricos. El "valor comparativo que se atribuye, en la sociedad dada, al presente y al porvenir" determinará la fuerza de la abstención y la creatividad.

Además, la utilidad depende mucho del individuo.

> "Varía en gran forma de un individuo a otro y difícilmente puede haber dos casos iguales. Depende de los conocimientos, talentos, economía y energía del propio capitalista o de los agentes que emplea; de los accidentes de relación personal; y aun del azar. Casi no hay dos empresarios del mismo rubro que, aunque sus productos sean igualmente buenos e igualmente baratos, realicen sus operaciones con el mismo gasto o renueven su capital en el mismo tiempo. Decir que capitales iguales dan utilidades iguales, como máxima general del comercio, sería tan falso como decir que la edad igual o la estatura igual dan fuerza física igual, o que la lectura o experiencia igual da conocimientos iguales. El efecto depende tanto de veinte otras cosas como de la causa única señalada".[167]

Por último, mientras Ricardo sostenía que la tasa de utilidad varía con la tasa de salarios, Mill demuestra que varía con el costo del trabajo.[168] De Ricardo, Lasalle y Marx se puede deducir la "ley de hierro de los salarios y utilidades"; no así de Mill. Porque una fuerza laboral capacitada, digna de confianza y productiva puede recibir salarios elevados sin precedentes y simultáneamente mantener bajos los costos del trabajo, por la pura productividad y calidad de su labor. No se desprende que de los salarios altos fluyen utilidades bajas; ni que la utilidad alta debe mantener bajos los salarios. La era del liberalismo no ha presenciado la "miseria creciente" de los obreros sino su aburguesamiento. La "ley de hierro" estaba hecha de masilla.

166 Ibid., p. 217 (Ashley, p. 406).
167 Ibid., p. 221 (Ashley, pp. 411-412).
168 Ibid., pp. 226-231 (Ashley, pp. 418-421).

4 Comercio Internacional

El pensamiento pre liberal acerca del comercio internacional se ceñía al modelo de suma cero del mercantilismo: la nación X puede sólo si la nación Y pierde. En la práctica, el comercio internacional es de beneficio mutuo, por razones que no aparecen a primera vista sino con la reflexión. El trabajo y el capital no pueden trasladarse fácilmente de un lugar a otro, aun cuando en los tiempos modernos su movimiento sea más rápido que nunca lo fuera. En consecuencia, la utilidad no es igual en todas partes. Si fuera igual, no habría diferencia entre comercio internacional y comercio interno. Tres obstáculos a la movilidad crean las condiciones que hacen que el comercio "internacional" sea diferente: la distancia geográfica; la diferencia de las instituciones políticas; la diferencia de idioma, religión y costumbres sociales, esto es, de las formas de civilización.[169]

Lo que hace atrayente el comercio internacional no es la diferencia en el costo absoluto sino en el costo comparativo de la producción. Supongamos que Suecia y Gran Bretaña producen algodón y fierro, pero la eficiencia de la segunda le permite producir algodón a la mitad del costo que tiene que producirlo Suecia y fierro a tres cuartos del costo. Gran Bretaña se beneficiaría entonces si se procura fierro en Suecia a cambio de algodón. Para Gran Bretaña, la utilidad por vender algodón es dos veces mayor que la pérdida por comprar fierro. Para Suecia, comprar algodón al mismo precio que si se hubiera fabricado en Suecia, pero sin el gasto de trabajo y capital, también es negocio. El costo comparativo es la diferencia, en Gran Bretaña, entre el costo de producir algodón y el costo de producir fierro. El comercio internacional también permite que los países obtengan lo que de otro modo no hubieran podido obtener; pero éste es beneficio sólo en sentido superficial. El beneficio más profundo es el empleo más eficiente de las fuerzas productivas en cada una de las naciones participantes. Si dos países procuraran producir, cada uno para sí, lo que cada uno importa del otro, el trabajo y el capital de cada uno serían menos productivos que cuando cada uno produce para el otro aquellos bienes en que su trabajo es comparativamente más eficiente. "El trabajo y el capital que se han gastado en hacer a Holanda habitable habrían rendido un retorno mucho mayor si se hubieran transportado a los Estados Unidos o a Irlanda. . . Pero las naciones, al menos en los tiempos modernos, no emigran en masa", y así el trabajo y el capital que permanecen en cualquier nación son más productivos cuando producen "aquellas cosas en que la nación se encuentre en la menor desventaja".[170] Ciertas culturas tienen aptitudes especiales; ciertas localidades gozan de ventajas especiales de la naturaleza; las poblaciones tienen diversas energías e inclinaciones. Las diferencias internacionales se pueden convertir en ventajas.

169 Ibid., p. 379 (comentario de Laughlin).
170 Ibid., p. 385 (Ashley, p. 578).

La opinión común sostiene que la ventaja del comercio internacional es la de "encontrar mercados", las exportaciones pero ésta no es más que la propaganda de "la clase vendedora" y "reliquia sobreviviente de la Teoría Mercantil", que veía en la venta la única manera de ganar dinero. Pero el dinero no es riqueza. Además, la noción de que el comercio internacional es una salida para la producción sobrante no puede ser cierta, porque supone que "un país se encuentra en alguna suerte de necesidad" de producir en puro desperdicio, y esto es ridículo. Cuando la oferta interna es demasiado grande, la producción cesa.[171] La única razón para seguir produciendo sería por ventajas comparativas en las importaciones que se reciben del comercio internacional. Pero este hecho demuestra claramente que "la única ventaja directa del comercio exterior está en las importaciones".[172] Porque una nación importa aquellos bienes que ella misma no podría producir a tan bajo precio. Por esta circunstancia, el trabajo y el capital se salvan del uso ineficiente y los consumidores ahorran gastos. "El comercio es virtualmente una manera de abaratar la producción; y en todos estos casos el consumidor es quien se beneficia en último término".[173] Los precios más bajos elevan especialmente el nivel de vida de la clase obrera y de los pobres. La ventaja económica del comercio exterior está, pues, en las importaciones.

Pero Mill sostiene que las ventajas intelectuales y morales del comercio internacional son también "beneficios de orden elevado". Son ellos de cuatro clases. Primero, el comercio internacional fertiliza la innovación y la invención, pues la ampliación de los mercados ocasiona la búsqueda de mejoramientos de la producción. Segundo, la apertura del comercio internacional despierta a poblaciones que dormían en la ignorancia de lo que se podría hacer con sus propios recursos naturales o con sus propias capacidades de organización. También estimula la ambición y la previsión de un futuro distinto del presente. Tercero:

> "Es apenas posible sobreestimar el valor, en el pobre estado actual del mejoramiento humano, de colocar a seres humanos en contacto con personas distintas de ellos y cuyos modos de pensar y actuar difieren de los que les son familiares. El comercio es hoy, como lo fue antaño la guerra, la fuente principal de este contacto. Esa comunicación ha sido siempre, y lo es particularmente en esta época, una de las fuentes primarias de progreso".[174]

Por último, el comercio acrecienta el carácter ético de las relaciones internacionales. La revolución ética que determina no tiene

171 Ibid., p. 387 (Ashley, p. 579).
172 Ibid., p. 386 (Ashley, p. 578).
173 Ibid., p. 388 (Ashley, p. 580).
174 Ibid., p. 389 (Ashley, p. 581).

precedentes. El comercio es recíproco, voluntario y pacífico. Es una de las pocas actividades en que todas las partes se benefician con la satisfacción de cada una. Así:

> "El comercio primero enseñó a las naciones a mirar con buenos ojos la riqueza y prosperidad de otras. Antaño, el patriota, salvo que estuviera lo suficientemente avanzado en cultura para sentir que el mundo era su patria, deseaba que todos los países fuesen débiles, pobres y mal gobernados, menos el suyo propio; ahora ve en la riqueza y progreso de ellos una fuente directa de riqueza y progreso en su propio país. Es el comercio el que está rápidamente tornando anticuada la guerra, pues refuerza y multiplica los intereses personales que se oponen naturalmente a ella. Y se puede decir sin exageración que la gran extensión y el rápido crecimiento del comercio internacional, al ser la garantía principal de la paz del mundo, es la gran seguridad permanente del progreso ininterrumpido de ideas, instituciones y carácter de la raza humana".[175]

A la visión liberal se le pueden achacar muchas deficiencias. Pero su nobleza moral está clara, tanto más cuanto que carece de pretensiones morales excesivas. Busca crear un mundo interdependiente fundado en el progreso moral, el derecho, el consentimiento mutuo y la mutua satisfacción, y el mejoramiento constante de la vida de los muy pobres. Más que cualquier teoría rival, donde rigen sus principios, ha cumplido, lo que ha prometido. No se presenta como sustituto de la religión. En sí misma, no encierra amenaza a la religión.

Si John Stuart Mill hubiera sido católico, tal vez su pensamiento hubiera inspirado a papas y teólogos más de lo que lo hizo. De hecho, parece que se ha pasado muy por alto a Mill, incluso cuando se supone que se estaba criticando la causa liberal que representaba. Muchas de las críticas que lanzaron Von Ketteler, Pesch e incluso Pío XI, no dieron en el corazón del pensamiento social liberal. Mill no fue ni tan materialista ni tan individualista como el pensamiento papal imaginaba que eran los liberales. Sus argumentos son típicamente prácticos, basados en una valoración moral y no sólo meramente económica de las consecuencias. Aunque el lenguaje de la tradición católica no le es natural, ofrece su propia alternativa a virtualmente todos los principios católicos de justicia social. Uno puede criticar a Mill en muchos puntos, pero sus intenciones, su espíritu y (en gran medida) las consecuencias de seguir sus "principios" son indiscutiblemente humanos, tanto en sí mismos como en comparación con las alternativas existentes.

175 Ibid., pp. 389-390 (Ashley, p. 582).

III De la Política a la Economía: León XIII y Pío XI

> No es extraño que el espíritu de cambio revolucionario, que ha predominado por mucho tiempo en las naciones del mundo, haya pasado más allá de la política y haya hecho sentir su influencia en el terreno afín de la economía práctica.
>
> León XIII, *Rerum novarum*[116]

1 *Rerum Nouarum*

De la política a la economía: la cita inicial de la encíclica de León XIII sobre La *condición del trabajo* (1891) refleja una corriente en las ideas de los franceses, británicos y norteamericanos, desde que el término "economía política" apareció en 1615 por primera vez.[177] En siglos anteriores, teólogos y papas habían escrito sobre políticas, regímenes, monarcas y príncipes. La idea de que los seres humanos pudiesen alcanzar a comprender y controlar la economía surgió mucho más tarde. El término "economía política" alcanzó su formulación clásica en 1776, cuando Adam Smith, quien la veía como rama de la "filosofía moral", publicó su *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Cuando apareció la encíclica papal, hacía tiempo ya que Hamilton, Jay y Madison habían escrito *The Federalist* y Hamilton, su *Report on Manufactures.* Abraham Lincoln, quien como presidente habló al Congreso de los Estados Unidos sobre "la prioridad del trabajo", había muerto hacía casi treinta años y John Stuart Mill, quien ejemplificó la actitud mental sugerida por el Pontífice, había muerto hacía casi veinte.

En la carta del Pontífice no se hace referencia al "liberalismo" ni aun a la democracia. León XIII no estaba dispuesto todavía a prestar el apoyo de la Iglesia Católica a la idea democrática ni a sus cartas de derechos políticos y civiles. No hay referencias directas a Gran Bretaña ni los Estados Unidos, aun cuando parece que se hiciera alusión (como lo sugiere Nell-Breuning) a *La riqueza de las naciones.*[178] El propósito de la *Rerum novarum* es el de "refutar enseñanzas falsas".[179] Además, el de "definir los derechos relativos y los deberes mutuos de los ricos y los pobres, del capital y el trabajo".[180] Y también el de encontrar "algún remedio. . . para la miseria y la aflicción que en este momento oprimen tan pesadamente a la gran mayoría de los muy pobres".[181]

176 León XIII, *Rerum novarum,* 1.

177 Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (New York: Alfred A. Knopf, 1984). p. 42.

178 Oswald von Nell-Breuning, S. J., *Reorganization of Social Economy: The Social Encyclical Developed and Explaincd* (New York: The Bruce Publishing Company, 1936), p. 131.

179 *Rerum novarum,* 1.

180 Ibid., 1.

181 Ibid., 2.

De inmediato el Papa se lanza en una refutación del socialismo, seguida de una ardiente defensa filosófica de la propiedad privada. El socialismo se funda sobre la falsa enseñanza de que "al transferir la propiedad de los particulares a la comunidad, se corregirá el malvado estado actual de cosas, porque cada ciudadano tendrá entonces su parte igual de todo lo que haya para disfrutar".[182] En opinión de León XIII, "el malvado estado actual de cosas." debe corregirse, aunque no a la manera socialista.

León XIII funda su defensa del derecho a la propiedad privada (al cual, a diferencia de Mill, califica de "sagrado")[183] en el sujeto humano, en la capacidad humana de escoger, en la capacidad humana de precaver, y en la "propia razón y motivo" del trabajo remunerado del hombre.[184] Apoya sus enseñanzas en las de Santo Tomás de Aquino. Sus ideas no son idénticas a las de John Stuart Mill, pero son al menos análogas. En cierto sentido, los principios de Mill son mucho más exigentes que los del Papa; porque Mill funda el derecho de propiedad en el servicio del bien común que proporciona el dueño que mejora la propiedad, en tanto que el Papa lo funda en la necesidad humana de contar con medios materiales con los cuales expresar la opción humana y la providencia humana para el futuro. El propósito de ambos, sin embargo, es el de aseverar que la propiedad impone responsabilidades y no sólo derechos.

Para León XIII un principio importante es que las clases sociales no son ni por naturaleza ni por historia hostiles entre sí, sino que armonizan como los miembros del mismo cuerpo.[185] Ricos y pobres "se necesitan mutuamente; el capital no puede prescindir del trabajo, ni el trabajo puede prescindir del capital".[186] Fijar límites morales a los usos de la propiedad, obtener la armonía mutua entre las clases sociales y respetar la dignidad de cada persona humana parecen al Papa equivalentes a una renovación del orden social.

Para León XIII esta renovación no podía, moralmente, ser socialista. "El principio fundamental del socialismo, la comunidad de bienes, debe rechazarse absolutamente".[187] Además, el concepto socialista de igualdad también debe rechazarse:

> "Quede establecido, en primer lugar, que la humanidad debe permanecer como está. Es imposible reducir la sociedad humana a un nivel. Los socialistas podrán hacer todo lo posible, pero toda lucha contra la naturaleza es en vano. Existen naturalmente entre los hombres diferencias innumerables de índole importantísima: las personas difieren en capacidad, diligencia,

182 Ibid., 3.
183 Ibid., 10.
184 Ibid., 4.
185 Ibid., 15.
186 Ibid.
187 Ibid. (cursiva en el original).

> salud y fuerza; y la fortuna desigual es el resultado forzoso de la desigualdad de condición. Dicha desigualdad dista mucho de ser inconveniente ni para los individuos ni para la comunidad; la vida social y pública puede seguir sólo con la ayuda de distintas clases de capacidad y el desempeño de muchos papeles, y cada hombre, por lo general, elige el papel que le calza particularmente".[188]

Hay una clara asimetría en el trato que León XIII da a los asuntos económicos. Los capitalistas están en lo cierto, en principio; pero deben reformar sus prácticas institucionales. Los socialistas están errados en cuanto a principio moral. Al juzgar el socialismo, León XIII se muestra más concluyente que John Stuart Mill. El Papa no necesita ver los resultados de experimentos realizados sobre principios falsos.

Por otra parte, las sociedades comprometidas con el derecho a la propiedad privada deben llevar a cabo reformas urgentes: en el reforzamiento de los sindicatos y asociaciones cooperativas de diversa índole; en pagar salarios justos; en ocuparse del bienestar de las mujeres y los niños; en respetar la dignidad, salud y vida espiritual de los obreros en el trabajo. A los seres humanos se les debe tratar como seres humanos, no como objetos, instrumentos, bienes muebles ni esclavos.[189] El Estado debe respetar el derecho previo de las familias; a las asociaciones intermedias no sólo se les debe dar libertad para actuar sino que hay que reforzarlas en su actuación.[190] Al juzgar las sociedades liberales a la luz de sus ideales manifiestos, el Papa refuerza a todos los reformadores, activistas y experimentadores que han procurado venir en ayuda de las clases obreras.[191] Si bien defiende el derecho de propiedad, León XIII se preocupa principalmente de corregir el desequilibrio que entrega a los ricos demasiado poder. Viene en ayuda principalmente de los obreros y los pobres, demasiado débiles y demasiado indefensos.[192]

Al pedir cooperación entre todas las clases sociales, León XIII alude a *La riqueza de las naciones* y expresa un juicio que tiene ecos de Adam Smith sobre el papel del trabajo: "Es más, su cooperación en este aspecto es tan importante que se puede decir con verdad que sólo por el trabajo del obrero se enriquecen los Estados".[193] Comparten este sentir, que data de Adam Smith, como lo comenta Joseph Schumpeter en su *History of Economic Analysis*,[194] todas las personas que se afligen con las disparidades de la riqueza. Sin criti-

188 Ibid., 14.
189 Ibid., 16.
190 Ibid., 11.
191 Ibid., 41.
192 Ibid., 29.
193 Ibid., 27.
194 Josef Schumpeter, *History of Economic Analysis*, ed. Elizabeth Boody Schumpeter (New York: Oxford University Press. 1954), p. 558.

car, el propio Smith empleó una retórica semejante, aunque su análisis económico no demuestra que todo el valor lo agrega el trabajo solo. Como hemos visto, la opinión del Papa en orden a que la riqueza la crea sólo el trabajo, dio origen a una gran Controversia, puesto que ya en 1891 los socialistas la reclamaban como propia. De aquí concluyeron que como **sólo** el trabajo creaba la riqueza, toda la riqueza debía pertenecer al trabajo. Ya vimos en nuestro análisis de las ideas de Mill al respecto, y análisis económicos posteriores lo han demostrado, que la creación de la riqueza es la resultante de diversos factores además del "trabajo", entendido como clase.

En general, el breve tratado de treinta páginas, de León XIII, es conciliador, equilibrado y elocuente. Lo apoyan muchas fuerzas reformistas. Más que todo, tal vez, marcó una recuperación del intelecto y la confianza en sí del catolicismo; y demostró, una vez más, que la fe católica no es sólo para la sacristía sino para encarnarse en el dominio económico y político. La carta cumplió admirablemente los fines iniciales del Papa: refutó las enseñanzas falsas, definió los deberes recíprocos del capital y el trabajo, y estimuló remedios para los males sociales contemporáneos.

2 *Quadragesimo Anno*

Cuarenta años más tarde, Pío XI (1922-1939) conmemoró el aniversario de *Rerum novarum* con una encíclica escrita en medio de la Depresión, pero antes de que la plena furia del fascismo iliberal se desencadenara sobre Europa. En esta carta hay más ira y pasión ideológica que en León XIII. Por primera vez aparece la palabra "liberal", siempre peyorativamente. Desde los primeros párrafos, Pío XI insiste en que la enseñanza católica nada debe al liberalismo ni al socialismo. Con Pío XI la idea del pensamiento social católico como "tercera vía" se hace oficial.

La redacción de la *Quadragesimo anno* tiene historia propia. Pío XI pidió al Padre General de los jesuitas que solicitara a uno de los jesuitas alemanes, que estaban participando en reuniones regulares sobre la cuestión social con el nombre de "grupo Winterhaven", redactase un borrador en absoluto secreto y sin consultar con otros. El General jesuita nombró a Oswald von Nell-Breuning, S. J. para la tarea. El padre Von Nell-Breuning, alumno de Heinrich Pesch, tenía entonces cuarenta años. Enseñaba en Francfort-am-Main y se especializaba en pensamiento social y economía. Entre sus colegas de seminario se contaban Gustav Gundlach, S. J. y el lego Goetz Briefs. El padre Von Nell-Breuning escribió también un comentario de la encíclica, línea por línea, poco después de su publicación, en el cual nos basaremos para lo que sigue.

Los años 1930-1931 no fueron días felices en Alemania. La furia de la Depresión se había descargado sin piedad sobre una nación derrotada, fuertemente endeudada, gobernada con debilidad y vícti-

ma de una inflación indescriptible. La fe en el orden social existente se deterioraba rápidamente.

Adolfo Hitler, atacando el liberalismo por decadente, pronto había de culminar su meteórico ascenso al poder. El fascismo de Mussolini ya dominaba en Italia. La ideología antiliberal del nuevo Estado de Mussolini se anunciaba a voces en artículos, discursos y anuncios; de hecho, Mussolini creó la palabra "totalitario". En este ambiente se lanzó el salto de Pío XI contra el liberalismo. Dirige su atención a "los cambios que este orden económico capitalista ha sobrellevado desde los tiempos de León XIII". No es el capitalismo como tal al que ataca; manifiesta cierta nostalgia por el antiguo capitalismo. Pero se expresa con amargura respecto de sus novísimas deformaciones y formula cargos graves:

> "En primer lugar, pues, es patente que en nuestros días no sólo se acumula la riqueza sino que un poderío inmenso y una dominación despótica se concentran en manos de unos pocos, y que esos pocos con frecuencia no son los dueños sino sólo los fiduciarios y directores de fondos invertidos, quienes los administran a su antojo.
>
> Este poder se torna particularmente irresistible cuando lo ejercen quienes, porque tienen y controlan el dinero, también pueden dirigir el crédito y determinar su asignación, por cuya razón suministran, por decirlo así, la sangre vital al cuerpo económico todo, y cogen en sus manos el alma misma de la economía, de tal modo que nadie se atreve a respirar contra la voluntad de ellos.
>
> Esta acumulación de poder, nota característica del orden económico moderno, es resultado natural de la libre competencia irrestricta que permite la supervivencia sólo de los que son más fuertes. Esto a menudo significa los que luchan más despiadadamente, quienes prestan menos atención a los dictados de la conciencia.
>
> Tal concentración de poder ha conducido a una triple pugna por el dominio. Primero, la pugna por la dictadura en la esfera económica misma; luego, la feroz batalla por adquirir el control del Estado, para poder abusar de sus recursos y autoridad en las luchas económicas. Por último, el choque entre los propios Estados...
>
> La ambición sin medida por el dominio ha sucedido al deseo de ganancia; la vida económica entera se tornó dura, inmisericorde y cruel en espantoso grado. Además, la mezcla y la escandalosa confusión de los deberes y cargos de la autoridad civil y de la economía han producido graves males, entre los cuales no es el menor el deterioro de la majestad del Estado. El Estado, que debe ser el arbitro supremo, gobernando a la manera regia muy por encima de toda lucha partidista, preocupado solamente de la justicia y el bien común, se ha convertido en

esclavo, obligado a servir la pasión y la codicia humanas. En cuanto a las relaciones de las naciones entre sí, una doble corriente ha surgido de esta única vertiente: por un lado, el "nacionalismo" o incluso el "imperialismo" económico; por otro, un "internacionalismo" o "imperialismo internacional", no menos nocivo y detestable, en asuntos financieros, que sostiene que donde está la fortuna de un hombre, allí está su patria".[195]

El tono de estas palabras es del todo diferente del de León XIII. Pío XI dice en sus párrafos iniciales que León XIII "valerosamente atacó y derrocó los ídolos del liberalismo", pero León XIII nunca mencionó al liberalismo ni dijo nada que lo contradijera en esencia. Además, si se sopesan los cargos que figuran más arriba, uno se pregunta si se refieren a Alemania (Italia ya era un Estado nacional socialista) o a Polonia, Francia, España o los Estados Unidos. Teodoro Roosevelt había atacado ya mucho antes a los "trusts". El Papa tenía aliados en el mundo liberal a quienes parece no haber reconocido.

Donde Pío XI se aparta más de León XIII, en todo caso, es en la ferocidad de su ataque al liberalismo. La clave de este ataque reside en su juicio al individualismo. "Con santa gravedad y una impresionante severidad de juicio", comenta Von Nell-Breuning refiriéndose a los primeros párrafos, "rechaza el Individualismo. Bien podemos decir que de aquí hasta el final de la encíclica corre un hilo rojo de persecución sin tregua hasta los últimos y más secretos reductos del espíritu liberalista e individualista".[196]

Hay motivos para que el padre Von Nell-Breuning se sienta reivindicado por esta encíclica: con ella se colocaban las ideas de su antiguo y querido maestro, Heinrich Pesch, al centro del pensamiento católico. Se enorgullece de señalar que "La *Quadragesimo anno* ha establecido final y definitivamente, ha canonizado teológicamente, por decirlo así, la justicia social. Ahora es nuestro deber estudiar a fondo este concepto, fundación espiritual y pilar de apoyo de la solidaridad cristiana, como lo llama Heinrich Pesch". Pesch llamó a su filosofía "solidarismo", agrega Von Nell-Breuning, "y este tipo de pensamiento es el que se acepta en general en la encíclica".[197] El padre Von Nell-Breuning sería inhumano si no se sintiera complacido de que el Papa hubiera elegido la filosofía de su maestro para representar su propia visión de la enseñanza católica autorizada. En su comentario vuelve a menudo sobre este tema.[198]

Ciertos acontecimientos en Alemania, contemporáneos con la encíclica, confirmaron, al parecer, a Von Nell-Breuning en la verdad

195 Pío XII, *Quadragesimo anno,* 105-109.
196 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 20.
197 Ibid., p. 5, N° 2.
198 Ibid., pp. 268-269.

del diagnóstico del Papa, cuyo tono Von Nell-Breuning encuentra con justicia severo. El 11 de mayo de 1931 quebró el Desterreiche Creditansalt; el 13 de julio de 1931 el Danatbanc se declaró en bancarrota; más tarde, las empresas Kreuger se desarticularon e Ivan Kreuger se suicidó.[199] Estos ejemplos tienden a confirmar la preocupación de Von Nell-Breuning. El derrumbe del mercado de valores en los Estados Unidos, en 1929, y el cierre de bancos en muchos otros países formaban también parte del contexto.

Porque lo que había ocurrido a partir de 1891, a juicio tanto de Von Nell-Breuning como del Papa, era un cambio fundamental dentro del sistema capitalista. Las empresas productivas y el homo economicus disciplinado por el mercado habían cedido el paso a grandes imperios de finanzas y créditos, y a un nuevo tipo de "hombre de violencia económica que crea mercados a su voluntad y les impone su ley".[200]

La *Quadragesimo anno* se preocupa de defender la integridad moral del sistema capitalista en cuanto sistema. "Está claro entonces que el sistema como tal no merece que se le condene. No es vicioso, ciertamente, por su misma naturaleza. . ."[201] El sistema no está correctamente ordenado y dentro de él se cometen abusos. "Aquí", comenta Von Nell-Breuning, "el objeto es el de caracterizar una falla del sistema que mutila nuestra economía capitalista moderna y cuya eliminación debemos procurar".[202]

En la medida en que las descripciones de la realidad social que entrega Pío XI eran verídicas, no se le puede criticar ni por el principio ni por el tono. No obstante, Von Nell-Breuning acompaña a su comentario un Informe de la Tesorería de Gran Bretaña, de 11 de marzo de 1918, que insta a que se tomen medidas gubernamentales para impedir la concentración de poder bancario en "muy pocas combinaciones preponderantes".[203] Esta nota da a entender que las instituciones liberales se habían ocupado de su propia autorreforma más de un decenio antes de que el Pontífice escribiera. La fiereza de sus palabras para atacar al liberalismo no parece, en este sentido, enteramente justa. Además, al asaltar constantemente el individualismo, el Papa no cita autores ni teorías concretos. El padre Von Nell-Breuning dice que el liberalismo es "la perversión de la libertad del hombre", así como el socialismo es "la perversión de la naturaleza social del hombre".[204] Esta supuesta simetría sirve a su propósito de retratar el solidarismo como la vía del medio.

Con todo, no sería tan fácil para Von Nell-Breuning atribuir, digamos, a John Stuart Mill o a Abraham Lincoln, o a Teodoro

199 Ibid., p. 272.
200 Ibid., p. 275.
201 *Quadragesimo anno,* 101.
202 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 274 (cursiva en el original).
203 Ibid., pp. 272-274.
204 Ibid., p. 19.

Roosevelt, o a Alfred Marshall, todos los males que quería atribuir al liberalismo. Que los solidaristas hayan diagnosticado correctamente al liberalismo no está en absoluto claro. Tampoco está claro, por otra parte, que el solidarismo no esté a su vez repleto de errores propios. Su depreciación del individuo, por ejemplo, lo hizo vulnerable a los misticismos y coerciones de la vida en grupo, los sentimientos "primordiales" y la psicología de masas. Sus caricaturas del liberalismo reforzaron a los fascistas en su propaganda en contra de éste y en favor del corporativismo. El padre Von Nell-Breuning, en particular, es dado a describir al individuo principalmente como centro de egoísmo, desorden y dominación. Casi nunca ve al individuo como recurso de conciencia, justicia y caridad. Además, el individualismo anglo-norteamericano debe comprenderse dentro de un conjunto de instituciones, caracteres e historia cultural absolutamente diferentes de los del individualismo alemán, francés o italiano. George Santayana, en *The German Mind,* por ejemplo, muestra cómo la filosofía alemana, desde Kant hasta Nietzsche, pasando por Fichte, hace de cierto falso egoísmo el centro mismo de la conciencia.[205] Al atacar al liberalismo y al individualismo, no queda claro si Von Nell-Breuning estaba ventilando cierta repugnancia germana hacia la cultura británica, cuyas instituciones atemperadoras no comprendía, o si su repugnancia se dirige en realidad contra el liberalismo alemán y el individualismo alemán, de hecho, contra una fuerza no especificada, anticatólica, antitradicional, en Alemania.

En todo caso, el lector norteamericano que lea tanto la *Quadragesimo anno* como el comentario de Von Nell-Breuning, siente una falta de sutileza en ciertas formulaciones. Esta inquietud no se extiende a los asuntos de principio. Surge precisamente en los pasajes descriptivos y en aquellos que, según imagina Von Nell-Breuning, realizan una "persecución sin tregua hasta los últimos y más secretos reductos del espíritu liberalista e individualista".[206] Los liberales británicos y norteamericanos no han guardado en secreto sus ideas. Algunos de los libros que han escrito se cuentan entre los clásicos del mundo. Para diagnosticar los errores de un liberal como John Stuart Mill haría falta un análisis mucho más refinado. Mill tiene un fuerte sentido social, profunda preocupación por la clase obrera, respeto explícito por la dimensión social de la propiedad, fuerte compromiso con la mutualidad entre capital y trabajo, y clara conciencia del contexto social y moral en el cual cabe colocar la economía política. Su liberalismo fue paralelo a muchas de las doctrinas del solidarismo, sin algunos de sus defectos.

No obstante, tanto la *Rerum novarum* como la *Quadragesimo anno* fueron, para su época, documentos de amplia visión e influencia. En no pocos Estados hubo leyes inspiradas en ellos. Han tenido

205 George Santayana, *The Germán Mind* (New York: Thomas Y. Crowell, 1968), pp. 54. 64. 169.

206 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy,* p. 20.

un efecto considerable y, en general, benéfico sobre los asuntos reales. Por este solo hecho, sin embargo, redujeron el ámbito disponible para una vía media "solidarista". En la medida en que naciones que son democráticas en su sistema de gobierno y capitalistas en su economía han ido institucionalizando muchos de los principios papales, han llegado a ejemplificar el pensamiento social católico y no a servir de contraste para él. En comparación con 1891 ó 1931, por ejemplo, la economía social de mercado alemana de 1984 está mucho más próxima a los principios que León XIII y Pío XI dejaron sentados. En el hecho, junto con la recuperación milagrosa de Europa después de la Segunda Guerra Mundial, el pensamiento social católico ha modificado notablemente su enfoque. Sería necio que se preocupara de la "miseria creciente" de la clase obrera; hoy la preocupación es, más bien, su acaudalamiento y su excesiva complacencia en él. Así, los papas de la postguerra han centrado su atención cada vez más en la situación de los pobres de los países distantes de Roma y fuera del círculo de las naciones de éxito económico. Cosa irónica, algunas de las naciones pobres del mundo se han formado de acuerdo con el pensamiento social católico. En tales naciones el pensamiento social católico no ha mostrado una eficacia notable en estimular el crecimiento económico ni en construir las instituciones culturales y políticas necesarias para sostener el respeto por los derechos humanos. La doctrina es correcta, si bien incompleta, pero la enseñanza sobre instituciones es incierta.

3 Solidarismo y Corporativismo

Pío XI hizo dos aportaciones en la *Quadragesimo anno.* La primera fue la introducción del término "justicia social" como término fundacional del pensamiento social católico. La segunda fue el bosquejo del "ideal corporativista" con el cual Pío XI, siguiendo a Heinrich Pesch, esperaba vencer la llamada división entre clases sociales. Como Jean-Yves Calvez, S. J. y Jacques Perrin, S. J. hacen un análisis completo de estos dos puntos en *La Iglesia y la justicia social* (capítulos VI y XIX), mis observaciones, basadas en esa obra, serán breves.[207]

"Justicia social" no es un término honrado por la tradición. León XIII no lo ocupó. El término tradicional en que León XIII se apoyaba implícitamente fue el concepto de justicia conocido desde Santo Tomás de Aquino, justitia legalis; esto es, aquella "ley superior" arraigada en la naturaleza humana con la cual se miden todas las "leyes positivas" que hacen los Estados. La intención de León XIII fue demostrar que las cuestiones de economía política no son meramente pragmáticas, sujetas al antojo de la voluntad humana.

207 Jean-Ives Calvez y Jacques Perrin, *The Church and Social Justice*, trad. J. R. Kirwan (Chicago: Henry Regnery Co., 1961), pp. 133-161; 402-437.

Los sistemas económicos se deben valorar a la luz de la filosofía moral, la filosofía social y la ley natural. Siempre se puede preguntar, respecto de las disposiciones económicas: ¿son justas? ¿Respetan correctamente la dignidad de las personas y comunidades humanas? De paso, fue precisamente al hacer esta pregunta acerca de la visión socialista de la naturaleza humana que León XIII usó por primera vez el término "justicia".[208]

La dificultad para los estudiosos alemanes fue que en la batalla por el significado de ley que se libró bajo Bismarck, se tendió a interpretar el concepto tomista justitia legalis, en alemán, en el sentido contrario, esto es, ley positiva, la voluntad del Estado. Buscando una noción equivalente, tras varias tentativas, Heinrich Pesch experimentó con "justicia social". Su propósito era que el concepto llamara la atención tanto hacia la naturaleza social de la vida humana, más allá de cuestiones de ética entre personas o ética individual, como hacia la "ley superior" más allá de la ley positiva. Su alumno, Von Nell-Breuning, recurrió al nuevo concepto para satisfacer las necesidades de Pío XI. Porque Pío XI quería demostrar que la acción en el orden social no está mandada únicamente por la caridad ni por el atractivo de un ideal, sino por la justicia; esto es, por derechos inherentes en la dignidad humana. Ciertas disposiciones sociales, quería sostener, son incompatibles con la dignidad humana.

Esta visión es básica en la tradición liberal del "derecho natural" y de la "carta de derechos". Y, como habían de demostrarlo más tarde Jacques Maritain y otros, es en realidad congruente con las nociones tomistas clásicas de la persona y el bien común. Sin embargo, los papas, durante mucho tiempo, comenzando con las luchas de Pío VII contra Napoleón y de sus sucesores contra los "derechos" reclamados en la Revolución Francesa, se opusieron rígidamente al liberalismo. Lo entendían principalmente por su experiencia de tumultos en Francia e Italia, como lo deja en claro E. E. Y. Hales, en *Revolution and Papacy.*[209]

Si bien Pío XI atacó el individualismo una y otra vez, no pre-

208 "En las relaciones entre los hombres, la regla de justicia tiene un campo de aplicación mucho más amplio que la regla de política. . . La idea de justicia es la trama en el patrón de la doctrina social de la Iglesia.
"Esto se aprecia en detalle en la encíclica *Rerum novarum*, primera carta de esta doctrina social, para decirlo con las palabras de Pío XII. León XIII condenó, en nombre de la justicia, la solución errónea que proponían los socialistas. 'El recurso que proponen es manifiestamente contrario a la justicia, pues todo hombre tiene por naturaleza el derecho a poseer bienes de su propiedad'. A partir de esta afirmación se puede razonar que la justicia depende de lo que es interior a la naturaleza del hombre, la cual es a la vez individual y social". (Ibid., p. 135). Este texto de León XIII es el fundamento del moderno concepto papal de la "justicia social".

209 E. E. Y. Hales, *Revolution and Papacy* (London: Eyre and Spottiswoode, 1960), pp. 278-295.

sentó una alternativa católica; una visión, por ejemplo, de "personalismo" o de "integridad del sujeto humano". Hasta el Papa Juan XXIII, la enseñanza oficial católica era tan opuesta al individualismo que se mostraba cautelosa en afirmar los derechos de las personas humanas individuales. En Von Ketteler, Pesch y Von Nell-Breuning se percibe un sesgo claramente negativo contra el individuo; también está presente en Pío XI. En este aspecto, la llamada "vía del medio" queda sin desarrollarse en Pío XI.

El solidarismo tiene dos reclamaciones respecto del orden social liberal. La primera es que no se centra en el bien común sino que permite que cada cual persiga sus propios fines. La segunda es que el liberalismo se concentra en el individuo atomizado y pasa por alto los organismos sociales "naturales". Estas dos reclamaciones (y las contraposiciones que el solidarismo coloca en su lugar) están sujetas a sus propias debilidades.

El padre Von Nell-Breuning saca una de ellas a la luz cuando observa, en su comentario, que muchos de los habitantes de Europa ni son católicos ni están comprometidos con la revelación cristiana: por tanto, al dirigirse a ellos, el Papa Pío XI no podía hablar únicamente en el lenguaje de la fe católica sino que optó, más bien, por "verdades naturales y razonamiento lógico solamente". El Papa emplea las Escrituras sólo con fines ilustrativos y para demostrar que naturaleza y revelación no se contradicen; su argumento jamás se apoya en premisas válidas sólo para los católicos creyentes.

> "Si el orden social está determinado por las verdades reveladas, aceptadas solamente por los cristianos creyentes, o quizá solamente por nosotros los católicos, entonces no hay duda de que la empresa es inútil desde la partida".[210]

Pero está en la naturaleza misma de la vida política y económica que los juicios que se relacionan con ella se basen en la razón práctica, en la prudencia, no únicamente en el principio. Por tanto, no es probable que haya dos personas que tengan el mismo criterio acerca de lo que constituye el bien común. Los teólogos católicos y el Papa pueden formarse un criterio prudente acerca del bien común, pero este criterio no será forzosamente igual al que se formen otros (y no sólo los no católicos). Por esto, si bien los solidaristas pueden decir que tienen una visión del bien común superior a la de los liberales, la sola declaración de que tienen dicha visión no convencerá forzosamente a otros. Un gran número de criterios empíricos, contingentes y puramente probables entran por fuerza en una visión de ese tipo, y las personas de buena voluntad pueden con propiedad discrepar de cada uno de ellos.

Así, pues, la declaración solidarista de que hay un bien común no establece que los solidaristas estén en posesión de conocimientos

210 Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, p. 16.

concretos acerca de él. Tampoco esta mera declaración establece cómo se ha de identificar el bien común ni cuáles entre las diversas alternativas de medios y procedimientos institucionales tienen más probabilidad de alcanzarlo.

Por otra parte, la visión liberal es también una visión del bien común, pero el método liberal para identificarlo y acercarse a él es muy distinto del método solidarista. Dentro de su herencia medieval, los católicos tienden a creer que es mejor que una visión común la promulgue una autoridad pública y que se disemine en toda la sociedad desde arriba. En contraste, el método liberal consiste en multiplicar el número de inteligencias activas en la base de la sociedad, mantener un análisis libre y abierto, y llegar a un consenso por métodos democráticos. De modo similar, en asuntos económicos, la opinión liberal es que las limitantes inherentes a la actividad económica obliguen a los agentes inteligentes individuales a dejarse guiar por las necesidades y deseos de los demás. Así, las actividades económicas imponen, por su naturaleza misma, una tendencia coordinadora, cooperativa. Ningún agente inteligente necesita tener una visión única del conjunto para discernir las medidas concretas que debe tomar para ajustarse al flujo común en toda su diversidad y subdivisiones. Con todo, para el éxito es indispensable cierto grado de dirección por otros.

Quienes piensan en las actividades económicas en la vena tradicionalista o en la socialista (las dos coinciden de manera notable) ridiculizan la frase (que Adam Smith usó sólo dos veces en más de mil páginas) "la mano invisible". Es claro que no hay tal mano invisible. La frase es una metáfora ("como por una mano invisible").[211] Su sentido es que el comercio depende de que cada participante satisfaga las necesidades de los demás de manera mutuamente satisfactoria. Las tendencias centrípetas de los mercados son, pues, poderosísimas. Este hecho contribuye a explicar cómo el método de permitir las máximas libertades a los agentes no termina en la anarquía; al contrario, las sociedades que lo practican tienden a producir las sociedades más ordenadas, eficaces y cooperativas que se conocen en la historia. Además, en dichas sociedades, las instituciones políticas y moral-culturales se ocupan con propiedad de necesidades y propósitos que no están atendidos por las instituciones del mercado.

Por cierto que los métodos liberales funcionan mejor dentro de culturas en las que los individuos ya han hecho propios los hábitos de respeto por la ley, consideración por los demás, espíritu de transacción y ajuste pragmático, y la disposición a disciplinarse contra la mera terquedad y excesiva complacencia. Es típico que los jóvenes

211 Véase Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937), p. 423; y Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1853; reedición, Indianápolis: Liberty Classics, 1969), p. 304.

de las sociedades liberales se rebelen contra las presiones de orden y conformidad inherentes en las prácticas liberales. Es característico también que las culturas que acentúan la independencia individual y la soberbia, culturas como la de Italia y España, por ejemplo, generen un carácter social enteramente distinto. En tales culturas la ley se imagina como una traba a la libertad y violarla se estima una conducta más bien heroica. Cada individuo sigue el modelo internalizado de los príncipes Medicis y hasta donde pueden hacen lo que les place a pesar de la ley. En Italia se oye decir con frecuencia que "Mussolini hizo que los trenes fueran puntuales". Lo consiguió con amenaza de condena a muerte. El carácter de una colectividad en que hay que apoyar la ley con la coerción es muy diferente del de una colectividad en la cual la ley se ve como amiga, protectora y vehículo de libertad. Al observar el comportamiento de ingleses e italianos en una parada de buses repleta de gente se ilustra muy bien la expresión cultural de la libertad y la ley, el individuo y la comunidad.

Así, pues, un concepto como el de "individualismo" se puede incorporar en culturas tan diferentes entre sí que el significado real del mismo término es radicalmente distinto. El significado correcto de tales términos no se puede aprehender en abstracto; su significado correcto es el sentido internalizado en las culturas.

En cuanto a Alemania, de tanta influencia en el pensamiento social católico moderno, se observa de inmediato el contraste entre la Alemania católica y la protestante. Bavaria y Prusia representan dos internalizaciones bien diferentes de la sociabilidad y la disciplina individual. Además, la cultura alemana es notablemente distinta de la cultura británica o estadounidense, por un lado, y de la cultura latina, por otro.[212] En un sentido claro, el "solidarismo" es una articulación de la comprensión alemana de la relación entre el individuo y la vida social. Un norteamericano en Alemania siente inmediatamente un carácter desconocido. Parece que los alemanes comunes son más introspectivos que los norteamericanos. Se sienten casi tangiblemente las diferencias entre Kant y Mill; entre la voluntad autónoma internalizada y los sentimientos morales más exteriorizados. Por otra parte, la ruidosa reunión de alemanes que cantan, bailan y comen (durante un paseo con comida por el Rin, por ejemplo) ofrece un sentido de comunidad totalmente distinto del de un salón de té inglés. Además, la disciplina social de los alemanes en el trabajo (o como fuerza de combate) contrasta notablemente con la de los británicos o norteamericanos.

En los escritos de los solidaristas se siente la experiencia católica alemana de la vida individual y social.

212 Wilhelm Emmanuel von Ketteler, "Freedom, Authority and the Church". *The Social Teachings of Wilhelm Emmanuel von Ketteler*, trad. Rupert J. Ederer (Washington, D. C.: University Press of America, 1981), pp. 199-203.

Por último, la declaración solidarista de que los grupos ocupacionales y vocacionales surgen de un instinto social "natural" semeja demasiado un eco de los gremios medievales y del antiguo Gemeinschaft de aldea para que resulte convincente fuera de Alemania. De hecho, Goetz Briefs, antes de emigrar a los Estados Unidos, discrepó fuertemente con los solidaristas sobre este punto.[213] El obispo Von Ketteler, Pesch y Von Nell-Breuning quisieron remediar la que veían como excesiva movilidad, atomización e individualismo de la vida moderna. En el orden económico, procuraron hacerlo buscando instituciones sociales que retuvieran lo más posible de la antigua conexión orgánica entre individuos. Afectados profundamente por la homogeneidad y plenitud de la vida de los antiguos gremios, trataron de discernir algún equivalente moderno. Se propusieron imaginar la economía política moderna, primero, como un organismo corporativo único en sí y, segundo, como un subconjunto de organismos vocacionales "naturales" dentro de él: asociaciones de fabricantes, comerciantes, abogados, médicos, periodistas, agricultores y similares. Dueños, ejecutivos y obreros estarían representados dentro de cada grupo vocacional; la idea fundamental sería la de cruzar las divisiones de clase. A su entender, tales asociaciones funcionarían como organismos algo más totales que los sindicatos, como microcosmos sociales trascendentes, dentro de los cuales se incorporaría el máximo de aspectos de la vida comunitaria. En cierto sentido, las asociaciones crearían, por decirlo así, un palio social; serían variantes de la antigua vida de aldea. Dentro de ellas los individuos no sólo trabajarían sino que también mantendrían una vida cultural, religiosa y recreativa común.[214]

No corresponde a un norteamericano pronunciarse sobre la aptitud de este modelo para Alemania. Pero está claro que el duro esfuerzo que se necesitaría para construir organismos sociales semejantes da a entender que están lejos de ser naturales. Para su éxito dependen de una notable homogeneidad en la vida espiritual y cultural. Son organismos cuyo propósito real, y única esperanza de éxito, es mantener vivas tradiciones antiguas. La dificultad para realizarlos en condiciones modernas promueve un fiero antagonismo hacia todo lo que minaría los valores tradicionales. Parece que tal fuera el origen de la pasión dirigida contra el liberalismo, cuyos modelos preferidos de asociación, vida social y valores sociales internalizados son bien distintos.

213 Conversación con Henry Briefs, profesor de Economía, Universidad de Georgetown, Washington D. C., 10 de agosto de 1983.

214 Hay un análisis completo del desarrollo del concepto de corporativismo en Pío XI y Pío XII, en Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice*, Capítulo 19, "The Church's Plan for Society: Community and Responsability", especialmente pp. 414-437. Véase también Von Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, Capítulo 11, "Corporate Co-operation", especialmente pp. 217-242.

Contra las acusaciones de los solidaristas, además, la vida británica y norteamericana mantiene fuertes vitalidades sociales, aunque difieren mucho, en inspiración y expresión, de la vida social alemana. Ya en 1832 Alexis de Tocqueville observó el espíritu de asociación y cooperación que distingue la vida en los Estados Unidos.[215] Todavía lo hace. Los norteamericanos son proclives a "reunirse". Lo típico es que no sólo trabajan cuarenta horas a la semana, y con un notable espíritu de amistad, trabajo en equipo y compañerismo informal, sino que también pasan muchas horas cada semana asistiendo a reuniones y funciones sociales. Pero en Gran Bretaña y los Estados Unidos parece que la vida social se funda menos en las conexiones primordiales y tradiciones de propósitos compartidos, y más en la voluntariedad. Esta diferencia no hace que los norteamericanos sean menos gregarios, abiertos, accesibles, o socialmente más tercos e impenetrables; al contrario, exhiben un espíritu social, una gama de virtudes sociales, y un instinto de sociabilidad que se compara favorablemente con el de los alemanes.

En una palabra, no es exacto declarar que las sociedades liberales destruyen los vínculos sociales entre individuos que florecen en las sociedades más tradicionales. La vitalidad de la vida social en las dos clases de sociedad es bien diferente; pero parece que ni una ni otra practica una forma menor de virtud social.

No hay que olvidar que el surgimiento del fascismo en Italia, Alemania y Francia durante la generación de 1925-1945 se apoyó firmemente en el ataque al liberalismo "burgués" y al individualismo "decadente". Apelaba fuertemente a los vínculos sociales primordiales entre individuos, a las tradiciones antiguas que antecedieron al cristianismo, a la patria, la sangre y la tierra. Prometía una disciplina nueva, expresamente social. Contra esta avalancha de retórica, el solidarismo se defendió mal.

Además, entre todos los continentes, América latina procuró realizar más concienzuda y enérgicamente el ideal "corporativista"

215 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. Harry Reeve, ed. Phillips Bradley, 2 tomos (New York: Vintage Books, 1945), 2:118: "En mi opinión, nada merece más nuestra atención que las asociaciones intelectuales y morales de América. Las asociaciones políticas e industriales de aquel país nos impresionan fuertemente: pero las otras esquivan nuestra observación, o si las descubrimos, las comprendemos imperfectamente, porque casi nunca hemos visto nada semejante. Cabe reconocer, sin embargo, que son tan necesarias al pueblo americano como las primeras, tal vez más aún. En los países democráticos, la ciencia de la asociación es la madre de la ciencia; el progreso de todo lo demás depende del progreso que ella haya logrado.

"Entre las leyes que gobiernan las sociedades humanas hay una que aparece con más claridad y nitidez que todas las demás. Si los hombres han de mantenerse civilizados o alcanzar esa condición, el arte de asociarse debe aumentar y mejorar en la misma proporción en que aumenta la igualdad de condiciones".

que señaló Pío XI en las páginas finales de la *Quadragesimo anno.* Un estudio cabal del corporativismo en América latina nos llevaría demasiado lejos.[216] Baste decir que los pensadores latinoamericanos, católicos y no católicos, sintieron que el modelo de liberalismo anglo-norteamericano les era extraño. En esto se parecían mucho más a los solidaristas alemanes, a cuyas ideas (no en menor grado por intermedio de los jesuitas) recurrieron con ansiedad. Al tratar de crear sociedades orgánicas, experimentaron con formas de gobierno que institucionalizaran los órdenes vocacionales, mediante la representación de campesinos, obreros industriales, ejecutivos, abogados, periodistas, funcionarios del gobierno, etc. Pero los modelos orgánicos y corporativistas generan fallas serias y recurrentes. No instruyen bien a sus participantes en las artes de la transacción, de la reforma incremental y del consenso pragmático. Están expuestas al veto en muchos frentes. Ofrecen una estructura social que se deja capturar con demasiada facilidad por elementos dominantes. Hacen poco para inspirar el crecimiento económico, la flexibilidad y la invención. Tienen un sesgo marcado hacia la protección de todo interés tradicional. Lejos de sostener una visión del bien común aceptable para todos, crean múltiples oportunidades para que los grupos más poderosos simplemente refuercen su propia visión del bien común.

Así la visión de los solidaristas, en principio noble, no logra resolver el problema práctico de cómo producir progreso social, económico y cultural. Su objetivo fundamental es el de proteger el máximo posible de la forma tradicional de vida. En este aspecto, no es una visión transformadora sino en alto grado conservadora.

Por último, aun cuando los solidaristas declaran que son las sociedades liberales las que terminarán por llevar al triunfo del socialismo,[217] son precisamente las sociedades solidaristas las que generan los partidos socialistas y comunistas más poderosos. Alemania, Francia, Italia, España, América latina, las Filipinas y otras culturas solidaristas aparecen especialmente vulnerables. Parece que hay dos razones para esto. El ataque solidarista contra los valores y las insti-

216 Véase Howard J. Wiarda, ed., *Politics and Social Change in Latin America: The Distinct Tradition* (Boston: University of Massachusetts Press, 1982), pp. 20-21. Véanse también la IV Parte y la Conclusión.

217 Heinrich Pesch, *Lehrbuch der Nationaloekonomie,* 5 tomos, ed. corr. (Freiburg im Br.: Herder, 1920-1926), 1:497: "Las dificultades de la vida económica, que toca analizar a la economía, son inmensas y los errores de las doctrinas económicas erróneas han tenido consecuencias devastadoras para las naciones. De haberse aplicado los principios de la ley moral, no enfrentaríamos hoy la catástrofe. La libertad individualista, las visiones socializantes de la vida humana y social, y las "leyes naturales" de la economía pura han dado origen al auge de lo que se llama capitalismo en el mal sentido de la palabra. Y este capitalismo, a su vez, es lo que explica el nacimiento, el desarrollo y la seducción del socialismo".

tuciones liberales es paralelo al ataque socialista y comunista. Aquí, por ejemplo, tenemos cómo un ensayista románticamente socialista, rabioso anticapitalista, en la Francia contemporánea, emplea la imaginación solidarista "en dirección al socialismo":

> "Aquí podemos esperar que en sus tradiciones de comunidad aldeana o solidaridad popular, su sabiduría de la vida y sus tradiciones filosóficas y religiosas, algunos de los pueblos hoy aplastados puedan inventar un nuevo arte de producir, vivir, trabajar y decidir que saque a la luz lo que los jóvenes de tantos países comprendieron en 1968: el absurdo y viscoso abotagamiento de la sociedad capitalista moderna".[218]

Segundo, a los valores solidaristas, aunque tradicionalistas, antisocialistas y anticomunistas, no los pueden proteger ni mantener las instituciones solidaristas. Las instituciones solidaristas son inherentemente débiles y constituyen presa fácil para revolucionarios decididos.

Las maneras de pensar solidaristas son análogas a las socialistas. Ambas tienen raíces en hábitos de pensamiento agrarios. Ambas subestiman la creatividad de ejecutivos, inventores y comerciantes. Ambas subestiman la creatividad del individuo. Ambas imaginan demasiado fácilmente que lo individual es enemigo inherente de lo colectivo. Aunque el solidarismo alaba las estructuras mediadoras, las asociaciones y el principio de subsidiariedad (según el cual ningún cuerpo social más grande debe hacer lo que un cuerpo puede hacer por sí mismo), no comprende la función indispensable de las instituciones liberales en limitar el poder del Estado. En el solidarismo el Estado queda limitado por la doctrina, pero no por controles y equilibrios institucionales, y así, fácilmente se vuelca a la dictadura, la oligarquía y al gobierno fuerte desde arriba, incluso en nombre de valores solidaristas.

Los problemas inherentes del modelo de sociedad solidarista, o corporativista, como lo prefiere Pío XI, aparecen en las propias palabras del Papa. Con el fin de impedir la hostilidad entre capital y trabajo, el Papa desea recomendar un nuevo orden social y jurídico, basado en grupos orgánicos recién formados. Ve el mercado "como un campo donde dos ejércitos combaten".

> "No se puede hablar de remedio perfecto, a menos que se elimine esta oposición y surjan miembros bien ordenados del cuerpo social: "grupos funcionales", que vinculen a los hombres, no de acuerdo con la posición que ocupan en el mercado laboral sino con las funciones diversas que realizan en la sociedad. Porque así como la naturaleza induce a los que viven

218 Michael Beaud, *A History of Capitalism 1500-980,* trad. Tom Dickman y Anny Lefebvre (New York: Monthly Review Press, 1983), p. 229.

> próximos a unirse en municipalidades, así quienes ejercen el mismo oficio o profesión, económico o no, constituyen, por decirlo así, sociedades u organismos. A estos grupos de carácter autónomo muchos los consideran, cuando no esenciales a la sociedad civil, al menos un acompañamiento natural de ella".[219]

Aquí el Papa alude a la postura solidarista. Sin señalar cómo se puede hacer que esta visión funcione, Pío XI confía entonces en la previsión y espíritu público extraordinarios de los líderes:

> "El orden, como bien lo define el Doctor Angélico, es la unidad que surge de la disposición apropiada de una pluralidad de objetos; de aquí que el orden social verdadero y auténtico exige a varios miembros de la sociedad, unidos por un vínculo común. Tal vínculo de unión proviene, por una parte, del esfuerzo común de empleadores y empleados del mismo "grupo", que juntan sus fuerzas para producir bienes o dar servicio; por otra parte, del bien común que todos los "grupos", unidos, deben promover, cada uno en su propia esfera, con armonía amistosa. Esta unión se tornará poderosa y eficaz en proporción a la fidelidad con que individuos y "grupos" desempeñen sus deberes profesionales y sobresalgan en ellos".[220]

Luego el Papa ve en "tiempos recientes" un nuevo experimento en "organización sindical y corporativista", al que alaba. El modelo respectivo parece que fuera España, Italia y América latina, aunque el Papa no lo dice cuando bosqueja la idea:

> "Aquí el Estado otorga reconocimiento legal al sindicato, con lo que le confiere algunas de las características de un monopolio, porque en virtud de este reconocimiento sólo él puede representar respectivamente a obreros y empleadores, y sólo él puede concluir contratos de trabajo y convenios laborales. La afiliación al sindicato es optativa para todos; pero sólo en este sentido se puede decir que el sindicato es libre, puesto que la contribución al sindicato y demás impuestos especiales son obligatorios para todos los que pertenecen a una rama determinada, sean obreros o patrones, y los contratos laborales que elabora el sindicato legal son también obligatorios. Cierto es que se ha declarado con autoridad que el sindicato establecido jurídicamente no impide la existencia de asociaciones gremiales o profesionales no reconocidas por la ley.
> Las corporaciones se componen de representantes de los sindicatos de obreros o empleados del mismo oficio o profesión y,

219 *Quadragesimo anno,* 83.
220 Ibid., 84.

> como instrumentos e instituciones auténticos y exclusivos del Estado, dirigen y coordinan las actividades de los sindicatos en todos los asuntos de interés común.
> Las huelgas y paros patronales están prohibidos. Si las partes en conflicto no pueden llegar a acuerdo interviene la autoridad pública.
> Hace falta escasa reflexión para percibir ventajas en la institución que en resumen se describe así: colaboración pacífica de las clases, represión de las organizaciones y esfuerzos socialistas, la autoridad moderadora de un ministerio especial".[221]

El propio Pío XI divisa un problema en potencia. Era evidente en la Italia de Mussolini:

> "Nos sentimos obligados a agregar que está en Nuestro conocimiento que hay quienes temen que el Estado esté reemplazando a la iniciativa privada, en lugar de limitarse a la ayuda y asistencia necesarias y suficientes. Se teme que el nuevo orden sindical y corporativista posea un carácter excesivamente burocrático y político, y que, pese a las ventajas generales mencionadas, corra el riesgo de servir intereses políticos particulares y no contribuya a la restauración del orden social y su mejoramiento".[222]

Contra este temor, el Papa no apela a ningún correctivo institucional. Para "alcanzar este último elevado propósito", escribe, "se necesita primero y por sobre todo lo demás, la bendición de Dios y, en segundo lugar, la cooperación de todos los hombres de buena voluntad". Pide a los católicos de competencia profesional, imbuidos de los principios del pensamiento social católico, que hagan funcionar el sistema.[223]

La tradición liberal tiene, en este momento, una conciencia más profunda de la índole pecaminosa, indigna de confianza y limitada de las personas individuales que lo que reconoce aquí el Papa. "En Dios confiamos", graba la tradición liberal en las monedas estadounidenses; pero el significado operativo de esa frase es "No en los hombres". Esto es, que hay que colocar controles y contrapesos institucionales aun contra "hombres de buena voluntad".

No parece que la historia de los modelos corporativistas y sindicalistas, a partir de 1931, haya cumplido las elevadas esperanzas de Pío XI. El solidarismo no ha logrado ofrecerle un conjunto articulado de instituciones con las cuales realizar sus nobles propósitos sin terribles abusos de autoridad. Cómo impedir los abusos de la autoridad ha sido el talón de Aquiles del pensamiento social cató-

221 Ibid., 92-95.
222 Ibid., 95.
223 Ibid., 96.

lico en la era moderna. Para resolver este problema es que se ha llegado, mediante pruebas y errores, a las instituciones liberales.

4 La Segunda Guerra Mundial

Cinco años después de que Pío XI publicara la *Quadragesimo anno,* Benito Mussolini invadió Etiopía y Adolf Hitler se apoderó de la Renania. Poco después, Hitler entró en Austria y Checoslovaquia. Luego de firmar los acuerdos Ribbentrop-Molotov, Hitler y Stalin asaltaron brutalmente a Polonia en 1939. La guerra de las potencias del Eje en contra de la civilización liberal había comenzado. Hitler se jactó de que su Tercer Reich, destrozando a las sociedades liberales decadentes, duraría mil años.

Hasta Pearl Harbor, las voces aislacionistas dominaban la política de los Estados Unidos. Los abogados de la paz marchaban en los campus universitarios y el pacifismo resurgente se escuchaba con fuerza en las iglesias protestantes. Virtualmente solos, Reinhold Niebuhr y una pequeña banda de colegas lanzó, el 10 de febrero de 1941, un periódico nuevo, *Christianty and Crisis,* en cuya página editorial escribió:

> "Ha ocurrido lo inconcebible. Estamos presenciando la primera revolución eficaz contra la civilización cristiana desde la época de Constantino.
> La trágica ironía de la hora es que tantos de los hombres de los Estados Unidos a quienes más afecta esta revolución contra la civilización cristiana son, al parecer, los que menos conciencia tienen de sus consecuencias. La libertad de estos hombres para hablar y escribir depende de la existencia de cierto tipo de civilización. Y sin embargo hablan y actúan como si pensaran que, quienquiera gane, la religión como siempre y los negocios como siempre va a ser la orden del día en los Estados Unidos después de la guerra. Lo cierto es que si Hitler cumple sus designios declarados, no va a haber más religión como siempre, al menos en lo que a los cristianos se refiere".[224]

Justo antes de la invasión de Polonia, Pío XII, uno de los papas más eruditos y multifacéticos de la historia, sucedió a Pío XI. Durante la guerra, Pío XII procuró definir la participación que podría tener el mundo católico en la reconstrucción que podría seguir a la derrota del nacional socialismo y del poderío imperial japonés. En una larga serie de mensajes acerca de virtualmente todos los temas de interés social, defendió la dignidad de la persona humana contra la barbarie colectiva y proclamó las libertades políticas, económicas y personales. Preveía sociedades que surgían de los terrores de la opresión para construir nuevas instituciones de libertad con justicia.

224 Reinhold Niebuhr, "The Crisis", in *Christianity and Crisis* 1 (febrero 10, 1941): 1-2.

Su tono solía ser tradicional. Pero las urgentes necesidades del momento lo obligaron a pronunciar claras palabras de alabanza de la libertad que los papas sólo habían expresado con cautela desde la Revolución Francesa.

Haría falta una digresión demasiado larga para resumir el pensamiento social de Pío XII, extenso y complejo como era. Se convirtió en campeón de los partidos democratacristianos de la postguerra y por primera vez puso el -pensamiento social católico decisivamente del lado de la democracia. Don Luigi Sturzo, sacerdote italiano y especialista en ciencia política, obligado por papas anteriores a emigrar a los Estados Unidos, llegó a ser, con Pío XII, el fundador de la democracia cristiana en Italia.[225] Amintore Fanfani escribió *Catolicismo, protestantismo y capitalismo*[226] y Guido Gonella, que tuvo que pagar por ello en una cárcel fascista, escribió *El Papado y la paz mundial*, un manual de reconstrucción.[227] Grandes laicos católicos, Konrad Adenauer, Charles de Gaulle, Robert Schuman y Alcide de Gasperi se dispusieron a reconstruir sus naciones sobre una base moral nueva.

La destrucción de tantas naciones de Europa y Asia creó una sed mundial de instituciones de economía política merecedoras de la dignidad humana. El filósofo católico Jacques Maritain, quien había escrito brillantemente durante las horas más negras de la Segunda Guerra Mundial sobre los ideales de democracia que la Iglesia Católica debía abrazar, llegó a ser embajador de Francia ante el Vaticano, uno de los arquitectos de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y uno de los fundadores de la Unesco. John Courtney Murray, S. J. propuso una base en la ley natural católica para instituciones de libertad religiosa. John A. Ryan, de la Catholic University of America, ex asesor del presidente Franklin Delano Roosevelt, preparó argumentos brillantes en favor de una economía liberal comprometida con la libertad en justicia. Tales obras prepararon la base para el pensamiento social católico posterior a la Segunda Guerra Mundial.[228]

La experiencia del fascismo corporativista hizo caer en desgracia términos como "corporativismo" y "solidarismo". La descon-

225 Luigi Sturzo, *Church and State,* 2 tomos (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1962).

226 Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (1935: reedición, New York: Amo Press, 1972).

227 Guido Gonella, *The Papacy and World Peace* (London: Hollis and Cárter, 1945).

228 La dimensión más olvidada del pensamiento católico es la actuación de los católicos estadounidenses. El Cardenal Gibbons ayudó a influir en León XIII para que diera cálido apoyo a los sindicatos. Charles Curran ha realizado un trabajo ímprobo al valorar algunos de los principales logros intelectuales de los estadounidenses, en *American Catholic Social Ethics: Twentieth Century Approaches* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame, 1982).

fianza en los poderes del Estado coercitivo revigorizaron el ideal liberal del Estado limitado y democrático. Además, la sucesión de "milagros económicos" en Japón, Alemania Federal y otras naciones, con una combinación de principios económicos "liberales" y "sociales de mercado", revivieron la fama de los sistemas de gobierno democráticos combinados con economías de mercado y culturas pluralistas en lo espiritual. Para muchas personas, las antiguas rigideces ideológicas se habían suavizado con los rigores de la guerra y las duras necesidades de reconstruir sobre las ruinas. Muchos apenas podían olvidar el hambre y el frío del invierno de 1945 y 1946, inmediatamente después de la guerra. Encabezados por ensayistas tan diversos como John Dewey, en los Estados Unidos, y Wilhelm Roepke *(The Humane Economy)*,[229] en Europa, muchos liberales otorgaron legitimidad a un "contrato social" que abarcaba las disposiciones de bienestar social para los necesitados. Muchos socialistas, especialmente los socialdemócratas, concedieron las ventajas de la propiedad privada, los incentivos diferenciados y los mecanismos de mercado. La brecha entre socialistas democráticos y capitalistas democráticos se estrechó considerablemente. Aquéllos tendían a favorecer iniciativas del sistema político, éstos, iniciativas del sistema económico y del sistema moral-cultural. Se comenzó a usar la frase ambigua, "economías mixtas".

Al mismo tiempo, los socialistas más doctrinarios y los liberales más activistas soltaron sus disputas doctrinales en el Tercer Mundo (como muy pronto se comenzó a llamarlo). La principal diferencia entre ellos era ésta: los liberales eran principalmente empresarios o profesionales, los socialistas eran principalmente intelectuales. El crecimiento del comercio internacional y de la industria hizo que el mundo fuera, como lo dice hoy la palabra precisa, visiblemente "interdependiente". Muchos intelectuales pusieron el análisis económico al servicio de demostrar cómo la pobreza de las naciones pobres, al menos de aquellas que habían progresado menos que otras (puesto que todas progresaron algo), se derivaba del crecimiento de las naciones ricas. En cuanto teoría económica, el socialismo fue derrotado en gran medida en el Primer Mundo, se tornó coercitivo en el Segundo Mundo y atrajo a las élites en el Tercer Mundo.

Fue en semejante torbellino de corrientes en conflicto que el Papa Juan XXIII, de pronto y sin aviso, convocó el Segundo Concilio Vaticano y llamó a más de dos mil obispos de todo el mundo a cuatro años de reuniones, todos los otoños, en Roma (1962-1965).[230] La Iglesia Católica descubrió su carácter universal. Los problemas del Primer Mundo eran, al parecer, menos cuestión de economía política que de renovación espiritual. No se podía hablar

229 William Roepke, *The Humane Economy*, trad. Elizabeth Henderson (Chicago: Regnery, 1960).

230 Véase Michael Novak, "Pope John's Session, 1962", *The Open Church* (New York: Macmillan, 1964), pp. 3-16.

de la "miseria creciente" de los obreros de Europa o de América del Norte a medida que se desplegaban los "milagros económicos" de la postguerra. La enseñanza social católica se volcó entonces a la economía política del desarrollo.

Para decirlo en términos casi demasiado simples, el Papa Juan XXIII destacó la parte política de la economía política e incorporó a la enseñanza católica oficial la tradición liberal de derechos humanos. Su sucesor, Paulo VI, ansioso de abocarse al "desarrollo de los pueblos", comenzó a acentuar la parte económica. En la euforia del aggiornamento todo parecía fácil. Un disimulado acento a las "visiones", incluso una recomendación de "pensamiento utópico", se deslizaron dentro del pensamiento social católico durante este lapso. Se prestó algo menos de atención a lo que realmente funciona. ¿Por qué algunos países "periféricos" del Tercer Mundo tuvieron éxito económico mientras otros tambaleaban? ¿Por qué las naciones del borde asiático oriental, tan desesperadamente pobres poco tiempo atrás, saltaron adelante de algunas naciones mucho más favorecidas por la naturaleza? El decenio que duró desde alrededor de 1965 hasta alrededor de 1975 se habrá de recordar por su entusiasmo. Como veremos, marcó una nueva era en el pensamiento social católico.

IV El Desarrollo de las Naciones: Juan XXIII y Paulo VI

> "Aquel que tenga talento, cuide de no ocultarlo; aquel que tenga abundancia, se alce a la misericordia y la generosidad; aquel que tenga habilidad para manejar negocios, haga un esfuerzo especial por compartir su uso y utilidad con su prójimo".
>
> San Gregorio el Grande
> (citado en *Rerum novarum,* 19 y *Mater et magistra,* 119)

Entrar en el mundo del Papa Juan XXIII es, para personas educadas en instituciones liberales, un gozo inmenso. Porque aquí uno encuentra apoyo claro y expreso a los conceptos de derechos (y deberes) humanos que están incorporados en las instituciones liberales. Las dos grandes aportaciones de Juan XXIII al pensamiento social católico son sus encíclicas *Mater et magistra* (1961) y *Pacem in terris* (1963).

La primera valora el progreso social que ha alcanzado la humanidad en las generaciones recientes, lo alaba y expresa sus principales contribuciones en términos de conceptos católicos clásicos. Largos párrafos de este documento introducen conceptos de derechos humanos básicos dentro del discurso oficial católico con más claridad que nunca. Se reserva espacio también para tratar los problemas de desarrollo en el Tercer Mundo. El punto de vista que adopta el Papa Juan "el Bueno" es generoso, positivo, estimulante. No es tanto que culpe por faltas como que sopla suavemente sobre débiles brasas de bondad, como al hablar de la necesidad de ayuda de las

naciones desarrolladas a las subdesarrolladas, cuando dice que se siente "consolado" por lo mucho que ya se está realizando.[231]

Al leer al Papa Juan XXIII uno no puede olvidar que fue campesino, con el robusto sentido común y el firme optimismo de quien conoce la alegría de la primavera que sigue a todo invierno. A comienzos de los años 60, además, una sensación de esperanza invadió al mundo. Se olvidaban ya las devastaciones de la Segunda Guerra Mundial en medio de los nuevos "milagros económicos". Los ideales de democracia y desarrollo eran jóvenes y luminosos. Este tan asombroso Papa aprovechó el momento y abruptamente convocó a Roma a todos los obispos del orbe para celebrar el Segundo Concilio Vaticano, abriendo la iglesia al mundo e inaugurando una era de insólita esperanza.

1 "La Prioridad de los Hombres como Individuos"

Al iniciar la *Mater et magistra,* el Papa Juan hace propios los tres "principios fundamentales de León XIII". Primero, "el trabajo, por cuanto es expresión de la persona humana, no puede de ningún modo considerarse como una mera mercancía". Porque el trabajo es el medio de toda vida humana para la gran mayoría de las personas. Es la actividad humana básica. Segundo, "la propiedad privada, incluso la de bienes productivos, es un derecho natural que todos poseen y que el Estado no puede de ningún modo suprimir". Pero este derecho, que fluye del carácter social de la naturaleza humana, exige que los propietarios tengan en cuenta el bienestar de los demás. Tercero, existe un derecho natural de los individuos para "entrar corporativamente en asociaciones, ya sea de obreros solos o bien de obreros y ejecutivos".[232]

Para Juan XXIII, éstas son las cosas fundamentales: trabajo, propiedad privada, derecho de libre asociación. Sobre ellos "se puede construir un orden socioeconómico sano". Tanto la "competencia sin regulación que defienden los llamados liberales", añade, "o la

231 Juan XXIII, *Mater et magistra,* 182-183: "Vemos con profunda satisfacción que los hombres católicos, ciudadanos de las naciones menos desarrolladas, son en su mayoría los primeros en apoyar los esfuerzos de sus países por progresar económica y socialmente de acuerdo a su capacidad. . . Además, observamos que los ciudadanos católicos de las naciones más ricas despliegan esfuerzos intensos por asegurar que la ayuda que sus propios países dan a las naciones necesitadas se aplique cada vez más al progreso económico y social. En tal sentido, es digno de encomio que todos los años se ayude cada vez más a los jóvenes de África y Asia, de diversas maneras, para que puedan realizar estudios literarios y profesionales en las grandes universidades de Europa y América. Lo mismo vale para el gran cuidado que se ha puesto en capacitar para todas las responsabilidades de su cargo a hombres dispuestos a viajar a zonas menos desarrolladas y allí ejercer su profesión y cumplir sus obligaciones".

232 Ibid., 18.

lucha de clases en el sentido marxista son totalmente opuestas a la enseñanza cristiana y también a la naturaleza misma del hombre".[233] El Papa piensa que "los llamados liberales" son amorales. Al parecer, piensa que la comprensión católica de la persona humana y de la naturaleza humana social es la verdadera comprensión liberal.

La propia comprensión liberal del Papa queda muy en claro cuando desarrolla a su manera el pensamiento de León XIII:

> "Las actividades precautorias de las autoridades, públicas en el campo económico, aunque extensas y penetrantes, deben ser tales que no sólo eviten coartar la libertad de los particulares, sino que la aumenten, siempre que los derechos básicos de cada cual se conserven intactos. Entre ellos están el derecho y el deber de cada individuo de suministrar los requisitos indispensables para la vida, para sí mismo y las personas a su cargo. Esto significa que cualquiera sea el sistema económico, permita y facilite a cada individuo la oportunidad de ocuparse en una actividad productiva".[234]

Este pasaje es maravilloso por tres motivos. Limita estrictamente al Estado. Faculta al individuo e insiste en que confíe en sí mismo. Establece la relación de libertad individual y actividad productiva.

Además, el Papa señala claramente la base de su argumento en la práctica efectiva (o, como les gusta decir a los marxistas, en la praxis):

> "La experiencia, de hecho, muestra que donde falta la iniciativa privada de los individuos prevalece la tiranía política. Además, se produce mucho estancamiento en diversos sectores de la economía y por tanto escasean bienes de consumo y servicios de toda índole, íntimamente relacionados con las necesidades del cuerpo y más especialmente con las del espíritu. No cabe duda de que la obtención de dichos bienes y servicios ofrece notable oportunidad y estímulo para que los individuos ejerciten su iniciativa y laboriosidad".[235]

El Papa se refiere a la notable "multiplicación de relaciones sociales" en nuestra época liberal. No es una época de individuos aislados solamente sino de una cantidad creciente de dependencias e interrelaciones, que acarrean "numerosos servicios y ventajas".

> "Permite, en el hecho, la satisfacción de muchos derechos per-

233 Ibid., 23 (cursiva en el original).
234 Ibid., 55.
235 Ibid., 57.

> sonales, en especial los de la vida económica y social; ellos se relacionan, por ejemplo, con las necesidades mínimas de la vida humana, los servicios de salud, la ampliación y prpfundización de la educación elemental, con una capacitación más apta de destrezas, con la vivienda, el trabajo, el tiempo libre y la recreación adecuados... los individuos están en situación de participar en los acontecimientos humanos en escala mundial".[236]

Aquí el Papa ofrece un bello concepto del bien común: "la sumatoria de aquellas condiciones del vivir social, por las cuales el hombre está capacitado para alcanzar con mayor plenitud y prontitud su propia perfección".[237]

De aquí se desprende que la "riqueza nacional" de cualquier pueblo no se estima tanto por el producto nacional bruto ni por el ingreso per cápita, "como por la distribución de bienes en conformidad con normas de justicia, de modo que cada miembro de la comunidad pueda desarrollarse y perfeccionarse".[238] Esta es la norma de igualdad de oportunidad.

Un texto importantísimo viene un poco más adelante. Marca una nueva etapa en el pensamiento social católico al destacar, como nunca antes, la importancia de la producción:

> "Se debe observar la justicia no solamente en la distribución de la riqueza sino también respecto de las condiciones en las cuales el hombre realiza una actividad productiva. Hay, en verdad, una necesidad innata de la naturaleza humana que exige que los hombres que realizan una actividad productiva tengan oportunidad de asumir responsabilidad y perfeccionarse por sus esfuerzos".[239]

Con este texto, el Papa Juan XXIII pasa del acento clásico en la justicia distributiva a la que podría denominarse "justicia productiva". Además, ve el vínculo entre libertad, responsabilidad personal, autorrealización y actividad productiva. No podría decirlo con más claridad. La sociedad no es un hormiguero ni una colmena. El párrafo siguiente agrega:

> "En consecuencia, si la organización y la estructura de la vida económica son tales que la dignidad humana de los trabajadores se vea comprometida, o su sentido de responsabilidad debilitado, o se suprima su libertad de acción, entonces juzgamos que ese orden económico es injusto, aun cuando produzca

237 Ibid., 65.
238 Ibid., 74.
239 Ibid., 82.

grandes cantidades de bienes, cuya distribución se ajuste a las normas de justicia y equidad".[240]

El Papa comprende también la importancia de una amplia base económica de "predios pequeños y medianos en la agricultura, en las artes y oficios, en el comercio y la industria". Alienta las "cooperativas" y pide que las "empresas de tipo familiar" tengan salvaguardias y estímulos especiales. De la ciencia y la tecnología surgen constantemente condiciones nuevas, señala, lo mismo que de "las cambiantes necesidades y preferencias de los consumidores".[241] Hay que dejar margen para la flexibilidad y adaptación que los propios artesanos realicen creativamente.

En años recientes, la propiedad se ha separado de la gestión y hay un nuevo tipo de profesional que tiene en mayor estima el ingreso que la propiedad. Es, dice el Papa, "un adelanto en la civilización", pues demuestra el elevado valor espiritual del trabajo y la índole servicial de los bienes de capital.[242] Empero, el derecho a la propiedad privada es "permanentemente válido".

"En verdad, está arraigado en la naturaleza misma de las cosas, por lo cual sabemos que los hombres como individuos son previos a la sociedad civil y, por tanto, que la sociedad civil ha de dirigirse hacia el hombre como su fin. En verdad, será en vano reconocer el derecho de los particulares de actuar libremente en asuntos económicos, a menos que se les dé al mismo tiempo la oportunidad de elegir y usar libremente las cosas necesarias para el ejercicio de este derecho. Además, la experiencia y la historia atestiguan que donde los regímenes políticos no permiten a los particulares la posesión de bienes productivos, el ejercicio de la libertad humana se viola o se destruye por completo en asuntos de primera importancia. Así queda en claro que en el derecho de propiedad el ejercicio de la libertad encuentra tanto una salvaguardia como un estímulo".[243]

Luego sigue el texto del cual tomé el título de esta obra:

"Esto explica el hecho de que los grupos sociopolíticos y asociaciones que procuran conciliar la libertad con la justicia dentro de la sociedad, y que hasta hace poco no sostenían el derecho de propiedad privada en los bienes productivos, ahora, iluminados por el curso de los acontecimientos sociales, han modificado sus ideas y están realmente dispuestos a aprobar este derecho".[244]

240 Ibid., 83.
241 Ibid., 84, 85, 87.
242 Ibid., 104-108.
243 Ibid., 109.

El Papa Juan insta a pagar salarios más altos a los trabajadores, para permitir que "ahorren con mayor prontitud y así alcancen cierta categoría de propietarios".[245]

El Papa Juan no se cansa de pedir cooperación, colaboración, preocupación mutua, generosidad de corazón. Un texto brillante cierra este capítulo. Hoy la actividad del Estado se amplía cada vez más, pero ni por derecho ni por su propia capacidad podrá desplazar la responsabilidad social de la propiedad privada ni satisfacer todas las necesidades que los seres humanos deben satisfacer.

> "Por tanto, siempre hay amplio margen para la acción humanitaria de los particulares y para la caridad cristiana. Por último, es evidente que al estimular esfuerzos relativos al bienestar espiritual, el trabajo que hagan los hombres como individuos o los grupos cívicos privados tiene más valor que el que realicen las autoridades públicas".[246]

Volviéndose al desarrollo internacional, el Papa ve claramente que "muchas naciones con diversas dotes no han adelantado de manera idéntica en sus asuntos económicos y sociales".[247] Aquellas que han adelantado más, señala con alegría, deben ayudar y están ayudando a aquellas que han adelantado menos. Insta a las naciones más poderosas a que cuiden "que los ciudadanos de países menos desarrollados, al prestar atención a asuntos económicos y sociales, además de los asuntos culturales, sientan que son ellos los responsables principales de su propio progreso. Porque el ciudadano tiene un sentido de su propia dignidad cuando contribuye la mayor parte al adelanto de sus propios asuntos".[248] Evitar la dependencia, dicho en forma positiva, confiar en sí mismo, es esencial para la dignidad humana. Aquí el principio de la confianza en sí mismo, para personas como para naciones, comienza a hacerse cada vez más destacado en el pensamiento social católico.[249]

> "Por tanto también quienes confían en sus propios recursos e iniciativa deben contribuir lo mejor que puedan al ajuste equitativo de la vida económica en su propia comunidad. Más aún, quienes detentan autoridad deben favorecer y ayudar a la empresa privada de acuerdo con el principio de subsidiariedad, con el fin de permitir que los particulares realicen todo cuanto sea viable".[250]

246 Ibid., 120.
247 Ibid., 122.

249 Véase Roger Heckel, *Self-Reliance* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1978), pp. 4-6.
250 *Mater et magistra,* 152 (cursiva en el original).

Los desarrollados deben ayudar a los subdesarrollados; los ricos, a los pobres. Pero las causas de la pobreza y el hambre residen "en el estado primitivo de la economía". Para remediarlo hace falta instrucción en destrezas, por las cuales los pobres puedan "adquirir el capital con el cual promover el crecimiento económico mediante arbitrios acordes con nuestros tiempos". Señala la ayuda que ya han proporcionado los consejos internacionales, Estados, empresas privadas, bancos y "las grandes universidades de países más desarrollados". Los ciudadanos particulares ya "hacen préstamos a estos países para que puedan iniciar diversos programas calculados para aumentar la producción. Nos complace aprovechar esta oportunidad para alabar debidamente tan generosa actividad".[251] El Papa insta a acrecentar dicha actividad.

Cuando una nación adelanta en ciencia, tecnología y vida económica, no cabe duda de que "se ha hecho un gran aporte a la civilización". No son éstos, por cierto, los bienes más altos, son sólo instrumentos para conseguir esos bienes.[252] Además, aun estos instrumentos dependen de la fecundidad de la mente divina y de la mente humana:

> "Dios, en Su bondad y sabiduría, por una parte ha dado a la naturaleza una capacidad productiva casi inagotable y, por otra, ha dotado al hombre de tal ingenio que, mediante el uso de medios adecuados, puede aplicar los recursos de la naturaleza a las necesidades y requisitos de la existencia. . . Además, los adelantos que se han hecho hasta aquí en ciencia y tecnología ofrecen para el futuro una promesa casi ilimitada en tal sentido".[253]

Cerca del final de su carta, Juan XXIII llega a un principio cardinal sobrecogedor del pensamiento social católico "por siempre válido".

> "El sentido cardinal de esta enseñanza es que los hombres como individuos son necesariamente el fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales. Nos referimos a los seres humanos en cuanto son sociales por naturaleza, y están elevados a un orden de existencia que trasciende la naturaleza y la subyuga".[254]

La primera oración parece el principio cardinal del liberalismo. La segunda cuida de colocarlo en el contexto de la naturaleza social y trascendente del hombre. El principio cardinal del liberalismo no

251 Ibid., 163,165.
252 Ibid., 175.
253 Ibid., 189.
254 Ibid., 219 (cursiva agregada).

queda negado tanto como comprendido dentro de un marco social y trascendente. El Papa se refiere conscientemente a su propio esfuerzo de síntesis: "Estos principios concuerdan con la naturaleza de las cosas y las cambiadas condiciones de la vida social del hombre, y con el genio especial de nuestros días. Además, estas normas pueden ser aprobadas por todos".[255]

Casi todas ellas, en el hecho, han quedado codificadas en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre aceptada por las Naciones Unidas en 1948. Con toda propiedad, pues, quince años después de la Declaración, en su segunda gran carta, *Pacem in terris*, el Papa Juan XXIII incorpora virtualmente todos esos principios, muchos de ellos tomados casi directamente de la Carta de Derechos de los Estados Unidos, al patrimonio universal de la Iglesia.

2 Finalmente, la Carta de Derechos

La primera parte de la nueva encíclica, aclamada en todo el mundo por su tono de franqueza y colaboración mutua, reza casi como un comentario sobre un derecho humano básico tras otro. El primerísimo principio, fundamento de los demás, entró en la historia mediante la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Pero dista mucho de discordar con la visión católica de la persona humana, heredada de los Evangelios y de la reflexión sistematizada de personas como Santo Tomás de Aquino.[256]

> "Toda sociedad humana, si ha de ser bien ordenada y productiva, debe colocar como fundamento este principio: que cada ser humano es una persona, esto es, que su naturaleza está dotada de inteligencia y libre albedrío. En virtud de ello, tiene derechos y deberes que le son propios y que fluyen directa y simultáneamente de su naturaleza misma. Estos derechos son por ende universales, inviolables e inalienables".[257]

Tan conocidos son estos materiales, efectivamente, que sería tedioso enumerar nada más los derechos que el Papa organiza lógicamente: el derecho a la vida, libertad de conciencia, derecho de fundar una familia (con derechos y deberes iguales para hombre y mujer), el "derecho natural de libre iniciativa en el campo económico y el derecho de trabajar", el derecho a condiciones de trabajo humanitarias y a un salario vital, el derecho de reunión y asociación, y de-

255 Ibid., 22.

256 El Papa se basó también en *Christianity and Democracy*, de Maritain, trad. Doris C. Anson (New York: Charles Scribner's Sons, 1941); *Man and the State* (Chicago: University of Chicago, 1951); *The Person and the Common Good*, trad. John J. Fitzgerald (New York: Charles Scribner's Sons, 1941) y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, uno de cuyos autores fue Jacques Maritain.

257 Juan XXIII, *Pacem in terris*, 9.

más. Todo derecho humano fundamental impone una obligación correspondiente, y así se enumeran también los deberes. Se destaca el papel que cumple "una gran diversidad de grupos y organismos intermedios" en hacer que la libertad sea real.

Nuestra época, dice el Papa, tiene tres características: las clases obreras han ganado terreno paulatinamente en la vida económica, política y cultural; más rápidamente en naciones con una tradición cristiana que en otras, las mujeres están tomando parte en la vida pública; por último, "el mundo moderno, comparado con el pasado reciente, ha tomado un aspecto enteramente nuevo en el campo de la vida social y política. Pues como todos los pueblos han alcanzado la independencia o están en vías de alcanzarla, pronto ya no existirá un mundo dividido en pueblos que rigen a otros y pueblos que están sujetos a otros".[259] En la visión que el Papa Juan tiene de la historia, ella está llevando a los seres humanos a comprender su interdependencia, la necesidad de la verdad, las bendiciones de la libertad, los beneficios mutuos de la justicia y la acción de la caridad.[260] La historia moderna, que comenzó en el materialismo, está revelando las fuentes interiores de la naturaleza humana.

La dignidad humana, por ejemplo, exige que los individuos tengan derecho a "elegir quiénes han de gobernar el Estado, decidir la forma de gobierno y determinar tanto la manera en que se ha de ejercer la autoridad como los límites de ésta". Conocedor de las diversas circunstancias del mundo de 1963, el Papa sabe que la democracia no se puede imponer por fiat, pero cuida de añadir: "Es claro, pues, que la doctrina que hemos establecido concuerda plenamente con todo régimen auténticamente democrático".[261]

Así se da a una institución liberal, con claridad meridiana, la aprobación papal largamente diferida. Otra viene en seguida. El deber del Estado consiste en facultar a los individuos y a sus instituciones intermedias.[262]

> "Porque hay que retener siempre este principio; que la actividad estatal en el campo económico, cualquiera sea su amplitud y profundidad, no se debe ejercer de manera tal que coarte la libertad de iniciativa personal de cada uno. En cambio debe procurar ampliar esa libertad todo lo posible, mediante la protección real de los derechos personales esenciales de todos y cada uno de los individuos".[263]

En los párrafos siguientes el Papa Juan también alaba la separación de poderes: Legislativo, Judicial y Ejecutivo, la que "está de

258 Ibid. 24.
259 Ibid. 42.
260 Ibid. 45.
261 Ibid. 52.
262 Ibid. 64.
263 Ibid. 65. Juan XXIII cita su encíclica anterior *Mater et Magistra,* 428.

acuerdo con las demandas innatas de la naturaleza humana".[264] La "tarea suprema" que toca a los funcionarios del gobierno, dice, es la de "reconocer", respetar, conciliar, proteger y promover los derechos y deberes de los ciudadanos".[265]

La unidad de todos los seres humanos en una sola familia humana ha existido siempre, pero los cambios profundos en la vida moderna hacen la interdependencia humana visible para todos y exigente. Hoy ninguna nación vive, ni puede vivir, en el aislamiento.[266] Esta situación necesita cierta expresión objetiva en instituciones mundiales. Pero toda autoridad pública de la comunidad mundial "debe tener como su objetivo fundamental el reconocimiento, respeto, salvaguardia y promoción de los derechos de la persona humana".[267]

Este acento en la persona humana es también liberal. Establece un criterio para las instituciones internacionales que las sociedades colectivas, que tratan al individuo como un medio, no pueden satisfacer. Como es característico, el Papa Juan evita la polémica.

En la parte última y pastoral de la *Pacem in terris,* el Papa Juan anima a los católicos a que sean abiertos, corteses y cooperadores en empresas prácticas, aun con quienes, en cuanto a filosofía o principios, pudieran estar en desacuerdo. Esta actitud de apertura impresionó mucho en su época. El partido demócrata cristiano italiano intentaba en ese momento una apertura a sinistra, una apertura a la izquierda, aliado con partidos de izquierda. Los Estados Unidos y la URRS se disponían a entrar en la era de la "distensión". El movimiento ecuménico florecía de modo sin precedentes. El aire estaba lleno de esperanza. . . y de alarma. Circulaba el cuento: "Hoy hasta Satanás debe ser tratado como a un hermano separado".

El Papa Juan XXIII trazó una distinción importante entre "enseñanzas filosóficas" y "movimientos históricos", y sostuvo que mientras aquéllos son siempre los mismos, éstos se sujetan con frecuencia a adaptaciones sanas que contienen "elementos positivos y dignos de encomio".[268] Reservó a la autoridad eclesiástica la facul-

264 *Pacem in terris,* 67-69.
265 Ibid., 77.
266 Ibid., 130-135.
267 Ibid., 139.
268 Ibid., 159: "Cabe tener presente, además, que tampoco se pueden identificar las enseñanzas filosóficas falsas relativas a la naturaleza, origen y destino del universo y del hombre, con movimientos históricos que tienen fines económicos, sociales, culturales o políticos, ni aun cuando esos movimientos hayan tenido su origen en dichas enseñanzas, y se haya inspirado y todavía se inspiren en ellas. . . Esto es así porque las enseñanzas, una vez elaboradas y definidas, permanecen siempre iguales, en tanto que los movimientos, que trabajan en situaciones históricas en constante evolución, no pueden sino dejarse influir por ellas ni evitar, por tanto, estar sujetos a cambios, incluso profundos. Por último, ¿quién podrá negar que tales movimientos, en cuanto concuerdan con los dictados de la ra-

tad para juzgar casos concretos de tales alianzas prácticas.[269] Pero, haciendo uso de dichas distinciones, muchos católicos se sintieron nuevamente en libertad de participar en diálogos "cristiano-marxistas", de colaborar en frentes populares y de apoyarse en "el análisis marxista" en la práctica, aun cuando rechazaban "el marxismo como filosofía de vida".

Sin juzgar los acontecimientos posteriores de esta índole, en especial en el Tercer Mundo, observemos que el Papa Juan XXIII aplicaba de hecho el mismo principio respecto de las instituciones liberales. Sin aceptar el liberalismo como postura filosófica, tomó concepto tras concepto de la vida institucional liberal. El principio fundamental del marxismo no es la dignidad y los derechos de la persona como individuo. Este es el principio fundamental que caracteriza a las instituciones liberales.

Con todo, hay un tema que persigue a un liberal norteamericano, formado por Rheinhold Niebuhr, al leer al Papa Juan XXIII. Es un hombre demasiado bueno. Casi nunca describe la proclividad humana al pecado ni el mal humano. Escribe con placidez y racionalidad, con generosidad y optimismo, viendo las mejores posibilidades en todo. La determinación de rechazar los males peores no queda tan en claro. Pero el Papa Juan no era utópico. En *Mater et magistra* advierte contra el pretexto de buscar lo mejor mientras se descuida el bien que se puede hacer.[270] En *Pacem in terris* advierte que "la ley de la vida" es "proceder paulatinamente". Incluso reconoce, en una parte, un dato básico del realismo liberal: que "en cada uno hay enraizado un amor instintivo y desmesurado por sus propios intereses".[271] Pero de ello sólo concluye, en esa parte, que "es difícil a veces discernir las demandas de la justicia en una situación dada". Con todo, su tratamiento de la necesidad práctica de

zón verdadera e interpretan las aspiraciones legítimas de la persona humana, contienen elementos positivos y dignos de aprobación?"

269 Véase también *Mater et magistra,* 239: "Pero en el ejercicio de las funciones económicas y sociales los católicos entran a menudo en contacto con hombres que no comparten su visión de la vida. En tales ocasiones, los católicos deben poner especial cuidado en ser consecuentes y no transigir en asuntos en que la integridad de la religión o la moral se viera perjudicada. Asimismo, en su conducta deben sopesar las opiniones de los demás con la cortesía debida y no medirlo todo a la luz de sus propios intereses. Deben estar dispuestos a participar sinceramente en todo lo que sea naturalmente bueno o conducente al bien. Si, de hecho, ocurre que en tales asuntos las autoridades sagradas han dispuesto o decretado alguna cosa, es evidente que los católicos han de obedecer con prontitud este dictamen. Porque es deber y derecho de la Iglesia no sólo el de salvaguardar los principios relativos a la integridad de la religión y la moral, sino también el de pronunciarse con autoridad cuando se trata de poner en práctica dichos principios".

270 Ibid., 238.

271 *Pacem in terris,* 229.

contar con instituciones liberales, contra la tiranía del Estado puede demostrar quizá que su propio sentido del mal, aun mantenido, por decirlo así, entre bambalinas, era operativo en sus juicios.

Al Papa Juan XXIII se le recordará por mucho tiempo como el "Papa Juan el Bueno". Oficialmente abrazó lo esencial de las instituciones liberales de derechos humanos y desarrollo económico mucho más íntimamente que ninguno de sus predecesores.

3 El Mundo está Enfermo: Paulo VI

Cuando Juan XXIII murió, repentinamente, mientras el Concilio Vaticano Segundo que había convocado seguía reunido, Paulo VI fue coronado Papa el 29 de junio de 1963. Hombre tan delgado, nervioso, ansioso y melancólico como el Papa Juan había sido macizo, plácido, lleno de humor y de ingenio, Paulo VI estaba bien preparado para el papado. Había sido protegido de Pío XII, formó parte de la Secretaría de Estado del Vaticano y ganó fama notable como pastor moderno, urbano, en su calidad de Cardenal Arzobispo de Milán.

No obstante, el mundo de su propio pensamiento social, expresado en las encíclicas *Populorum progressio,* de 1967, y *Octogésima adveniens,* de 1971, es muy distinto del de Juan XXIII. Los principios fundamentales no cambian; pero el tono de Paulo VI titubea entre el pesimismo y la esperanza utópica, en tanto que su interpretación de la realidad contemporánea se torna más sombría. Paulo VI se acerca más a Pío XI que a Juan XXIII y, en cierto modo, su pensamiento interrumpe el realismo sostenido que fluye desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II hoy.

Al aparecer justamente cuatro años después que la *Pacem in terris,* la *Populorum progessio* surge como elaborada por un equipo totalmente nuevo de pensadores sociales.[272] Hace su aparición una nota sombría, incluso amargamente acusadora, y defensiva acerca de los logros del occidente cristiano. El horizonte de la *Populorum progressio* ya no es Europa sino el mundo en desarrollo. Este horizonte no es nuevo, puesto que Juan XXIII lo penetró por primera vez; pero se introduce una impresión de culpabilidad.

Además, el documento carece de cierta humildad. Si bien alaba la labor de los misioneros católicos en todo el mundo, Paulo VI se muestra algo defensivo respecto de los errores que algunos de ellos hubieran podido cometer al imponer modelos culturales occidentales. Pero al hacer del desarrollo su tema principal, ni una sola vez considera la larga hostilidad del papado hacia las nociones de progreso y desarrollo. Tampoco reconoce la acción de aquellas nacio-

272 La importancia que se dio al Tercer Mundo en *Populorum progressio* hizo participar en la preparación de la encíclica a intelectuales especialistas en desarrollo económico. Son dignos de mención especial Louis Lebret, O. P., Barbara Ward y George Jarlot.

nes, culturas y movimientos filosóficos que echaron a andar el desarrollo. En cierto sentido, la *Populorum progressio,* es un esfuerzo sostenido para enfrentar la marea revolucionaria que la obra de Adam Smith, *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* había desatado en 1776. Fue Smith, al fin y al cabo, quien primero vislumbró las posibilidades de un mundo interdependiente y del desarrollo mundial, una visión de todas las naciones unidas apaciblemente mediante la ley y el comercio productivo. El propio Smith era deísta-cristiano, humanista, lo mismo que muchos de los que se abocaron a realizar su visión.

Tres rasgos de la *Populorum progressio* marcan el alejamiento de Paulo VI del tono que había fijado Juan XXIII. Primero viene el anuncio que espanta: "El mundo está enfermo" (Párr. 66). Luego viene la insinuación de que las naciones pobres del mundo se alzarán iracundas en contra de las naciones desarrolladas. Es cierto que Paulo VI rápidamente desaconseja la revolución e incluso las esperanzas utópicas; pero parece que imagina una relación casi causal entre el desarrollo de unos y el subdesarrollo de otros. Tercero viene el llamado a nuevas formas de gobierno en el mundo. Aquí la lógica de Paulo VI es abstracta; no toma en cuenta los ideales políticos de la Unión Soviética, sus satélites, China y otras potencias cuyas visiones declaradas de justicia y de paz están muy distantes de la visión de derechos humanos y desarrollo que bosquejó Juan XXIII en su *Pacem in terris.*

La actitud de Paulo VI frente al liberalismo, al que menciona expresa o tácitamente varias veces, continúa ambivalente. Cada mención explícita está erizada de hostilidad; pero las alusiones tácitas llaman la atención a los logros humanitarios en las sociedades liberales, y se insta a que se apliquen los mismos logros en las naciones en desarrollo. Véanse primero las referencias hostiles.

Luego de defender la propiedad privada y el libre comercio como derechos, si bien subordinados a las exigencias de justicia y caridad,[273] Paulo VI distingue entre industrialización y liberalismo. Encomia la introducción de la industria, por ser necesaria al crecimiento económico y al progreso humano, y como signo de desarrollo humano; dice a los seres humanos que desentrañen los secretos de la naturaleza gracias a su labor persistente y a su inteligencia creativa. Alaba la inclinación creciente por la investigación y el descubrimiento, la capacidad para correr riesgos, la "audacia en las empresas", la generosidad y el sentido de responsabilidad. Tales parece que son los ideales subyacentes de las instituciones liberales.

Inmediatamente, sin embargo, Paulo VI da latigazos negativos:

> "Pero es lamentable que sobre estas nuevas condiciones de la sociedad se haya construido un sistema que ve en la ganancia el motivo clave del progreso económico, en la competencia la

273 Paulo VI, *Populorum progressio,* 22, 23.

> ley suprema de la economía y en la propiedad privada de los medios de producción un derecho absoluto que no tiene límites ni conlleva una obligación social correspondiente. Este liberalismo sin trabas conduce a la dictadura que bien denunció Pío XI como origen del "imperialismo internacional del dinero". No se puede condenar con demasiada fuerza dichos abusos al recordar una vez más que la economía está al servicio del hombre. Pero si bien es cierto que un tipo de capitalismo ha sido la fuente de sufrimientos excesivos, injusticias y conflictos fratricidas cuyos efectos perduran todavía, también sería un error atribuir a la industrialización misma males que pertenecen al triste sistema que la acompañó. Al contrario, hay que reconocer en toda justicia la contribución irremplazable que ha hecho la organización del trabajo y la industria a lo que ha logrado el desarrollo".[274]

Este "triste sistema" se debe comparar con sus alternativas históricas, tanto en el siglo XIX como en el XX.

Los tres términos que Paulo VI menciona: ganancia, competencia y la propiedad como derecho absoluto, exigen mayor consideración que la que ofrece esta encíclica. ¿No es la ganancia otro nombre del progreso económico? Un sistema que no produce riqueza nueva está estancado o bien en declinación. ¿No es la competencia mejor que el monopolio de Estado? ¿No es un universo de Estados relativamente capaces de confiar en sí (aunque interdependientes) mejor que el "imperialismo internacional"? ¿Acaso John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill, y una pléyade de pensadores liberales, no justificaron la propiedad privada por su servicio al bien común y, por tanto, como derecho relativo? ¿Acaso la historia de las instituciones liberales en sociedades liberales no ha sido una historia de trabas crecientes al sistema económico, tanto mediante reformas políticas eficaces (como el Estado benefactor) como con instituciones moral-culturales libres y críticas? Parece que Paulo VI supone que "liberalismo" significa única y exclusivamente un individualismo radical, materialismo y lucha darwiniana.

Más adelante, en un pasaje relativo a la equidad en las relaciones-comerciales, Paulo VI asevera que las naciones en alto grado industrializadas exportan principalmente bienes manufacturados, en tanto que los países cuyas economías están menos desarrolladas tienen sólo alimentos, fibras y otras materias primas para vender.[275] Aun en 1967, semejante afirmación era más válida en relación a una época anterior que con la actual. Canadá, los Estados Unidos, Australia e incluso las naciones del Mercado Común Europeo exportan enormes cantidades de alimentos, fibras, carbón, madera y otras ma-

274 Ibid., 26.
275 Ibid., 57.

terias primas.[276] Con más frecuencia en los años 80 que en 1967, se producen en las naciones en desarrollo bienes manufacturados de muchas clases (textiles, calzado, acero, artículos electrónicos), amenazando las industrias básicas de los países industrializados. Pasando por alto estas realidades, Paulo VI se abalanza otra vez a condenar el "liberalismo":

> "En otras palabras, la regla del libre comercio, por sí sola, ya no es capaz de regir las relaciones internacionales. Sus ventajas son ciertamente evidentes cuando las partes interesadas no se ven afectadas por desigualdades excesivas de poder económico; es un incentivo al progreso y recompensa para el esfuerzo. Por eso es que los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero la situación no es la misma cuando las condiciones económicas difieren demasiado de un país a otro; los precios que se fijan "libremente" en el mercado pueden producir resultados injustos. Hay que reconocer que es el principio fundamental del liberalismo, como regla del intercambio comercial, lo que aquí se pone en duda".[277]

En el hecho, no obstante, lo que parece que Paulo VI exige se modifica drásticamente. Por una parte, pide a las naciones industrializadas que no abandonen el libre comercio sino, más bien, que desistan del proteccionismo que cierra sus mercados a los bienes producidos a menor precio en el mundo en desarrollo.[278] Por otra, reconoce que las sociedades liberales ya han hecho ajustes en sus propias economías para mantener una suerte de equilibrio progresivo. Así añade de inmediato:

> "Además, esto lo han comprendido las propias naciones desarrolladas, las que, mediante medidas adecuadas, procuran restablecer dentro de sus economías un equilibrio que la compe-

276 "Materias primas y algunos productos alimenticios tropicales vienen de los países pobres a los países ricos. Pero los proveedores más grandes de trigo, cereales de forraje, carbón, madera y celulosa, y fibra de algodón son los dos países norteamericanos: los Estados Unidos y Canadá. Si formar parte del Tercer Mundo consiste en cortar árboles y suministrar alimentos y productos naturales, los Estados Unidos y Canadá son, lejos, los primeros países del Tercer Mundo y en tal calidad debían votar en las Naciones Unidas. La empresa comercial, por cierto, ha retrocedido mucho en importancia relativa". John Kenneth Galbraith, "The Defense of the Multinational Company", *Harvard Business Review* 56 (marzo/abril 1978):85.

277 *Populorum progressio*, 22, 23.

278 Véase Edoardo Rovida, "Intervention of Archbishop Edoardo Rovida, Head of the Holy See Delegation to Unctad VI", *International Economice: Interdependence and Dialogue* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1984), p. 9.

> tencia, si se deja actuar, tiende a comprometer. Así ocurre que estas naciones a menudo apoyan su agricultura a costa de sacrificios impuestos a sectores más favorecidos económicamente. De modo similar, para mantener las relaciones comerciales que se desarrollan entre ellos, en especial dentro de un mercado común, la política financiera, fiscal y social de estas naciones procura restablecer oportunidades comparables a industrias en competencia que no prosperan en igual medida".[279]

Es claro, por tanto, que Paulo VI no está en favor de abolir la institución del mercado competitivo. En vez, apela a soluciones ya practicadas en sociedades liberales.

> "Lo que vale para una economía nacional o entre países desarrollados vale también en las relaciones comerciales entre naciones ricas y naciones pobres. Sin abolir el mercado competitivo, se le debe mantener dentro de límites que lo hagan justo y moral, por ende humano. En el comercio entre economías desarrolladas y subdesarrolladas, las condiciones son demasiado dispares y los grados de verdadera libertad disponible demasiado desiguales. Para que el comercio internacional sea humano y moral, la justicia social exige que devuelva a los participantes cierta igualdad de oportunidad".[280]

Esto lo ve como meta de largo plazo, que se ha de alcanzar mediante convenios internacionales.[281]

En otro pasaje, Paulo VI otra vez alaba la práctica de los ciudadanos liberales dentro de sus propias sociedades, tal como:

> ". . . industriales, comerciantes, jefes o representantes de empresas más grandes. Ocurre que no carecen de sensibilidad social dentro de su propio país; ¿por qué entonces vuelven a los principios inhumanos del individualismo cuando trabajan en países menos desarrollados? Su situación aventajada debía moverlos, al contrario, a ser los iniciadores del progreso social y del adelanto humano en la zona y donde sus negocios los llaman".[282]

"El desarrollo", anuncia Paulo VI hacia el fin de este documento, "es el nuevo nombre de la paz".[283] Esto es exactamente lo que dijo Adam Smith, quien pensaba que todas las naciones avanzarían en contra de la pobreza una vez que las tres grandes clases activistas del mundo premoderno comenzaran a ceder lugar. El ejército

279 *Populorum progressio,* 60.
280 Ibid., 61.
281 Ibid.
282 Ibid., 70.
283 Ibid., Título del Capítulo 4, antes del N° 76.

no traería ni desarrollo ni paz; tampoco la aristocracia; tampoco el clero. Aun cuando fueran universalmente despreciados por sus modales y su educación, los activistas económicos en los campos del comercio y la industria realizarían la interdependencia del mundo, el desarrollo y la paz. Las actividades económicas tienen ciertas características particulares. Dependen de contratos de largo plazo y por tanto necesitan un cuerpo de leyes estable. Prosperan en tiempo de paz y por tanto inspiran intereses de largo plazo en paz y estabilidad. Avanzan por colaboración mutua e invención, cruzando todas las líneas de clase, nacionalidad, religión o raza, y por tanto merecen el nombre de "comercio", símbolo de la interacción civilizada, mutua y voluntaria. Las actividades económicas crean un mundo interdependiente.

Paulo VI, como León XIII, se preocupa, por cierto, porque la fuerza desigual en el mercado conduce a resultados que no son siempre justos: "Si las posiciones de las partes contratantes son demasiado desiguales, el consentimiento de las partes no basta para garantizar la justicia del contrato y la regla del libre convenio sigue sujeta a las demandas de la ley natural. . . La libertad de comercio es justa sólo si está sujeta a las demandas de la justicia social".[284] La "ley de la libre competencia", piensa, "crea con demasiada frecuencia una dictadura económica".[285] Paulo VI formula esta crítica en el lenguaje de la ley abstracta y la lógica, el cual mezcla con el lenguaje de los hechos. Lógicamente, lo opuesto a "dictadura económica" parecería que fuera "libre competencia". La aparición de monopolios o dictaduras económicas ("con demasiada frecuencia") en el mundo de los hechos constituiría violación de esa ley. Porque si una nación subdesarrollada tiene varios competidores diferentes a quienes vender sus productos, eso sería mejor que no tener sino uno. Esta línea de pensamiento, efectivamente, ha llevado a teóricos del Vaticano en época reciente a sostener que las naciones menos desarrolladas necesitan abrir nuevas posibilidades de mercado mediante el comercio entre ellas, no sólo con las naciones industrializadas. Parece que el principio fuera que mientras más variada la competencia, mejor.

Además, Paulo VI pasa por alto una característica importante del comercio entre naciones. Cuando los participantes en el comercio son desiguales, uno más desarrollado que el otro, lo característico es que la nación menos desarrollada logra beneficios mayores con el comercio que la más desarrollada. Para esta última, los bienes que se transan son típicamente marginales; para la menos desarrollada, introducen beneficios de consideración. Así, acciones que son relativamente insignificantes en la primera pueden tener un efecto a veces devastador, a veces desproporcionadamente beneficioso, sobre la menos desarrollada. El interés por evitar los efectos perjudiciales, por parte del participante más fuerte, sería desde luego hu-

284 Ibid., 59.

manitario y encomiable. Pero lo que no se puede concluir es que se debe detener el comercio. Al contrario, el comercio, siempre ayuda a la parte más débil mucho más que a la más fuerte. Fue así como, luego de la devastación de la Segunda Guerra Mundial, la veloz reanudación del comercio internacional levantó tan rápidamente al Japón y a Europa occidental a niveles virtualmente iguales a los de Estados Unidos, el que al principio era lejos el participante más fuerte. Que ambas partes se beneficien mutuamente es, por cierto, un resultado mejor, no sólo para la ley moral sino para la ley económica de largo plazo.

La animadversión que muestra Paulo VI contra el liberalismo como ideología se ve muy modificada, en consecuencia, tanto por las afirmaciones empíricas como por la lógica de su propio argumento.

En un artículo famoso, *Ecclesiastical Economics is Envy Exalted,* P. T. Bauer sostiene, como podría hacerlo un lector laico, que la *Populorum progressio* y *Octogésima adveniens* "no son declaraciones teológicas, doctrinarias ni filosóficas que reafirman la fe cristiana. . . . Son declaraciones políticas fundadas en argumentos espurios".[286] Las acusa de ser un conjunto heterogéneo de la sabiduría convencional contemporánea entre élites en el campo del desarrollo. A mi juicio, Bauer es demasiado duro; yerra particularmente al considerar que el principio básico del argumento de Paulo VI: que la creación pertenece a todos los seres humanos, es un principio falso. Como hemos visto, es en este principio, precisamente, que John Locke, Adam Smith y John Stuart Mill (además de Santo Tomás de Aquino) se basaron para defender el derecho de propiedad privada. Bauer debió percibir esto, porque él mismo se apoya fuertemente en el hecho de que la inmensa mayoría de las tierras cultivables del planeta permanecen sin desarrollar, y que la naturaleza misma agrega muy poco a la riqueza humana, salvo lo que la actividad humana produce con ella.[287] La tradición liberal, como la católica, funda el derecho natural a la propiedad privada de tierras sobre el mejoramiento que producen los propietarios privados, con lo que acrecientan el bien común. El principio de que la tierra pertenece a todos los seres humanos es esencial al derecho de propiedad privada. En este aspecto, Paulo VI está en lo cierto y Bauer se equivoca. No obstante, el lector objetivo, católico o no, tiene que reconocer que muchas de las aseveraciones de Paulo VI se refieren a hechos empíricos (por ejemplo, los actuales "términos de intercambio") o bien a las causas del desarrollo y los métodos más susceptibles de conducir a él. En tales asuntos la enseñanza papal se basa menos en su propia autoridad teológica que en la opinión de peritos seglares.

Además, el lector objetivo tiene que observar también que Pau-

286 P. T. Bauer, "Ecclesiastical Economics is Envy Exalted", *This World,* N° 1 (invierno/primavera, 1982), p. 69.

lo VI indaga muy poco acerca de la historia efectiva del desarrollo en diversos países. Hace caso omiso del efecto que tienen los factores culturales sobre el progreso económico. Los japoneses, por ejemplo, tienen escasísimos recursos naturales; las diminutas islas de aquella nación son dependientes, casi en el ciento por ciento, en materia de energía. Sin embargo, el diminuto Japón, con una población de 118 millones, produce el 10 por ciento del producto bruto mundial.

¿Qué carácter y qué virtudes debe desarrollar una nación si desea alcanzar progreso económico humanitario, tanto en producción como en distribución? Paulo VI, extrañamente, guarda silencio respecto de este asunto moral y espiritual en grado sumo. Aun cuando a menudo menciona las culturas étnicas, no observa ninguna de las sustanciales diferencias culturales que al parecer llevan a ciertos pueblos a un notable progreso humano, como él lo define, y otras no.[288] Sobre estos puntos la obra de P. T. Bauer es más sólida.

Por último, el lector objetivo, católico o no, no puede dejar de notar que Paulo VI señala como métodos para alcanzar el desarrollo, los siguientes: tributación más alta en las naciones más ricas, que sus autoridades políticas han de redistribuir a las autoridades políticas locales en el mundo en desarrollo; apertura de los mercados del mundo desarrollado a bienes más baratos de los países menos desarrollados, sin proteccionismo; planificación económica amplia encabezada por las autoridades nacionales de gobierno, aunque respetando las libertades de los individuos y organismos intermedios; convenios internacionales sobre precios y producción; un organismo mundial dotado de facultades políticas y judiciales. Tales métodos representan alternativas de economía política basadas en premisas seculares, no teológicas. Si los métodos concretos que el Papa recomienda fracasaran, el fracaso no comprometería a la doctrina católica. Sólo perjudicarían la fama del Papa en cuanto a criterio práctico. Mucho depende, entonces, de la sabiduría práctica de Paulo VI al abarcar las mejores políticas seculares para alcanzar las metas hacia las cuales apunta. Como lo dice el propio Paulo VI en la *Octogésima adveniens:* "Hay que reconocer una variedad legítima

288 Ibid., p. 64: "Las actitudes, costumbres y creencias vigentes en muchos de los países de menor desarrollo no contribuyen al desempeño económico ni al progreso, al menos tal como comúnmente se les entiende. Entre los ejemplos se cuentan la negativa, tan extendida en los países musulmanes, a permitir que las mujeres realicen trabajo remunerado, o la renuencia a sacrificar vacas y otros animales, como ocurre en buena parte del Asia Sudoriental. Algunas de estas costumbres están profundamente arraigadas y representan creencias que son parte integrante de la vida espiritual de la gente". Véase también P. T. Bauer, *Equality, the Third World, and Economic Delusion* (Cambridge, Massachusetts; Harvard University Press, 1983), especialmente el capítulo 4: "Western Guilt and Third World Poverty".

de opciones posibles. La misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes".[289]

Un texto en particular de la *Populorum progressio* despertó especialmente el encono de Bauer.

> "Debemos repetir una vez más que la riqueza superflua de los países ricos debe ponerse al servicio de las naciones pobres. La regla que hasta ahora fue válida para beneficio de los que están más próximos a nosotros debe aplicarse ahora a todos los necesitados del mundo. Además, en consecuencia, los ricos serán los primeros en beneficiarse. De otro modo, su codicia constante ciertamente atraerá sobre ellos el juicio de Dios y la ira de los pobres, con resultados que nadie puede predecir".[290]

Bauer opina que esta declaración contiene dos confusiones. Parece que Paulo VI sostuviera que la causa de la pobreza de los países de menor desarrollo es la riqueza de los países desarrollados, pero esta proposición empírica es insostenible. Además, el Papa parece que dijera que la envidia de los pobres es justificada. Bauer estima que esto es inmoral.

En realidad, me parece, Paulo VI quiere hacer una afirmación menos rigurosa, aunque en palabras muy inflamadas. Afirma que los más desarrollados, aun cuando su progreso se haya alcanzado con justicia, deben ayudar a los pobres por los lazos de solidaridad. Les conviene hacerlo. Esta afirmación es correcta. Al término de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos sólo producía más de la mitad, el 53 por ciento, del producto bruto mundial. Por medio de la asistencia que dio al Japón y Alemania (y al resto de Europa), asistencia que Winston Churchill denominó la acción más generosa de la historia, por parte de una nación cualquiera hacia sus enemigos derrotados, Estados Unidos ha visto caer al 23 por ciento su participación en el producto bruto mundial. El progreso económico de Europa occidental, Japón y virtualmente todas las demás naciones, a partir de la Segunda Guerra Mundial, no ha perjudicado a los Estados Unidos. Al contrario, les ha convenido a los Estados Unidos. De modo similar, el crecimiento de muchos otros centros nuevos de progreso económico, en el borde asiático oriental, en América latina, en África y en todo el mundo, les conviene a los Estados Unidos. La extensión de las instituciones democráticas, y de economías libres capaces de sostener creativa e inventivamente el desarrollo económico, crea para los Estados Unidos un mundo más afín, más próximo a sus propios ideales.

En ciertos aspectos claves, la *Populorum progressio* es un documento ambivalente y redactado con vaguedad, incierto acerca de cuáles instituciones de economía política piensa realmente reco-

289 Paulo VI, *Octogésima adveniens,* 50.
290 *Populorum progressio,* 49.

mendar. La *Octogésima adveniens,* publicada cuatro años después, logra un equilibrio mejor.

4 Ochenta Años Después

En 1971, ochenta años después de la *Rerum novarum,* Paulo VI colocó su pensamiento sobre el desarrollo, con más claridad, en la comente papal. Como Pío XI y Juan XXIII, se vio obligado a observar el vasto progreso social que habían obtenido las sociedades liberales a partir de 1891. En realidad, hubiera sido más cortés de su parte haberlo expresado más abiertamente. Nunca en la historia de la comunidad del Atlántico norte habían vivido tantos durante tanto tiempo, en tan buena salud ni con una participación tan intensa en tantas actividades libres de la vida política, cultural y económica. La distancia recorrida entre 1891 y 1971 era inmensa.

La Iglesia, dice Paulo VI, "avanza con humanidad y comparte su suerte en el marco de la historia". Nota la amplia diversidad en que se encuentran los cristianos en todo el mundo.

> "Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar un mensaje unificado y proponer una solución que tenga validez universal. No es ésa nuestra ambición ni es ésa nuestra misión. Toca a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de sus respectivos países. . ,"[291]

Pero el hecho principal que cabe considerar es que "la cuestión social se ha extendido a todo el mundo".[292] Luego de pasar revista a la inmensa extensión del cambio en el mundo, en particular la decadencia de las formas de vida agraria y el rápido ascenso de las formas urbanas, el Papa se vuelve a las nuevas "aspiraciones y corrientes de ideas". Donde papas anteriores a menudo habían pensado contra los tiempos, Paulo VI procura pensar con ellos, y se refiere a dos corrientes nuevas muy en boga: las aspiraciones de igualdad y la participación.

Aquí cabe una nota de realismo. "Sin una renovada educación en solidaridad, un acento excesivo en la igualdad puede dar origen a un individualismo en el que cada uno reclame sus propios derechos sin querer responder por el bien común".[293] Luego viene un curioso acápite sobre "la sociedad política". La igualdad y la participación, comienza diciendo Paulo VI, promueven "un tipo democrático de sociedad". Pero de todos los modelos propuestos, "ninguno ofrece satisfacción completa y la búsqueda continúa entre tendencias ideológicas y pragmáticas".[294] La actividad política, prosigue, "debe ser

291 *Octogésima adveniens,* 4.
293 Ibid., 23.

294 Ibid., 24.

la proyección de un plan de la sociedad". Pero ni el Estado ni los partidos políticos deben imponer una ideología; los "grupos culturales y religiosos" deben desarrollar, en libertad, "aquellas convicciones últimas acerca de la naturaleza, origen y fin del hombre y de la sociedad".[295] Parece que éste fuera un principio liberal que separa las instituciones del sistema moral y cultural de las del sistema político.

Más adelante, Paulo VI vuelve al "significado cristiano de la actividad política", diciendo que la actividad económica es necesaria y buena, pero sujeta a una "limitación radical". Afirma que "cada nombre siente que en el terreno social y económico, tanto nacional como internacional, la decisión última reside en el poder político".[296] Esto, sin embargo, claramente no es cierto en asuntos religiosos, científicos, intelectuales o artísticos. Algunos no piensan que sea cierto en asuntos económicos. Desde luego que en la mayoría de las sociedades sólo el Estado posee poder militar y de policía; tiene el monopolio de las sanciones de fuerza. Pero sus derechos de intervención en otros asuntos están severamente limitados. Seguro, el párrafo siguiente observa que el Estado respeta "las libertades legítimas de los individuos, las familias y los grupos subsidiarios" y que "actúa dentro de los límites de su competencia". Pero ¿es así? ¿Lo hacía así la mayoría de los Estados en 1971? Estas oraciones no constituyen descripciones exactas. Y también: el Estado "siempre interviene con preocupación por la justicia y dedicación al bien común. . ." Esta no es una descripción realista de los abusos típicos de los Estados, sus gobernantes, sus burocracias, sus fuerzas policiales. No insinúa ninguna percepción del daño al desarrollo económico que pueden hacer y han hecho los Estados; ningún reconocimiento de sus extensos abusos de los derechos humanos; ningún niebuhrianismo en absoluto. La tradición católica, es claro, sostiene que la sociedad política es de suyo buena, pero también que, como todo lo humano, está corrompida por la maldad humana. En tal sentido, esta parte del pensamiento social de Paulo VI no es liberal; casi nunca hace notar las corrupciones características de los gobiernos en todas partes, pero especialmente quizás hoy en los países del Tercer Mundo, sus desmesurados errores económicos, su codicia. Los únicos pecados que advierte son los de las instituciones económicas. No ve cuán necesario es que, si ha de producirse el progreso económico sostenido y generalizado, las decisiones económicas estén libres de dominio político.

Se puede concordar, por cierto, en que la "última decisión reside en el poder político" en asuntos, por ejemplo, como la venta de alta tecnología a la Unión Soviética. (Los llamados neoconservadores en los Estados Unidos sostienen firmemente que, en materias de política exterior, las instituciones políticas pasan antes que las eco-

295 Ibid., 25.
296 Ibid., 46.

nómicas.) Y, sin embargo, si las decisiones políticas prevalecen sobre las económicas en todos los campos, el poder de las élites económicas se verá favorecido con perjuicio del progreso económico y el bien común. Es evidente que Paulo VI no se refiere claramente a la relación entre poder político y poder económico que él aprobaría. En la medida en que desea defender los derechos de la religión y de las personas y sus grupos intermedios, contra el poder ilimitado del Estado, es liberal: "Una actitud de invasión tendiente a erigir la política como valor absoluto acarrearía un peligro considerable".[297] En la medida en que alienta el poder político ilimitado en el terreno económico, no lo es.

Paulo VI sostiene que el cristiano "no puede adherir a la ideología marxista, su materialismo ateo, su dialéctica de violencia, y a la manera como absorbe la libertad individual en la colectividad".[298] Al mismo tiempo, recomendando prudencia, Paulo VI permite que los cristianos cedan "al atractivo" que algunos de ellos sienten hoy por las "corrientes socialistas", idealizando el socialismo en términos de "una voluntad de justicia, solidaridad e igualdad". Incluso entrega tres largos párrafos acerca de la "evolución histórica del marxismo", y al menos parece que permite que los cristianos lo sigan en "sus formas más atenuadas. . . como actividad científica, como método riguroso de examinar la realidad social y política, y como vínculo racional, probado por la historia, entre el conocimiento teórico y la práctica de la transformación revolucionaria".[299] El párrafo siguiente advierte que sería "ilusorio y peligroso" olvidar que el análisis marxista está estrechamente ligado a "las prácticas de la lucha de clases" y a una "sociedad totalitaria y violenta".[300] Pero su alabanza del rigor científico marxista "probado por la historia" puede invitar a los cristianos a olvidar este lazo. También es alabanza mal merecida: el marxismo, como ciencia, está totalmente desacreditado, hasta para los marxistas.

A la par con su rechazo del marxismo, Paulo VI dice que el cristiano tampoco puede adherir "a la ideología liberal que pretende exaltar la libertad individual retirándola de toda limitación, estimulándola por la búsqueda exclusiva del interés y el poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de las iniciativas individuales, no como meta y criterio importante del valor de la organización social".[301] Luego agrega un párrafo completo que define "la ideología liberal", inmediatamente después de su descripción de la evolución del marxismo.

> "Por otro lado, estamos presenciando una renovación de la ideología liberal. Esta corriente se hace sentir tanto en nombre

298 Ibid., 26.
299 Ibid., 33.
300 Ibid., 34.
301 Ibid., 26.

> de la eficiencia económica y en defensa del individuo contra el dominio cada vez más arrollador de las organizaciones, como reacción contra las tendencias totalitarias de los poderes políticos. Ciertamente, la iniciativa personal se debe mantener y desarrollar. Pero los cristianos que siguen esta senda, ¿no tienden acaso a idealizar a su vez el liberalismo, convirtiéndolo en una proclama en favor de la libertad? Querrían un modelo nuevo, más adaptable a las condiciones del día presente, mientras olvidan fácilmente que en la raíz misma del liberalismo filosófico hay una afirmación errada de la autonomía del individuo en su actividad, su motivación y el ejercicio de su libertad. Por tanto, también la ideología liberal exige cuidadoso discernimiento por parte de ellos".[302]

Tal crítica me parece va dirigida a ensayistas como Ayn Rand. Cae muy lejos del blanco al describir a Adam Smith, James Madison, Abraham Lincoln, John Stuart Mill, y aun a contemporáneos como Hayek, Friedman, Samuelson y Galbraith. Pasa por alto enteramente el genio de las instituciones liberales.

En el combate ideológico entre marxismo y liberalismo, ¿es Paulo VI realmente tan neutral como parece? Por cierto que la Iglesia quiere estar por encima de todas las ideologías. Su función y misión propias son para todos los tiempos y todas las culturas. No se pueden reducir a maneras contemporáneas de pensar. Pero ¿qué clase de guía ofrece Paulo VI al mundo en desarrollo cuando no se atreve a criticar el marxismo "atenuado" y el socialismo vago que constituyen la lingua franca de las élites intelectuales? ¿Acaso teme desafiarlas?

Hay una prueba sencilla. Paulo VI, como Juan XXIII, sostiene que la dignidad de la persona como individuo es el criterio fundamental de la buena sociedad. Cada persona, hecha a imagen de Dios, es el fundamento de derechos inalienables. Ninguna sociedad marxista ni colectivista puede ofrecer protección adecuada para tal persona. Tampoco la mayoría de las sociedades tradicionales. Entre los 160 regímenes encarnados hoy en este planeta, ¿cuáles veinte o treinta naciones protegen mejor los derechos humanos? Todas son sociedades liberales.

Considérese el desarrollo económico. Entre los 160 regímenes existentes, ¿cuáles veinte o treinta naciones alimentan mejor la creatividad y la invención, la libertad individual y el trabajo voluntario en equipo, únicos que llevan al progreso económico? Cuarenta años atrás Japón se clasificaba por debajo de varias naciones de América latina; la calidad de su producción tenía una de las peores famas. Las instituciones liberales han contribuido a impulsarlo de modo meteórico.

Más de lo que Paulo VI reconoce, tan resuelto está a emplear

302 Ibid., 35.

el término liberalismo con desprecio, sus propios compromisos con los derechos humanos y con el desarrollo económico lo comprometen con instituciones liberales. Sus ataques a la ideología liberal son una pista falsa.

5 La Comisión de Paz y Justicia

Las dos encíclicas de Paulo VI no se pueden entender en el vacío. En 1963, cuando fue elegido Papa, introdujo en el Concilio Vaticano un tema nuevo: "La Iglesia habla al mundo contemporáneo". El condujo en el Concilio la declaración de éste sobre libertad religiosa. En 1969, Í971 y 1974 asignó a un sínodo de representantes de los obispos un estudio de la justicia social en el mundo. En 1967 instaló una nueva oficina en el Vaticano, la Comisión de Paz y Justicia, destinada a analizar problemas mundiales de desarrollo. En su mayoría, sus miembros se vieron envueltos en el entusiasmo del "aggiornamento", tanto así que un cronista de la época y participante en la Comisión, el bueno y serio estadounidense padre Joseph Gremillion, usa "la Iglesia del aggiornamento" y la "teología de aggiornamento" para señalar una era enteramente nueva en la historia de la Iglesia.

La palabra aggiornamento comenzó a usarse cuando el Papa Juan XXIII, al preguntársele por qué había convocado sin aviso un Concilio Ecuménico, acontecimiento de un siglo, respondió con ojos chispeantes: "para poner al día a la Iglesia". Su imagen daba a entender que la Iglesia había estado estática, conservadora, atrasada. Pocos lo discutían. Entonces, en el primer calor de titulares mundiales y de renovada influencia secular, conquistada por el carácter de Juan XXIII, por la *Pacem in terris* y por la aclamación general de la índole progresista del Concilio Vaticano II (1961-1965), los primeros miembros de la Comisión de Justicia y Paz pensaron que en adelante nunca más estarían atrasados respecto de los acontecimientos, ellos irían a la cabeza. Ellos reconocerían antes que el mundo adonde éste se dirigía. Abrirían la marcha hacia el futuro. El "leer los signos de los tiempos" fue su preocupación; "esperanza", "el porvenir" y "utopía", sus palabras más frecuentes. Rápidamente se impusieron de las Naciones Unidas y tomaron su labor en cuanto a alimentación, población y la paz mundial como anuncio de un nuevo orden mundial, más allá del Estado-nación (volviendo atrás a la época anterior a la Paz de Westfalia, antes del Estado-nación).

Además, recordando una época en que, como eclesiásticos, se les había tildado de reaccionarios y atrasados, comenzaron a arreglar viejas cuentas. Donde las élites científicas y tecnológicas liberales, durante generaciones, habían despreciado al clero católico por falto de luces, la teología del aggiornamento permitió que esos mismos clérigos tomaran posesión del plano moral. Citando la contaminación, los "límites al crecimiento", las protestas de la contracultura, la Guerra Fría, la amenaza de armas nucleares y la carrera arma-

mentista, y las poblaciones crecientes del Tercer Mundo pobre, los teólogos del aggiornamento invirtieron la situación. La historia más bien impetuosa del padre Gremillion sobre la época, escrita en 1974-1975 y publicada en 1976, revela las circunstancias psicológicas del momento con misterioso poder.

El padre Gremillion describe cómo por mucho tiempo los humanistas sociales habían criticado la enseñanza social católica por la importancia que daba al concepto, aparentemente estático, de la "ley natural". Gremillion cita la turbación que sintió en 1973 el Cardenal Maurice Roy, de Canadá, tan sólo al usar la frase "ley natural":

> "Este concepto parece demasiado "esencialista" a la gente de nuestro tiempo, quienes ponen en duda la validez del término "ley natural", como reliquia de la filosofía griega, y lo consideran anacrónico, conservador y defensivo. Sostienen además que la expresión se definió arbitrariamente y para siempre de manera subjetiva y occidental, por ende unilateral y carente de toda autoridad moral para la conciencia universal".[303]

En lugar de demostrar confianza en sus propias tradiciones, la Iglesia del aggiornamento se sintió turbada de pronto por parecer "occidental", y cambió su antigua brújula por una nueva. La antigua había sido la tradición de indagación intelectual, la philosophia perennis en la que Walter Lipmann vio el alma de las sociedades liberales.[304] La nueva brújula fue la de "despertar las conciencias" o la "concientización". Gremillion escribe:

> "Aquí vemos la retórica además de la convicción que dominó el resto de los años 60: por todo el mundo hombres que reclaman sus derechos en el orden socioeconómico, cada vez más conscientes de su dignidad, que hacen demandas a nivel político, una nueva conciencia que los anima a reclamar su parte en la administración pública, mujeres conscientes de su dignidad humana.
>
> Todo este proceso de conciencia creciente de pueblos y grupos ahora influye profundamente a la Iglesia. Los documentos de aggiornamento reconocen y aceptan la creciente "concientización" de la propia Iglesia por el movimiento de dignidad humana en el mundo. . . No obstante, hicieron falta siglos de experiencia por el mundo y en él para despertar a la Iglesia a esta dignidad del hombre de La cual surge la libertad religiosa. Por eso es que la *Gaudium et spes,* con su enseñanza conciliar de la

303 Citado en Joseph Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll, New York: Orbis, 1976), p. 9.

304 Véase Walter Lippman, *The Essential Walter Lippman,* ed. Clinton Rossiter y James Lare (New York: Random House, 1963), pp. 176-181.

> dignidad humana, ofrece la esperanza de que la preocupación católica actual por el hombre y su porvenir perdurará y aumentará. Al escuchar con más atención al mundo real en que hoy de muy buen grado se encuentra, la Iglesia podría al menos mantenerse al día con la creación incesante de Dios y del hombre en este mundo".[305]

¿A dónde conduce todo esto? Otra vez Gremillion:

> "El reclamo consciente de dignidad humana y derechos humanos generó a su vez otro nivel de concientización: que su realización, en la mayoría de los países, está bloqueada por las estructuras de poder existentes; que estas instituciones injustas económicas y políticas, educacionales y culturales, fuerzas armadas y medios de comunicación, todos se entrelazan y refuerzan mutuamente; que una pequeña élite de poder, por herencia o contratación, domina la nación; y que estas estructuras nacionales opresoras se combinan para forjar un sistema transnacional de injusticia".[306]

Con este ánimo, escribe Gremillion, Paulo VI viajó en 1968 a Medellín, Colombia, para asistir a la conferencia de obispos latinoamericanos, y los alentó a atacar los "sistemas y estructuras que ocultan y favorecen desigualdades graves y opresoras".[307] Los obispos de América latina criticaron a las élites dominantes dentro de sus propios países, pero con más entusiasmo aún el "neocolonialismo externo. . . los monopolios internacionales y el imperialismo internacional del dinero".[308] El Cardenal Roy, presidente de la Comisión de Justicia y Paz, elevó en 1970 el nivel de decibeles en las Naciones Unidas:

> "Tenemos ahora una economía mundial en la cual todos los cargos de fuerza, toda la riqueza, toda la inversión, todos los servicios comerciales y, sobre todo, todo el vital aparato de investigación se concentran en la pequeña élite de naciones que ya han alcanzado la modernización".[309]

Instó además a fijar una tributación a los pueblos ricos para distribuirla a los pobres, y pidió que

> ". . . se emprenda una reconsideración fundamental del uso y gestión de los recursos del planeta, de modo que los niveles ca-

305 Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice,* pp. 12-13.
306 Ibid., p. 15.
307 Citado en ibid., p. 18.
308 Citado en ibid.
309 Citado en ibid., p. 19 (cursiva en el original).

> da vez más irracionales de derroche, desperdicio y contaminación de las 'sociedades de alto consumo' no perjudiquen las esperanzas de desarrollo de las naciones más pobres ni las esperanzas últimas de sobrevivencia de la humanidad".[310]

Las situaciones de injusticia se habían hecho tan patentes, escribe Gremillion, que en 1971 Paulo VI declaró que "muchas personas están llegando al punto de poner en tela de juicio el modelo mismo de la sociedad. . . Se siente la necesidad de pasar de la economía a la política".[311]

Ya en octubre de 1971, obispos representativos de todo el mundo reunidos en Sínodo, "escrutando los 'signos de los tiempos' y procurando detectar el significado de la historia emergente", hablaron como si constituyeran un comité del Tercer Mundo en las Naciones Unidas. Percibieron:

> "Las graves injusticias que están construyendo en torno al mundo de los hombres una red de dominación, opresión y abusos que sofocan la libertad e impiden que la mayor parte de la humanidad comparta la construcción y goce de un mundo más justo y más fraternal. . . la distribución dispareja que coloca las decisiones relativas a las tres cuartas partes del ingreso, inversión y comercio en manos de un tercio de la raza humana, esto es, la parte más altamente desarrollada".[312]

Con cuánta facilidad, uno quiere decir, el clero católico ha pasado de la derecha a la izquierda sin detenerse siquiera a apreciar las instituciones liberales. El padre Gremillion describe la forma en que los izquierdistas del Tercer Mundo ven la situación actual del Universo. "Los documentos de aggiornamento, agrega, concuerdan con la posición fundamental del Sur".[313] Es notable que aun los estadounidenses y canadienses, al parecer, gustan de este ataque a las "élites dominantes". El padre Gremillion puede revelar sin proponérselo una clave de este sentimiento. Escribe en tono sarcástico:

> "La nacionalidad Wasp,* los ciudadanos naturalizados (suelen sobresalir algunos apellidos no anglosajones), lo mismo que los nativos de sangre azul, sigue igual, algo ensangrentada hoy debido a Vietnam; algo perturbada por la supremacía soviética en armas; algo confundida porque los étnicos, negros, chicanos y sus parientes en el Tercer Mundo están devolviendo las dentelladas. Los Wasps están más que un poco espantados ante el

310 Citado en ibid.

311 Ibid. La cita es de *Octogésima adveniens,* 45-46.

312 Citado en Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice,* p. 20.

313 Ibid., p. 49.

* Wasp: iniciales de "White Anglo-Saxon Protestant" (población blanca, anglosajona, protestante). N. de T.

> descaro nacional árabe e iranio, unidos otra vez como hace 1.200 años en contra de los europeos superiores. Ellos amenazan el derroche moderno de los Wasps, tan opuesto a la austeridad puritana que dio poder a los pioneros norteamericanos y los polarizó. Y, lo que es peor, intervienen en el sistema monetario y las empresas multinacionales, herramientas gemelas del auge comercial mundial a partir de la Segunda Guerra Mundial, templadas a su vez en el bendito triángulo de Harvard, Wall Street y Washington".[314]

En verdad, la descripción de la situación mundial, tal como aparece a los ojos de la Comisión de Justicia y Paz del Vaticano, no parece muy distinta de la forma como aparece al pensamiento marxista. Las élites dominantes sujetan a las multitudes en el tornillo de un "sistema mundial injusto" que, en la práctica, es principalmente una creación occidental. Sus principales gestores y beneficiarios son América del Norte, Europa occidental y Japón".[315] Aunque Paulo VI y los clérigos de Justicia y Paz aconsejen paciencia y métodos pacíficos, es comprensible que otros que adhieran a su análisis puedan mostrarse menos desapasionados y mucho menos escrupulosos.

La Iglesia Católica bajo Paulo VI intentó hacer dos cosas a la vez. Quiso proteger los derechos humanos de personas, familias e instituciones intermedias como el marxismo no desea hacerlo. Pero algunos también quisieron aceptar el análisis marxista del imperialismo económico y sostener que las élites dominantes se habían enriquecido oprimiendo a los demás y eran beneficiarios exorbitantes de la miseria del resto. Una mezcla tan fuerte es inestable. Su fruto es la esquizofrenia que se siente más agudamente en las naciones católicas, entre aterrorizados defensores del statu quo, por una parte, y revolucionarios virtuosos por otra.[316] Su defecto fundamental está en que depende de la "teoría de la dependencia", empíricamente defectuosa, con su falta de comprensión de la forma en que la riqueza realmente se crea. Justicia y Paz, el nombre que Paulo VI eligió para su comisión, ilustra el problema. Justicia y Paz. . . pero no libertad. En una sociedad estancada, se puede tener justicia y paz. Se puede tener justicia y paz, en alguna medida, incluso en una sociedad totalitaria. Pero la justicia y la paz no son, ni aun sobre las pre-

314 Ibid., p. 81.

315 Ibid., p. 49.

316 Paulo VI observa, en *Octogésima adveniens:* "en algunas otras naciones, donde la Iglesia ve que se le reconoce su lugar, a veces oficialmente, ella también es víctima de las repercusiones de la crisis que desordena la sociedad; algunos de sus miembros se ven tentados por soluciones violentas y radicales, con las cuales creen que se podrá lograr un resultado más feliz. En tanto que otras personas, sin percatarse de las injusticias actuales, pugnan por prolongar la situación existente, otras se dejan seducir por ideologías revolucionarias que les prometen, no sin engaño, un mundo a todas luces mejor".

misas que adelantaron Juan XXIII y Paulo VI, ideales suficientes para el pensamiento social católico. La justicia y la paz solas no conducen al desarrollo económico ni a la protección de los derechos humanos. Mientras la Justicia y la Paz no se conviertan en Libertad, Justicia y Paz, el pensamiento social católico no podrá lograr en la práctica los fines que se ha propuesto.

Además, los coqueteos de Paulo VI con el análisis marxista y su desdén hacia la ideología del liberalismo han desatado en el mundo católico un travieso dualismo. Sus sucesores ya han tenido que habérselas con un clero y un laicado más confundidos acerca de la revolución marxista que antes de su «pontificado. La sangre del Primer Ministro de Italia, Aldo Moro, amigo dilecto del Papa, fue derramada por grupos terroristas entre los que se contaban antiguos católicos activistas. En Nicaragua, antiguos católicos comprometidos con un análisis del mundo muy semejante al de Paulo VI abuchearon y rechiflaron a su sucesor, el Papa Juan Pablo II. Y aun la Comisión de Justicia y Paz tendría que observar que, dado el terrorismo internacional que ha llegado al punto de atentar contra la vida de Juan Pablo II, si se escribiera una nueva *Pacem in terris* habría que titularla *Bellum in terris.*

Los quince años que van de 1963 a 1978 hay que mirarlos como un período entusiasta, optimista y sin autocrítica del pensamiento social católico.

V Teología de Creación: El Papa Juan Pablo II

> "El trabajo es anterior al capital e independiente de él. El capital es sólo el fruto del trabajo y nunca hubiera podido existir si el trabajo no hubiera existido primero. El trabajo es superior al capital y merece una consideración mucho más elevada. El capital tiene sus derechos, que son tan dignos de consideración como cualesquiera otros. Tampoco se niega que hay y probablemente siempre habrá una relación entre trabajo y capital que produce beneficios mutuos".
>
> Abraham Lincoln, 1861[317]

> "En el extranjero muchas caricaturas muestran al Tío Sam blandiendo un dólar como símbolo de la civilización norteamericana. Hay más ignorancia que maldad en esta trivialidad. En realidad, no es el dinero, es el trabajo el que predomina en la civilización norteamericana. . . La civilización norteamericana destaca así la dignidad del trabajo y la fecundidad del trabajo que transforma la materia y la naturaleza".
>
> Jacques Maritain, *Reflexiones sobre Norteamérica*

317 *Selection from the Letters, Speeches, and State Papers of Abraham Lincoln,* ed. Ida M. Tarbell (Boston: Ginn and Company, 1911), pp. 73-74; citado en adelante como *Selections from Lincoln.*

El 13 de mayo de 1981, el Papa Juan Pablo II, camino de pronunciar una homilía y en vísperas de publicar, esa misma semana, una encíclica en conmemoración del nonagésimo aniversario de la *Rerum novarum,* fue abatido por las balas de un terrorista internacional que recibió asistencia búlgara y contó, supuestamente, con aprobación soviética.[318] Si Juan Pablo II no hubiera vivido, uno se pregunta si su encíclica *Laborem exercens* se hubiera pronunciado alguna vez oficialmente, como lo fue ese año, en fecha posterior.

El tema de la "solidaridad" es antiguo en el pensamiento social católico, pero Juan Pablo II le da una claridad nueva. La suya es una versión personalista de la "solidaridad" que contrasta con la "conexión orgánica" que reclama el marxismo. León XIII supo del marxismo como una idea solamente. Pío XI lo conoció como un experimento cruel allá lejos en Rusia, su terror (en 1931) todavía en las primeras etapas. Pero el Papa Juan Pablo II pasó virtualmente toda su vida adulta bajo el socialismo marxista. El clarifica el significado de "solidaridad" acentuando la primacía del sujeto humano individual. Aquí recurre a algunas de las fuentes más impresionantes del pensamiento filosófico, las tradiciones de fenomenología y existencialismo (que tanto deben a las experiencias del pragmatismo e individualismo norteamericanos, en especial a William James).[319]

Al centrarse en el sujeto humano individual, el Papa Juan Pablo II coloca la tradición del obispo Von Ketteler, Pesch y los papas anteriores sobre un terreno más claro y más nuevo. Con ello echa las bases para una nueva teoría de la acción humana y de la personalidad humana, tema de sus propios trabajos filosóficos anteriores.[320] Este nuevo material proporciona la base para una teología crítica de la economía. Por medio de ella, Juan Pablo II mueve el punto de vista del pensamiento social católico, alejándolo de la "liberación" y acercándolo a la "creación".

Reuniendo brillantemente las tradiciones que sirvieron a León XIII y Pío XI con las nuevas filosofías y los experimentos sin precedentes del siglo XX, el Papa Juan Pablo II ha elegido destacar "tal vez más que nunca antes, el hecho de que el trabajo humano es la clave, probablemente la clave esencial, de toda la cuestión social".[321] También arraiga claramente los "elementos de una espiritualidad del trabajo" en la categoría bíblica de la co-creación, destacando el papel decisivo que desempeñan la invención y el descubri-

ais Véase Claire Sterling, *The Time of the Assassins* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983) y Paul Hemze, *The Plot to Kill the Pope* (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

319 Véase James B. Edie, "William James and the Phenomenology of Religious Experience", en *American Philosophy and the Future,* ed. Michael Novak (New York: Charles Scribner's Sons, 1968), pp. 247-269.

320 Véase p. ej., Karol Wojtyla, *The Acting Person* (Boston: Reidel, 1979).

321 *Laborem exercens,* 3. Con el fin de reducir la cantidad de notas referidas a la encíclica, a continuación una nota muchas veces abarca varias citas seguidas del mismo párrafo.

miento en la vocación humana de "dominar la tierra". En suma, el Papa Juan Pablo II ha ilustrado una manera notablemente "norteamericana" de enfocar la naturaleza y el destino del hombre, el papel del capital y el trabajo, la propiedad privada y la comunidad. La *Laborem exercens* está orientada al futuro.

1 El Hombre como Sujeto del Trabajo

Los animales no trabajan, sólo el hombre trabaja, asevera el Papa. El trabajo lleva "la marca de una persona que funciona dentro de una sociedad".[322] El trabajo tiene una dimensión interior de espíritu e intencionalidad, de intelecto y voluntad, y una dimensión social. "El hombre es la imagen de Dios, en parte por el mandato recibido de su creador de subyugar, dominar la tierra. Al cumplir este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la propia acción del Creador del universo". Y luego: "La expresión 'dominar la tierra' tiene un alcance inmenso. Significa todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) contiene y que, mediante la actividad conciente del hombre, se pueden descubrir y ocupar para sus fines". Así el Papa imagina que el Creador ha ocultado muchos recursos en su creación, que los seres humanos deben descubrir mediante el trabajo conciente. Contempla "fases futuras de desarrollo, que quizá ya estén comenzando a adquirir forma, en cierta medida, si bien en su mayor parte todavía son casi desconocidas para el hombre y le están ocultas".[323]

En la tecnología, el Papa ve "aquel aliado del trabajo que el pensamiento humano ha producido", el fruto del trabajo del intelecto humano y una confirmación histórica del dominio del hombre sobre la naturaleza".[324] Pero la tecnología también puede trocarse en enemiga del hombre, y así el Papa se vuelve al sujeto del trabajo, la persona humana.

"Siempre es el hombre quien es el propósito del trabajo, cualquiera sea el trabajo que realiza el hombre, aunque la escala común de valores lo califique como un simple 'servicio', como la labor más monótona, incluso la más enajenante".[325] Todo el que ha trabajado en cualquier campo conoce el afán y el sufrimiento que siempre lo acompaña: el maestro corrigiendo tareas, el dentista explorando bocas, el excavador en el pozo de ripio, el minero, el predicador, el dirigente político. El Papa cita al Eclesiastés (2:11): "Entonces miré todo cuanto habían hecho mis manos y todos los afanes que al hacerlo tuve", y añade: "No hay nadie en la tierra que no pudiera aplicarse estas palabras a sí mismo".[326] En resumen, el Papa desea colo-

322 Ibid. Preámbulo.

325 Ibid. 27.
326 Ibid. 27.

car la consideración del trabajo en el plano de la dignidad humana, fuera de toda consideración de índole meramente material o económica.

El trabajo está hecho para el hombre, no el hombre para el trabajo, como lo dijo antes Jesús, incluso en cuanto al sábado.

Desde el comienzo de la edad industrial, afirma el Papa, "varias tendencias de pensamiento materialista y economicista" planteaban un peligro a este entendimiento cristiano.[327] La visión que tiene el Papa de este asunto tiene un linaje que data de la inversión que hizo Karl Marx de los análisis del trabajo propuestos por Ricardo. (Este es un tema muy vivo en los debates intelectuales entre pensadores polacos católicos y marxistas; lo articularon claramente los delegados polacos a una conferencia en Roma, dos meses después de la aparición de *Laborem exercens.*)[328]

Según Marx, Ricardo veía el trabajo solamente como una mercadería y lo trata de modo materialista. Marx mantuvo el materialismo de Ricardo y así hizo del trabajo un instrumento de la lucha de clases. El pensamiento católico polaco rechaza tanto a Marx como a Ricardo en nombre del personalismo cristiano. El Papa presenta el tema de este modo:

> "Para ciertos partidarios de dichas ideas, el trabajo se entendía y se trataba como una suerte de "mercancía" que el obrero, especialmente el obrero industrial, vende al empleador, que es al mismo tiempo poseedor del capital, es decir, de todas las herramientas de trabajo y los medios que hacen posible la producción. Esta manera de ver el trabajo fue muy generalizada, especialmente en la primera mitad del siglo XIX. Desde entonces las expresiones explícitas de esta especie casi han desaparecido y han cedido el paso a modos más humanos de pensar en el trabajo y de valorarlo".[329]

El Papa se opone a toda situación, marxista o capitalista, en la cual:

> "al hombre se le trate como un instrumento de la producción, cuando se le debe tratar, a él solo, independiente del trabajo que realiza, como al sujeto efectivo del trabajo y su verdadero hacedor y creador. Esta inversión del orden, cualquiera sea el

328 1-7 de noviembre de 1981: "Conferencia sobre 'Las raíces espirituales comunes de Europa' ". Alrededor de la mitad de los delegados venían de Polonia. Mons. Josef Tischner atacó el concepto marxista del trabajo, enraizado en Ricardo, como otros además lo hicieron. El Papa también atribuye los errores de Marx a sus predecesores capitalistas. Los trabajos que se presentaron en la Conferencia fueron publicados en la Ciudad del Vaticano, Don Virgilio Levi (editor).

329 *Laborem exercens,* 7.

> programa o el nombre bajo el cual tiene lugar, debe precisamente llamarse "capitalismo", en el sentido que se explica más adelante. Todo el mundo sabe que el capitalismo tiene un sentido histórico definido en cuanto sistema, sistema económico y social, opuesto al "socialismo" o "comunismo". Pero. . . hay que reconocer que el error del capitalismo inicial se puede repetir dondequiera al hombre se le trate de la misma manera que todo el complejo de los medios materiales de producción, como instrumento y no en conformidad con la verdadera dignidad de su labor, es decir, donde no se le trate como sujeto y hacedor, y por esa misma razón como el auténtico propósito de todo el proceso de producción".[330]

Al aceptar la visión marxista del capitalismo inicial y, en particular, al aceptar como definición del capitalismo la inversión del orden correcto, parece que el Papa hubiera cometido un error histórico. Se puede ilustrar este punto claramente con el conflicto entre trabajo esclavo y trabajo libre en los Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Aseverar, como lo hace el Papa, que bajo el capitalismo se considera el trabajo libre como "mercancía" es ir demasiado lejos. La mercadería se puede comprar, no se contrata. El trabajador contratado conserva una independencia y una dignidad de las que carecen tanto los campesinos y siervos de Europa central como los esclavos en los Estados Unidos. El trabajador contratado acepta un contrato por un tiempo, para sus propios fines. Una ilustración particularmente correcta de esta realidad aparece en el discurso de Abraham Lincoln en la feria del Estado de Wisconsin, en 1859:

> "En estos Estados Libres una gran mayoría no son ni contratantes ni contratados. Hay hombres, con sus familias, mujeres, hijos, que trabajan por sí mismos, en sus granjas, en sus hogares, en sus tiendas, tomando todo el producto para ellos y sin pedir favores ni al capital, por una parte, ni a empleados ni esclavos, por otra. . .; no existe, por fuerza, el obrero libre contratado que esté fijo en esa condición de por vida. Hay una demostración para esto. Muchos hombres independientes presentes en esta asamblea sin duda fueron ellos mismos, hace algunos años, trabajadores contratados. Y el caso de ellos es casi, aunque no del todo, la regla general.
> El principiante prudente y sin dinero que se inicia en el mundo trabaja por un tiempo por un salario, ahorra un excedente con el cual compra herramientas o tierra para él; luego trabaja por su cuenta otro tiempo y por último contrata a otro principiante nuevo que le ayude. Tal, dicen sus defensores, es el trabajo libre, el sistema justo, generoso y próspero, que abre el camino para todos, da esperanza a todos y energía, progreso y mejora-

miento de la condición de todos. Si alguno sigue toda su vida en la condición de trabajador contratado, no tiene la culpa el sistema sino que se debe ya sea a un carácter dependiente que así lo prefiere, o bien a la imprevisión, la insensatez o una desgracia singular".[331]

En la experiencia de Lincoln, el trabajo libre se distingue de la esclavitud o la servidumbre. El trabajador libre conserva su dignidad y su libertad. Siente la corriente subyacente de la movilidad ascendente. No siempre avanza con la corriente (las cartas de Lincoln a su propio hermano dependiente, carente de ambición, son un testimonio conmovedor para quienes no sacan provecho de sus oportunidades).[332] En una palabra, enfáticamente no es efectivo que al capitalismo se le pueda definir como inversión de la dimensión subjetiva del trabajo, en la cual al trabajador contratado se le trata apenas como instrumento de producción. Semejante inversión es un pecado contra el capitalismo, no su dinámica interna. Hay muchos textos de Adam Smith, en particular sus reflexiones sobre las razones de la prosperidad de las colonias,[333] en el *Report on Manufactu-*

331 Richard N. Current, ed., *The Political Thought of Abraham Lincoln* (Indianápolis, Indiana: Bobbs-Merrill, 1967), pp. 133-134.

332 El texto de la carta de Lincoln, escrita en 1851, reza como sigue: "A tu petición de ochenta dólares no me parece oportuno acceder en este momento. En las distintas ocasiones en que he podido ayudarte un poco, me has dicho: 'Ahora podemos arreglárnoslas muy bien'; pero en muy breve plazo te encuentro otra vez en la misma dificultad. Ahora bien, esto sólo puede suceder debido a algún defecto de tu conducta. Cuál es ese defecto, creo que lo sé. No eres perezoso y sin embargo eres un holgazán. Me parece dudoso que, desde que te vi, hayas ejecutado la labor de un día completo en ningún día. No es que te disguste trabajar, sin embargo no trabajas gran cosa, porque no parece que puedas recibir mucho por tu trabajo. Esta costumbre de perder el tiempo inútilmente es toda la dificultad; es de suma importancia para ti, y aún más para tus hijos, que abandones esa costumbre. Es más importante para ellos porque tienen más años por delante y les será más fácil mantenerse alejados de un mal hábito antes de adquirirlo, que renunciar a él una vez adquirido". *(Selections from Lincoln,* 13.)

333 Smith escribe, por ejemplo: "Todo colono recibe más tierra de la que le es posible cultivar. No tiene que pagar alquiler y casi no paga impuestos. No hay un terrateniente con quien deba compartir la producción y la parte del soberano no es de ordinario más que una bagatela. Tiene todos los motivos para obtener la producción más grande posible, ya que será casi por entero suya. Pero su predio es por lo general tan extenso que con todo su trabajo, y con el de las personas que consigue contratar, raras veces logra que produzca la décima parte de lo que es capaz de producir. Está ansioso, por tanto, de reunir peones de todas partes y de recompensarlos con los salarios más generosos. Pero esos salarios generosos, junto con la abundancia y el bajo costo de la tierra, pronto hacen que los peones lo abandonen, con el fin de convertirse a su vez en terratenientes y recompensar con salarios generosos a otros peones; quienes pronto los abando-

res de Alexander Hamilton[334] y en otros documentos centrales del capitalismo democrático, que adoptan, de hecho, la misma visión que el Papa Juan Pablo II respecto de la cuestión moral.

2 La Prioridad del Trabajo sobre el Capital

El Papa Juan Pablo II pasa a "recordar un principio que la Iglesia siempre ha enseñado: el de la prioridad del trabajo sobre el capital".[335] En la producción, el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, en tanto que el capital, toda la colección de medios de producción, permanece como instrumento o causa instrumental". Esta idea, que el Papa llama "verdad evidente que surge de toda la experiencia histórica del hombre", aparece también en el Primer Mensaje Anual de Lincoln al Congreso, el 3 de diciembre de 1861:

> "El trabajo es anterior al capital e independiente de él. El capital es sólo el fruto del trabajo y nunca hubiera podido existir si el trabajo no hubiera existido primero. El trabajo es superior al capital y merece una consideración mucho más elevada. El capital tiene sus derechos, que son tan dignos de consideración como cualesquiera otros. Tampoco se niega que hay y probablemente siempre habrá una relación entre trabajo y capital que produce beneficios mutuos. El error está en suponer que toda la labor de comunidad existe dentro de esa relación".[336]

Lincoln atribuía gran importancia al principio del trabajo libre y su superioridad sobre el capital. El mismo había laborado como

nan por la misma razón que los hizo a ellos abandonar a su primer patrón. La remuneración generosa del trabajo alienta el matrimonio. Los niños, en su primera infancia, están bien alimentados y cuidados, y cuando crecen, el valor de su trabajo paga con creces su mantención. Llegados a la madurez, el alto precio de la mano de obra y el bajo precio de la tierra les permite establecerse de la misma manera que lo hicieron antaño sus padres". (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations,* ed. Edwin Cannan (New York: Random House, 1937), p. 532.)

334 Hamilton escribe que cuando hay estímulo para el comercio y las manufacturas, "cada individuo puede hallar su propio elemento y poner en actividad todo el vigor de su naturaleza". Observó que "cuidar y estimular la actividad de la mente humana, multiplicando los fines del esfuerzo, no se cuenta entre los recursos menos estimables mediante los cuales se puede aumentar la riqueza de una nación". (Alexander Hamilton, "Report on Manufacturers", en *The Papers of Alexander Hamilton,* e. Harold C. Syrett, 25 tomos (New York: Columbia University Press, 1960-1977), 10:255-56.)

335 *Laborem exercens,* 12.

336 *Abraham Lincoln: His Speeches and Writings,* ed. Roy P. Basler (New York: World Publishing Co., 1946), p. 633; citado en adelante con el nombre *Lincoln: Speeches and Writings.*

trabajador contratado. Valoraba el sistema de libertad política y económica. Veía su importancia para la raza humana toda.

> "Este es el sistema justo, generoso y próspero que abre el camino para todos, da esperanza a todos, y energía, progreso y mejoramiento de la condición de todos. No hay hombres vivientes más dignos de confianza que aquellos que luchan por salir de la pobreza, ninguno menos inclinado a tomar, o tocar, nada que no haya ganado honradamente. Que se cuiden de entregar el poder político que ya poseen y que, si se entrega, seguramente se usará para cerrar la puerta del ascenso contra los que son como ellos, y para fijar nuevas inhabilidades y cargas sobre ellos, hasta que se pierda toda libertad. . . La lucha de hoy no es del todo para hoy, es también para un futuro inmenso. Con confianza en la Providencia, tanto más firme y seria, prosigamos con la gran tarea que los acontecimientos nos han entregado".[337]

Sobre la prioridad del trabajo sobre el capital, Abraham Lincoln y el Papa Juan Pablo II comparten el mismo principio y esperan de él la misma fructificación.

3 El Significado del Capital

Si bien la definición que el Papa Juan Pablo II da del capitalismo es peyorativa, la que da del capital está seriamente limitada. Escribe: "'Todo lo que está contenido en el concepto de capital, en sentido estricto, es sólo una colección de cosas".[338] "Sólo el hombre es una persona", añade el Papa. Esta "colección de cosas" abarca tanto "los recursos naturales que están a disposición del hombre como también toda la colección de medios por los cuales el hombre se apropia de los recursos naturales y los transforma de acuerdo con sus necesidades (y así, en cierto sentido, los humaniza). . ." Se podría argumentar que la definición del capital que da el Papa es demasiado estrecha, puesto que deja fuera a las **personas** cuyas inversiones en el descubrimiento y transformación de los recursos naturales, y en los medios de producción, van más lejos que la mera complacencia egocéntrica en lujos materiales, como la que ha caracterizado a la aristocracia acaudalada de la mayoría de las culturas la mayor parte del tiempo.

No obstante, el Papa Juan Pablo II realmente emplea esta es-

337 Ibid., p. 634. El 4 de julio de 1976, durante el desfile en honor del tricentenario, en Cresco, Iowa, el autor tuvo ocasión de ver a una mujer de 101 años, nacida 15 años después de que Lincoln pronunció esas palabras. En vida de ella la población de los Estados Unidos había aumentado a 232 millones. Y Iowa había dejado de ser "país en desarrollo".

338 *Laboren exercens,* 12.

trecha definición con efecto creativo. Su intención focal es la de demostrar que tanto el capital como el trabajo se centran en el mismo propósito: la primacía del hombre.

Así, para el Papa, "el capital no se puede separar del trabajo; de ningún modo puede oponerse el trabajo al capital ni el capital al trabajo, menos aún pueden oponerse unas a otras las personas que están detrás de estos conceptos".[339] "Un sistema laboral puede ser bueno", esto es, "intrínsecamente verdadero y también moralmente legítimo", "si en su base misma vence la oposición entre trabajo y capital. . . " Y continúa: "La oposición entre trabajo y capital no surge de la estructura del proceso de producción ni de la estructura del proceso económico". Ésta es una visión notablemente antimarxista. En general, sigue diciendo el Papa, el proceso económico "demuestra que el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar capital están entremezclados; demuestra que están inseparablemente vinculados".

El Papa atribuye el rompimiento entre el capital y el trabajo, como si se tratara de dos fuerzas impersonales, al error de considerar el trabajo humano solamente de acuerdo con su propósito económico. A este error lo llama "economicismo" y lo compara al materialismo, esto es, la fe en la primacía o superioridad de lo material sobre lo personal y lo espiritual. Con todo, aunque el materialismo dialéctico prosiguió rigurosamente esta línea de pensamiento, "el economicismo influyó esta manera no humanista de plantear el asunto antes de que lo hiciera el sistema filosófico materialista".

Aquí el Papa tal vez no se detiene a pensar que, en cuanto disciplina científica, la economía por fuerza se abstrae del tejido total del discurso humanista para concentrarse en un solo aspecto de la realidad, bajo su luz formal propia. Lo dicho vale para toda ciencia. El error estaría entonces, no en la ciencia misma ni en la abstracción legítima, sino en emplear dicha ciencia como si constituyera una visión cabal de la vida humana. En tal sentido, el economicismo es a la economía lo que el cientificismo es a la ciencia.

El Papa reconoce este punto implícitamente, señalando sagazmente que "la antinomia entre trabajo y capital. . . no tuvo su origen solamente en las teorías económicas y la filosofía del siglo XVIII; se originó más bien en el conjunto de la práctica económica y social de la época, la época del nacimiento y rápido desarrollo de la industrialización. . ." Excesiva atención se prestaba a los medios, la creación de riqueza, muy poca al fin: el hombre mismo. "Fue un error práctico que asestó un golpe, primero, contra el trabajo humano, contra el trabajador.. ." Luego señala que "este mismo error, que ahora forma parte de la historia y que estuvo relacionado con el período de capitalismo y liberalismo primitivos", puede repetirse, sin embargo, cuando quiera se repitan premisas parecidas.

339 *Laborem exercens,* 13. Las numerosas citas siguientes son también del N° 13.

Del punto de vista del capitalismo democrático, pocas objeciones se pueden hacer al argumento del Papa. Abraham Lincoln justificó el sistema capitalista sobre bases semejantes. Resulta algo curioso, sin embargo, referirse al trabajo en términos subjetivos, personalistas, sin pensar en el capital en términos igualmente humanistas. El uso que dan a la riqueza los seres humanos efectivamente tiene consecuencias morales amplias sobre sociedades enteras. Si los ricos viven con lujo y gastan su dinero únicamente en su propia diversión, crean cierto ambiente en todo el Estado. A fines del siglo XVIII, Adam Smith llamó la atención a aquellas ciudades de Europa que vivían del lujo de cortes y gobiernos.[340] En todos los casos, la ciudadanía de tales lugares, que dependía de dineros gastados en tales fines, vivía en considerable indolencia y disipación. Pero en aquellas

340 Haciendo un distingo entre los ricos que invierten en mano de obra productiva y los que invierten en mano de obra no productiva (como son los criados y cortesanos), Smith escribió: "La proporción de estos distintos fondos determina forzosamente, en cada país, el carácter general de los habitantes, en cuanto a laboriosidad u ocio. Nosotros somos más laboriosos que nuestros padres, porque en estos tiempos los fondos destinados a mantener la laboriosidad son en proporción mucho mayores que los que han de emplearse, probablemente, en mantener la ociosidad, en comparación con lo que fueron hace dos o tres siglos. Nuestros antepasados eran holgazanes por falta de incentivo suficiente para trabajar. Es mejor, dice el proverbio, jugar por nada que trabajar por nada. En las ciudades mercantiles y fabriles, donde las clases inferiores de la población se mantienen principalmente por el empleo del capital, son en general labiorio-sas, sobrias y prósperas; como ocurre en muchas ciudades inglesas y en la mayoría de las holandesas. En aquellas ciudades que se mantienen principalmente merced a la residencia permanente u ocasional de una corte, y donde las clases inferiores de la población se mantienen primordialmente por el gasto de las rentas, son en general ociosas, disolutas y pobres; como ocurre en Roma, Versalles, Compiègne y Fontainebleau. Con excepción de Rouen y Burdeos, no hay casi comercio ni industrias en ninguna de las ciudades parlamentarias de Francia; y las clases inferiores de la población, como se mantienen principalmente merced a los gastos de los miembros de las cortes de justicia y de quienes vienen a acudir a ellas, son en general ociosas y pobres. . . Donde prevalece el capital, predomina la laboriosidad; donde prevalece la renta, el ocio. Cada aumento o disminución del capital, por tanto, tiende naturalmente a aumentar o disminuir la cantidad efectiva de laboriosidad, el número de manos productivas y, en consecuencia, el valor intercambiable del producto anual de la tierra y del trabajo del país, la verdadera riqueza y renta de todos sus habitantes... Aquella parte de su renta que el rico gasta anualmente la consumen, en la mayoría de los casos, huéspedes ociosos y criados serviles, quienes nada dejan a cambio de su consumo. Aquella parte que ahorra anualmente, ya que, en vista de la utilidad, se emplea de inmediato como capital, se consume de igual manera y casi en el mismo tiempo, pero va a un conjunto diferente de personas, peones, obreros y artífices, quienes re-producen con ganancia el valor de su consumo anual". (Smith, *Wealth of Nations*, pp. 319, 321.)

ciudades relativamente escasas, donde los ricos comenzaban a invertir en el comercio y la industria, se notaban entre la ciudadanía hábitos de vida bastante más dignos de admiración.

En suma, hay una diferencia moral si los ricos simplemente consumen su riqueza o la ahorran y la invierten. El capital también tiene su dimensión humanista, moral y subjetiva. Ciertos humanistas hoy de hecho hablan de los hábitos y destrezas que han adquirido los individuos como de una forma de "capital humano", una especie de recurso natural desarrollado hasta el límite de su potencial. Al contrario de las posesiones materiales, las destrezas internalizadas son inalienables; una vez adquiridas, forman parte de la persona para siempre.

4 Propiedad

Parece que el Papa concediera este punto, porque se apresura a añadir que al hablar de trabajo y capital no se propone tratar de conceptos abstractos o "fuerzas impersonales".[341] "Detrás de ambos conceptos hay personas, personas vivas, auténticas: por una parte están quienes realizan el trabajo sin ser los dueños de los medios de producción, y por otra están los que actúan como empresarios y que poseen dichos medios o representan a los propietarios". El Papa se coloca del lado de la *Rerum novarum* y la *Mater et magistra* acerca del "derecho de propiedad privada, aun cuando se trate de los medios de producción".

Este principio católico, observa, "difiere radicalmente del programa de colectivismo que proclama el marxismo y que se puso en práctica en diversos países en los decenios siguientes a la encíclica de León XIII". Luego agrega: "Al mismo tiempo difiere [no dice radicalmente] del programa de capitalismo que practica el liberalismo y los sistemas políticos inspirados en él".

Ningún Papa ha vivido dentro del sistema de capitalismo, liberalismo y democracia; los Papas desde Pío IX, característicamente, han denunciado el "liberalismo". Resulta, pues, instructivo indagar en qué forma precisa Juan Pablo II estima que el principio católico difiere del capitalismo democrático hoy. "En este último caso", escribe, "la diferencia está en la manera en que se entiende el derecho de propiedad". Pero parece que la descripción que hace de esta diferencia precisa no estuviera históricamente correcta. En la práctica efectiva del capitalismo democrático, ya sea en los Estados Unidos, Japón, Alemania Federal, Suecia u otras naciones que merecerían esta descripción (respeto por la propiedad privada y mercados en el sistema económico, democracia y derechos en el sistema político, pluralismo liberal en el sistema cultural), sus preocupaciones por el ordenamiento de la propiedad privada en favor del bien común ya se observan de múltiples maneras institucionales.

341 *Laborem exercens,* 14. Las numerosas citas siguientes son también del N° 14.

La tradición cristiana, escribe el Papa, nunca ha presentado la propiedad privada como un "derecho absoluto e intocable". Los medios de producción, continúa, "no se pueden poseer en contra del trabajo, ni siquiera se pueden poseer por el gusto de poseerlos, porque el único título legítimo a su posesión.. . es que sirvan al trabajo y así, al servir al trabajo, que permitan el logro del primer principio de este ordenamiento, que es el destino universal de los bienes y el derecho de uso común de ellos". Concluye, entonces, que "no se puede excluir la socialización, en condiciones adecuadas, de ciertos medios de producción". Dicha "socialización", es de suponer, ya se ha producido en virtualmente todas las economías avanzadas, mediante gruesos y complejos cuerpos de leyes y reglamentos comerciales. Otras formas de "socialización" han tenido lugar también directamente por medio de la nacionalización relativa de industrias como el transporte, servicios públicos y similares, y por medio de la propiedad común del capital social, los planes de jubilación de obreros y otros dispositivos.

"Desde este punto de vista", escribe el Papa, "la posición de capitalismo 'rígido' sigue siendo inaceptable, es decir, la posición que defiende el derecho exclusivo de propiedad privada como 'dogma' intocable de la vida económica. El principio del respeto por el trabajo exige una corrección constructiva de este derecho, tanto en teoría como en la práctica".[342] Pero aquí parece que el Papa no percibiera la armonía que hay entre su propia teoría de la propiedad y la de John Stuart Mill. La ley de propiedad en los Estados Unidos, por ejemplo, ha sufrido tremendas revoluciones en los últimos cincuenta años, debido a la complejidad de patentes, innovaciones, revoluciones en la producción y similares. Por cierto el mismo Papa señala que al hablar del trabajo, que hoy modifica el patrimonio del capital de una nación, se debe comprender "no sólo el llamado trabajo manual sino las muchas formas de trabajo intelectual, incluso el de los empleados de oficina y los ejecutivos".[343] Este es un punto importante. Porque hoy en día la propiedad de las grandes empresas tiende a estar ampliamente dispersa, en gran medida por medio de los planes de jubilación, y aun la planta de ejecutivos tiene una relación con los propietarios más parecida a la del trabajo que a la del propietario-gerente de una época anterior.

"A la luz de lo dicho", agrega el Papa, "numerosas proposiciones adelantadas por peritos en la enseñanza social católica" han ido a la práctica: "proposiciones de propiedad conjunta de los medios de trabajo, participación de los trabajadores en la gestión o en las utilidades de la empresa, las llamadas acciones del trabajo, etc." El

342 Anticipándose aquí al concepto del Papa, Teodoro Roosevelt escribió: "Cada hombre posee su propiedad sujeto al derecho general de la sociedad a regularla en la medida que el bien común lo exija". *(The New Nationalism* (New York: Outlook Co., 1910), pp. 23-24.)

343 Estas citas y las siguientes son de *Laborem exercens,* 14.

reconocimiento "del lugar correcto del trabajo y del trabajador en el proceso productivo exige diversas adaptaciones en la esfera del derecho de propiedad de los medios de producción".

El Papa, pues, reclama una "corrección continua" del "capitalismo 'rígido' ". Pero se apresura a añadir que "estas numerosas reformas profundamente anheladas no se pueden lograr por una eliminación a priori de la propiedad privada de los medios de producción. Porque es preciso notar que, quitar solamente estos medios de producción (capital) de manos de sus dueños privados no es suficiente para asegurar su socialización satisfactoria". Luego ataca a la nueva clase de ejecutivos en sistemas colectivistas, "que reclama para sí el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, sin abstenerse de ofender los derechos humanos básicos".

Más adelante, el Papa pide que "se asocie al trabajo con la propiedad en la medida de lo posible". También pide que se produzca "una amplia gama de organismos intermedios con fines económicos, sociales y culturales". Aquí se pone el acento en las estructuras mediadoras y el principio de asociación golpea muy cerca del corazón y del genio de la vida en los Estados Unidos, tal como la describieron Tocqueville y muchos otros después que él.

Por último, el Papa resume su argumento "personalista". "El trabajo es en cierto sentido inseparable del capital" y el trabajador "desea poder tomar parte en la responsabilidad y la creatividad".[344] No quiere verse atrapado "en un sistema de excesiva centralización burocrática, que hace que el trabajador sienta que no es sino un engranaje en una enorme máquina movida desde arriba. . . "porque el trabajo del hombre interesa no sólo a la economía sino, especialmente, a los valores personales". Esta es la razón principal en favor de la propiedad privada de los medios de producción". Porque el argumento personalista sostiene que "la persona humana puede conservar su conciencia de trabajar 'para sí' ". La propiedad privada es el secreto tanto del personalismo como de la creatividad.

5 Invención y Descubrimiento

Al escoger la categoría bíblica de la creación como su metáfora fundamental del orden social, el Papa Juan Pablo II va más allá de la "teología de la liberación", a algo más profundo y más prometedor. "Puesto que el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre un acto personal, un actus personae, se desprende que la persona entera, cuerpo y espíritu, participa en él, ya sea trabajo manual o intelectual".[345] Al ser fiel a su propia persona, el ser humano "toma parte por su trabajo en la actividad del Creador".

345 Ibid., 24.

Además, "desarrolla esa actividad y la perfecciona a medida que avanza más y más en el descubrimiento de los recursos y valores que contiene toda la creación".[346]

En la visión del Papa Juan Pablo II, el Creador ha escondido en la creación riquezas, recursos y posibilidades sin cuenta, y es vocación de los seres humanos descubrirlas y realizarlas, para el bien común de todos. Pone mucho acento, por tanto, en la invención y el descubrimiento. Este es el hilo de oro que a su juicio cruza las épocas de la historia, a medida que los hombres, con su labor, descubren más y más de los secretos del Creador y los traen al uso humano. Por medio de dicho descubrimiento, el hombre "domina la tierra":

> "El hombre domina la tierra por el solo hecho de domesticar animales, criarlos y obtener de ellos el alimento y el vestuario que necesita, y por el hecho de poder extraer diversos recursos naturales de la tierra y de los mares. Pero el hombre 'domina la tierra' mucho más cuando comienza a cultivarla y luego a transformar sus productos, adaptándolos a su propio uso. La agricultura constituye, pues, por el trabajo humano, un campo primordial de actividad económica y un factor indispensable de producción".[347]

Este pasaje me tienta a volver otra vez a la visión de Abraham Lincoln, quien en 1859 transmitió un mensaje similar a la buena gente de Wisconsin, llamándola a ser, efectivamente, lo que el Papa Juan Pablo II nos pide que seamos nosotros: co-creadores con Dios.

> "Ninguna otra ocupación humana abre un campo tan extenso para la combinación provechosa y grata de trabajo con pensamiento culto, como la agricultura. No conozco nada tan placentero para la mente como el descubrimiento de cualquier cosa que sea a la vez nueva y valiosa, nada que alivie y endulce tanto el afán, como la prosecución esperanzada de dicho descubrimiento. Y qué vasto y variado campo es la agricultura para tal descubrimiento. La mente, ya preparada para pensar en la escuela campestre o en la escuela superior, no puede dejar de hallar allí una fuente inagotable de goce provechoso. Cada brizna de hierba es un estudio; y el producir dos donde había sólo uno, es a la vez provecho y placer. Y no solamente pasto; sino suelos, semillas y estaciones; setos, zanjas y cierros, drenajes, sequías y riego; arar, azadonar, gradar; cosechar, segar y trillar; salvar cosechas, plagas de cultivos, enfermedades de cultivos y lo que las impide o remedia; implementos, utensilios y

346 Ibid., 25.
347 Ibid., 5.

> máquinas, sus méritos relativos, y [cómo] mejorarlos; cerdos, caballos, ganado, ovejas, cabras y aves de corral; árboles, arbustos, frutas, plantas y flores, las mil cosas de las cuales éstas son muestras, cada una un mundo de estudio en sí misma".[348]

6 Teología de Creación

Uno de los rasgos más interesantes de la *Laborem exercens* es que tanto la derecha como la izquierda la han aclamado. Gregory Baum, escribiendo en el *Ecumenist*, dice que "los católicos que han seguido el reciente vuelco a la izquierda en la enseñanza de la Iglesia, y que por tanto han adquirido simpatías socialistas, están encantados con la encíclica y la entienden como confirmación de la dirección en que se han movido".[349] Al mismo tiempo, con la guía editorial de Philip Lawler, la Heritage Foundation publicó una serie de cuatro conferencias sumamente respetuosas y favorables acerca de la encíclica, en las que los conferenciantes también hallaron la confirmación de sus puntos de vista.[350] Baum encuentra en la encíclica un "diálogo extenso, crítico y creativo con el marxismo". Los conferenciantes de la Heritage estiman que confirma los principios básicos y las prácticas de las democracias capitalistas liberales, los cuales ellos, como estudiosos católicos, han llegado a estimar.

En cierto sentido, ambas interpretaciones parecen correctas. El Papa Juan Pablo II llegó a la madurez luchando con una catequesis marxista generalizada. Sus propios escritos registran las batallas

348 Discurso anual ante la Wisconsin State Agricultural Society, en Milwaukee, Wisconsin, 30 de septiembre de 1859, publicado en *Speeches and Writings*, pp. 502-503.

349 Gregory Baum, "John Paul's Encyclical on Labor", *The Ecumenist* 20 (noviembre-diciembre 1981): 3; véase también Gregory Baum, *The Priority of Labor* (New York: Paulist Press, 1982), especialmente pp. 80-91. En un capítulo notable, "Pope John Paul's Socialism", el profesor Baum describe al Papa Juan Pablo II como socialista de una especie rara, que se distingue por siete rasgos característicos: El socialismo del Papa es un socialismo nuevo que es: 1) moral; 2) liberacionista; 3) cooperativo; 4) internacionalista; 5) reformista; 6) "personalista" en un sentido aprendido a Marx (¡!); y 7) "utópico", pero "no-ideológico" (esto es, que representa un "ideal social histórico concreto, basado en las potencialidades del presente"). Baum sostiene que las instituciones liberales "oprimen" a los pueblos. En contraste, su visión del socialismo parece que expresara piedad, pero no entrega virtualmente nada relativo a las instituciones. Además, Baum no percibe que en cada aspecto institucional crítico el Papa Juan Pablo II apoya instituciones tan liberales como la propiedad privada para todos, los mercados, los límites al poder del Estado, el principio de las asociaciones libres, los derechos y libertades fundamentales del individuo, y el espíritu y la práctica internalizados de la cooperación voluntaria.

350 Philip F. Lawler, ed. *Papal Economics* (Washington, D. C.: Heritage Foundation, 1982).

intelectuales que ha llevado a cabo para expresar los valores católicos contemporáneos contra la dominación del marxismo. En esta encíclica hay abundantes pruebas de esta oposición persistente. Llamar "diálogo" a los tratos del Papa con el marxismo es un eufemismo. Y sin embargo está claro que su propio pensamiento se formó en la experiencia viva del marxismo más que por la experiencia viva de las democracias capitalistas liberales.

Pero hay un rasgo decisivo en la encíclica que parece que inclina la balanza. Donde Gregory Baum destaca aquellos aspectos de la encíclica favorables al "colectivismo" (el Papa en realidad usa el término "socialización") y la "planificación", el acento más fuerte de la encíclica recae sobre la persona humana, el sujeto del trabajo humano. Este concepto se acerca más que ningún otro, en la tradición de los documentos papales, si bien en un contexto católico tradicional, a destacar el papel del individuo. Como hemos visto, es este acento el que da a Juan Pablo II una nueva defensa "personalista" de la enseñanza católica tradicional acerca de la propiedad privada. Este acento también se correlaciona fuertemente con las enseñanzas del Concilio Vaticano Segundo acerca de la libertad religiosa y la conciencia individual.

Durante más de un siglo los papas han hablado de la tradición cultural y filosófica anglo-norteamericana en términos casi exclusivamente peyorativos. El "liberalismo" se ha despreciado. El "individualismo" también. Por cierto que hay en esta tradición anglo-norteamericana elementos ampliamente criticados por muchas opiniones distintas de las papales. Estudiosos anglo-norteamericanos tan diversos como John Dewey, William James y Josiah Royce han escrito con fuerza y belleza acerca de la comunidad, en términos que remiten a las tradiciones del tomismo, la fenomenología, el existencialismo y el personalismo europeos.[351] Al condenar el "liberalismo" y el "individualismo", los papas, por una parte, han sido menos que precisos acerca de autores y doctrinas; por otra, no siempre han expresado claramente las maneras en que la propia Iglesia ha adoptado ciertos valores liberales (como la libertad religiosa, la "iglesia abierta", el aggiornamento y otros) como propios. Por último, si bien ciertas nociones de liberalismo e individualismo pueden rechazarse, los católicos criados en una cultura liberal e individualista tienen derecho a esperar cierta luz acerca de una forma concretamente católica del liberalismo e individualismo. No es probable que todo lo que significa el liberalismo deba condenarse. Tampoco es probable que toda forma de individualismo deba condenarse.

351 Véase John Dewey, *The Public and its Problems* (New York: Henry Holt and Co., 1927), capítulo 5, "Search for the Great Community". La idea de comunidad es también tema principal en Josiah Royce, *The Problem of Christianity,* 2 tomos (New York: Macmillan, 1913); y Royce, *The Hope of the Great Community* (New York: Macmillan, 1916).

De hecho, sin una teoría fuerte de responsabilidad individual, ¿cómo podríamos defender la libertad de conciencia? ¿O respetar la disensión? ¿O apoyar la soledad, la ermita, la vida interior, la vocación personal u otras formas católicas tradicionales de nutrir a individuos valientes y fuertes? Tampoco todas las formas de la comunidad concuerdan con el catolicismo. El culto a la familia en ciertos casos, por ejemplo, ha perjudicado a muchas culturas católicas tradicionales al imponer restricciones sobre ciertos miembros de la familia que violentan la conciencia. "El que ama al padre o a la madre. . . y el que ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí" (S. Mateo 10:37). La mera conformidad, el necio pensamiento "de grupo", las camarillas que mutilan emocionalmente, y el partidarismo de distintas clases pueden corromper fácilmente la comunidad católica auténtica. En toda forma verdaderamente admirable de comunidad católica construida sobre el ideal de la caridad, hay un juego delicadísimo entre los valores gemelos de la persona inimitable y el bien común.[352]

En verdad, conceptos tales como "individualismo" y "comunidad" se entienden, en la práctica, de muy distinta manera en culturas católicas diferentes. Sería fácil trazar contrastes entre Irlanda católica e Italia católica, Austria católica y Argentina católica, España católica y Polonia católica, tal vez más en la esfera de la vida real que en la de la teoría especulativa.

Además, la experiencia de esas dos polaridades, la persona y la comunidad, parece que es diferente para distintas generaciones, incluso dentro de la memoria viva de las familias de hoy. Yo creo que mis bisabuelos, en Eslovaquia, región muy próxima de aquella donde tiene sus raíces la familia del Papa Juan Pablo II, eran personas más fuertes, valerosas, tercas, y de comunidades aldeanas más bien cerradas que cualquiera de sus descendientes en las generaciones posteriores. En el curso de la historia de la familia, en nuestro caso como en millones de otros, parece que se han producido grandes cambios precisamente en torno a aquellas dos realidades polares. De generación en generación, las libertades y esperanzas de los individuos han ido cambiando, y también el carácter de las comunidades en que viven. Yo, por mi parte, no podría juzgar que todos esos cambios son negativos, ni todos positivos. En todas estas diversas circunstancias, nuestras familias se han nutrido con la Eucaristía y la fe católica en sus muchas dimensiones.

La tarea que espera a la teología católica, por tanto, es la de dar consideración a concepciones más sutiles de la persona y la comunidad. Estas realidades sufren en distintas eras históricas y localidades culturales diferentes. Es posible que las formas de vida del clero y los religiosos católicos hayan cambiado menos que las de los

352 Véase Jacques Maritain, *The Person and the Common Good,* trad. John J. Fitzgerald (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1966), p. 40 y sigs.

laicos católicos. En todo caso, la buena teología debe tocar el terreno que abarca. En este aspecto, queda mucho por aprender todavía acerca de las formas de vida concretas de la persona y la comunidad en las culturas anglo-norteamericanas. Estas culturas son quizá menos conocidas que cualquiera otra para la teología refinada.

Sin duda alguna, las relaciones económicas afectan las formas de vida de la persona y la comunidad. Pero las relaciones económicas no agotan el tejido de nuestra vida. Vivimos también dentro de diversas instituciones políticas, y no sólo dentro de diversas instituciones culturales (familia, iglesia, vecindario, redes intelectuales y demás). Una sociedad pluralista nos invita a escoger entre muchas formas de vida posibles. Algunos cambian de vocación más de una vez, para poder experimentar horizontes nuevos. Otros cambian sus compromisos políticos. Otros pasan por cambios religiosos dramáticos. En una sociedad abierta y libre, no es fácil generalizar acerca de la vida interior de los individuos. Además, una sociedad con una diversidad inmensa de corporaciones comerciales, industriales y sin fines de lucro genera actividades siempre nuevas para la mente humana. Ninguna persona por sí sola puede aprender las técnicas y procesos de todos los campos complejos que tocan la vida contemporánea.

El laico católico ha experimentado una tremenda explosión de creatividad humana en los últimos doscientos años. Todas las innovaciones e invenciones de esta súbita ráfaga de creatividad provienen, virtualmente, de tierras capitalistas democráticas. Dichas sociedades están hechas precisamente para estimular la creatividad individual y empresarial. Jacques Servan-Schreiber observó, en *El desafío americano* (1968), que la organización social que apunta a la innovación es el genio de América y que Europa tendría que aprenderlo, y ahora tanto Europa como Japón lo han aprendido.[353] Se suele oír el argumento de que la creatividad moderna no tuvo su origen en la economía capitalista sino en la tecnología. Pero ¿en qué disposiciones económicas se nutren y promocionan las novedades tecnológicas? Durante mucho tiempo la British Royal Society otorgaba premios por inventos científicos y prácticos. Cosa más significativa, la ley de patentes protegía a los inventores y sus derechos, así como las leyes de propiedad intelectual protegían a los autores.[354] Los incentivos financieros justificaban los años de gastos y sacrificios en la investigación práctica. La inteligencia nativa cobra vida en un sistema tal. Un sistema que se basa en la creatividad humana cosecha muchas recompensas.

353 Jean-Jacques Servan-Schreiber, *The American Challenge,* trad. Ronald Steel (New York: Avon, 1969), capítulos 5 y 6.

354 Hay un excelente análisis del papel que desempeñó la ley de patentes en el desarrollo de la tecnología y la innovación, en Douglas C. North y Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), especialmente pp. 2-3, 147-48, 152-53.

El hombre como hacedor, el homo faber, no está determinado enteramente por fuerzas externas a sí mismo. Sus propias capacidades de autorreflexión, invención e innovación constituyen en él la imago Dei: la imagen de Dios Creador. La persona humana actúa de una manera autoplanificada, creativa, inteligente. El hombre toma sus propias decisiones acerca de sí mismo. Tal es la teología radical que propone el Papa Juan Pablo II. Al compartir la creatividad del Creador es que el sujeto humano cumple su vocación. Al hacer uso de sus propios talentos creativos es que la persona humana sigue "la voluntad del Creador de que el trabajo debe permitir que el hombre alcance aquel 'dominio' del mundo visible que le es propio".[355] En esta vocación la persona humana gana "dominio" al margen de todo determinismo. La persona humana no es por entero creatura de la naturaleza y la sociedad; es capaz de disensión, heroísmo, fidelidad a su propia vocación individual. Esa misma persona humana expresa la voluntad de Dios en la autorrealización.[356] Es ésta una teoría profunda del individualismo, tal vez mejor denominada personalismo (en el espíritu en que Jacques Maritain distingue entre la persona y el individuo).[357]

La teología de creación del Papa Juan Pablo II es claramente distinta de la reciente teología de la liberación, si bien sus metas de paz, justicia y libertad son las mismas. La teología de la creación difiere de la teología de la liberación, primero, al rechazar la tesis de la lucha de clases; segundo, al justificar el capital como expresión material del trabajo humano a través de las edades, mientras destaca la prioridad del trabajo; tercero, al rechazar la primacía del contraste entre opresión y liberación, en favor del contraste entre ausencia y presencia de creatividad; cuarto, al acentuar la conexión estricta entre la persona humana como sujeto del trabajo y su derecho a los frutos de su trabajo, incluso el derecho de propiedad; quinto, al destacar el peligro de la nacionalización, colectivización y socialización en que sube al poder una "nueva clase" de administración gubernamental que "reclama para sí el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción y no se abstiene siquiera de ofender los derechos humanos básicos;[358] sexto, al interpretar el significado de socialización más exactamente que nunca, para preservar en él el respeto por la persona humana como individuo y sus derechos de propiedad privada:

355 *Laborem exercens,* 9.
356 *Laborem exercens,* 9: "El hombre tiene que subyugar la tierra y dominarla, porque en cuanto 'imagen de Dios' es una persona, esto es, un ser subjetivo capaz de actuar de manera planificada y racional, capaz de decidir acerca de sí mismo y con tendencia a la autorrealización".
357 Véase Maritain, *The Person and the Common Good,* capítulo 3, "Individuality and Personality".
358 *Laborem exercens,* 14.

> "Podemos hablar de socializar solamente cuando el carácter de sujeto de la sociedad se asegura, es decir, cuando sobre la base de su trabajo cada persona tiene pleno derecho a sentirse en parte dueña del gran banco de trabajo en el cual labora junto con todos los demás".[359]

Como medios para lograr este fin, el Papa recomienda varias técnicas que no sólo son cabalmente compatibles con la práctica capitalista democrática sino que ya han salido de la etapa experimental. En particular, acentúa la "asociación del trabajo con la propiedad del capital, en la medida de lo posible" y la "producción de una amplia gama de organismos intermedios con fines económicos, sociales y culturales".[360] Esto último es una invitación al principio asociativo que tanto impresionó a Tocqueville en la vida norteamericana,[361] las "estructuras mediadoras", de las cuales Peter Berger y Richard John Neuhaus han escrito con persuasión.[362] Este principio se practica, pero nunca con la amplitud con que se debería practicar, no sólo en los planes rápidamente crecientes de propiedad accionaria por parte de los empleados, sino también en las inversiones de fondos de pensiones, planes de utilidades compartidas y propiedad corporativa de los trabajadores.[363]

El Papa agrega en un párrafo importante:

> "La persona que trabaja desea no sólo la debida remuneración por su trabajo; también desea que en el proceso de producción se tomen medidas para que pueda saber que en su trabajo, aun cuando se trate de algo de propiedad común, está trabajando 'para sí'. . . A juicio de Santo Tomás de Aquino, esta es la razón principal en favor de la propiedad privada de los medios de

361 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* trad. Henry Reeve, ed. Phillips Bradley, 2 tomos (New York: Vintage Books, 1945), 2:342: "los particulares, al unirse, pueden constituir organismos de gran riqueza, influencia y fortaleza. . . Una asociación con fines políticos, comerciales o fabriles, o incluso para los de la ciencia y la literatura, es un miembro de la sociedad poderoso e ilustrado, del cual no se puede disponer a capricho ni se le puede oprimir sin protesta, y que, al defender sus propios derechos contra las invasiones del gobierno, salva las libertades comunes del país".

362 Peter L. Berger y Richard J. Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* Washington, D. C.; (American Enterprise Institute, 1977).

363 Véase Peter F. Drucker, *The Unseen Revolution: How Pensión Fund Socialism Carne to America* (New York: Harper and Row, 1976); y Mortimer Adler y Louis O. Kelso, *The Capitalist Manifesto* (Westport, Connecticut: Greenwood, 1975), capítulo 11, "Measures Aimed at Broadening the Ownership of Existing Enterprises".

producción. Si bien aceptamos que por determinadas razones bien fundadas se puede hacer excepción al principio de propiedad privada (en nuestro tiempo incluso vemos que se ha introducido el sistema de 'propiedad socializada'), el argumento personalista siempre sigue no obstante en pie, a nivel tanto de principios como de la práctica. Toda socialización de los medios de producción, si ha de ser racional y fructífera, ha de tomar en consideración este argumento. Deben hacerse todos los esfuerzos para asegurar que en un sistema de esta índole también el ser humano pueda preservar su conciencia de trabajar 'para él'."[364]

Por último, la teología de creación se propone efectivamente mejorar la suerte de los pobres. De este modo resuelve una dificultad persistente de la teología de liberación, la que anuncia retóricamente una "opción por los pobres" sin concebir de ningún modo un sistema económico lo bastante creativo para elevar realmente su situación económica. En su rechazo de una teoría económica basada enteramente en el "crecimiento", una teoría que carece del acento debido en la necesidad de distribuir los frutos del crecimiento, la teología de la liberación pisa terreno firme. Pero al depender de experimentos socialistas probados y fallidos en los últimos cuarenta años, la teología de la liberación les ofrece a los pobres una piedra. "El sistema económico y el proceso de producción se benefician precisamente cuando se respetan estos valores personales", escribe el Papa, toda vez que "la persona humana puede preservar su conciencia de trabajar 'para sí' ",[365]

El ser humano es creador y en ningún lugar es más creador que en sus tareas económicas cotidianas. Las economías enteras deben tornarse creativas. La vida a nivel de subsistencia ya no es suficiente. En casi todas las naciones del mundo hay enormes extensiones de tierras cultivables que hoy no se cultivan. Casi no hay nación que no podría ser autosuficiente en agricultura.[366] No obstante, gran núme-

364 *Laborem exercens,* 15.

366 Como lo señala Ronald C. Nairn: "Menos del 40% de las tierras cultivables del mundo se ocupan. Incluso esa estimación puede ser demasiado baja. Es difícil distinguir lo que es cultivable y lo que no. Una región desértica de Arizona, que en 1959 mantenía una vaca de cría por cada 150 acres, hoy produce tres fardos de algodón y 25 fanegas de trigo por acre al año. Una ladera de cerro en Nueva Zelanda, desnuda y erosionada, produjo en los años cincuenta, mediante aplicación de abonos y siembra aéreas, magníficos pastizales de trébol y ballicoa, y mantuvo dos a cuatro ovejas por acre, con frecuencia más. En Israel, el uso correcto del agua (fue tan simple como eso) aumentó los rendimientos en ocho veces, en menos de 20 años. Mídase como se mida, el mundo posee grandes extensiones de tierra, probablemente más que la que cultivamos hoy, que aguarda la dinámica agrícola". *Wealth of Nations in Crisis* (Houston: Bayland Publishing, 1979), pp. 101-102.

ro de naciones no pueden hoy alimentarse independientemente. Esta deficiencia no se puede imputar con propiedad a la naturaleza ni al Dios de la naturaleza. Es preciso atribuirla a los sistemas nacionales de economía política. Las naciones como la India han demostrado en el último decenio cómo los pueblos antiguamente dependientes en materia de alimentos pueden, mediante cambios sistémicos (especialmente en las estructuras de incentivos) y con el uso popular de la ciencia agrícola, pasar no sólo a la autosuficiencia alimentaria sino aun a la exportación de productos alimenticios.[367] En una palabra, hay que aprovechar las posibilidades de la creatividad humana.

El Creador no trató a todas las naciones de igual manera en sus dotes naturales. Una cultura es distinta de otra cultura. Cada persona se encarna en un marco determinado de la naturaleza y en una historia nacional dada, "la gran sociedad a la que el hombre pertenece sobre la base de vínculos culturales e históricos particulares". Cada cultura nacional "es no sólo la gran 'educadora' de todo hombre, aun cuando indirectamente (porque cada individuo absorbe dentro de la familia el contenido y los valores que van a constituir la cultura de una nación dada); es también una gran encarnación histórica y social del trabajo de todas las generaciones".[368] Empero, en cada una de estas situaciones nacionales, en cada una de estas culturas históricas, la persona humana está hecha a imagen de Dios. Cada una tiene la vocación de trabajar y crear. La teología de la creación no coloca a una persona contra otra persona, a una clase contra otra clase, a una nación contra otra nación. Saca a relucir la capacidad humana de crear un mundo nuevo, novus ordo seclorum (en la frase tradicional americana, usada de un modo que trasciende sus límites estrechos).

Como pionero en la creatividad que cada nación del mundo puede expresar, Estados Unidos tiene un papel especial que cumplir en la tarea de desarrollo en la que el mundo está empeñado hoy. Ciertos peritos estiman que en este planeta 800 millones de personas viven en un hambre abyecta. Pero sólo doscientos años atrás, la población total de la tierra, que en su mayor parte llevaba una existencia que se podría calificar con propiedad de "solitaria, pobre, sórdida, embrutecedora y breve", también ascendía a 800 millones. La tremenda creatividad del trabajo moderno es la que ha permitido

367 En su informe de 1981 sobre el desarrollo mundial, el Banco Mundial observa: "En los cuatro últimos años la India casi no ha importado cereales y ha aumentado sus existencias a niveles sin precedentes. En consecuencia, en 1979 ese país logró sortear los efectos de una sequía grave sin recurrir a importaciones considerables de cereales. En los años 70, en general, la producción de cereales subió a razón de casi 3 por ciento al año, en promedio, en comparación con el crecimiento demográfico de 1,1 por ciento al año". *World Development Report 1981* (Washington, D. C.: International Bank for Reconstruction and Development/World Bank, 1981), p. 80.

368 *Laborem exercens,* 10.

que la población de la tierra se eleve a 4,6 mil millones de personas, de los cuales unos 3,6 mil millones han escapado de la extrema pobreza. La tarea que tenemos por delante, una tarea que exige toda la creatividad que poseemos, es la de mejorar la suerte de nuestros hermanos más pobres. Esa es nuestra "opción por los pobres". El Papa Juan Pablo II nos llama a ella, no en espíritu de resentimiento y hostilidad, a la manera de las ideologías mundanas, sino en el espíritu de una teología de creación, en fe y amor. La suya es auténtica enseñanza cristiana, arraigada en siglos de reflexión sobre el Verbo de Dios y sobre la experiencia de nuestro tiempo. Es también una teología de praxis: de lo que sirve a la persona humana en su subjetividad, y al "sistema económico mismo y al proceso de producción". Lo que sirve es la organización social para la creatividad personal. Una sociedad así construida refleja la imagen de la Santísima Trinidad, Creadora de todas las cosas, Señora de la historia, Espíritu que se cierne sobre la oscura creación.

VI El Futuro del Pensamiento Social Católico: Hacia una Teología del Comercio y la Industria

> Ningún bosquejo de la república comercial debe dejar de destacar que ella, como modelo para un sistema nacional de gobierno y para todo el mundo del comercio, tendió a desconocer o trascender las divisiones convencionales dentro de las naciones y entre ellas. Sus proponentes del siglo XVIII podían instar con realismo a los hombres a que consideraran su interdependencia más amplia sin prever (ni aun desear) el olvido del interés e identidad nacionales, porque el comercio, bien entendido, podría servir tanto al hombre como al ciudadano. El comercio llevó a los hombres a considerarse unos a otros primordialmente como demandantes y proveedores, a considerar que el mundo no constituía "sino un Estado único, al cual todas las sociedades [particulares] pertenecen". El comercio era predominantemente tráfico en bienes muebles que escasa o ninguna identificación tenían con un estado particular, como la tienen los bienes raíces forzosamente. En la que Adam Smith denominó "la gran república mercantil", la que englobaba a todos los productores y comerciantes de bienes muebles, los dueños y usuarios de acciones de capital eran propiamente ciudadanos del mundo y no estaban "forzosamente atados a ningún país en particular". Lo que comenzó como simple reconocimiento de nuestras necesidades separadas y comunes habría de terminar en una independencia compleja y siempre cambiante. A medida que cada uno laboraba atentamente para satisfacer sus propias necesidades, los hombres se convertían en primos comerciales, serenos conciudadanos de una república universal. . . El contraste y la oposición con el mundo cristiano y el mundo griego casi no podría ser mayor.
>
> Ralph Lerner, *en Liberation South, Liberation North*

¿Qué aspecto tendrá el pensamiento social católico cuando se cumplan cien años de la *Rerum novarum*, en 1991? ¿O en 2001? En los últimos años ha sufrido muchas alteraciones rápidas. Con toda certeza, habiendo aprendido con la experiencia, seguirá desarrollándose.

Su necesidad más urgente es la de pasar de los principios generales de "justicia social" a una imagen de las instituciones que con mayor probabilidad hagan de la observancia de dichos principios asunto regular y de rutina. En filosofía política siempre hace falta una imagen concreta de las instituciones del futuro, porque aquélla es un ejercicio de intelecto práctico y está orientada a la acción. La acción debe tener una meta activa que se forma primero en la imaginación activa. Ese ejercicio lo emprendió por primera vez Jacques Maritain, el verdadero arquitecto de la tradición católica moderna de derechos humanos y democracia, en su obra *Humanismo integral.*[369]

Maritain distinguía entre el razonamiento práctico que es práctico-práctico, preocupado de lo que hay que hacer ahora, y el que es práctico-ideal, preocupado de imaginarse concretamente lo que se podría hacer en términos prácticos durante una vida.[370] Ambos tipos de razonamiento son lo opuesto al pensamiento utópico. Pero el razonamiento acerca de lo práctico-ideal sí comparte con el pensamiento utópico la preocupación por imaginar el porvenir. Difiere del pensamiento utópico (que significa, literalmente, "ninguna parte") en que se limita a un porvenir que es practicable, esto es, una meta que con medidas prácticas iniciadas hoy se podría, con suerte, alcanzar efectivamente, habida cuenta de los obstáculos conocidos y de las contingencias perjudiciales imprevistas.

Como el razonamiento práctico está orientado a la acción, y porque la acción está orientada a metas concretas, el razonamiento práctico depende fuertemente del ejercicio de la imaginación práctica. Pero imaginar es siempre ser concreto y suprimir así otras posibilidades.

Es verdad que el pensamiento social católico es y debe ser universal y trascendente. No se le puede fijar en una sola etapa del desarrollo histórico. No puede favorecer un conjunto de instituciones que funcionan bien en ciertas culturas, pero que, por razones diversas, no funcionarían en otras. No obstante, el cristianismo es una religión encarnada e histórica, dedicada a trabajar dentro del tejido real de la historia concreta. Debe escoger esto y no lo otro, provisionalmente, y discernir lo mejor que pueda las instituciones del momento que mejor satisfacen sus pruebas de sabiduría práctica. Siempre exigirá más a estas instituciones que lo que ninguna institución

369 Jacques Maritain, *Integral Humanism*, trad. Joseph W. Evans (New York: Charles Scribner's Sons, 1968).

370 Ibid., capítulo 4, "The Historical Ideal of a New Christendom", especialmente "The Notion of Concrete Historial Ideal' ", p. 127 y sigs.

de tal naturaleza puede entregar. En este sentido funciona siempre como la levadura en la masa; sus principios son dinámicos y nunca, en este mundo, habrán de descansar completamente.

Así, pues, toda institución que el pensamiento social católico podría imaginar como su ideal práctico debe cumplir una condición particularmente estricta. Tiene que ser reformable desde adentro. Es decir, tiene que ser inherentemente dinámica, abierta no sólo a la crítica de la conciencia católica y humanista desde adentro, sino también a medidas prácticas orientadas a la reforma. También deben estar sujetas a los remedios que siempre necesitan las instituciones humanas, si han de resistir las tendencias naturales al pecado, el error y la decadencia. "La política", dijo Peguy, "siempre comienza en la mística; la mística siempre termina en política". Un ideal práctico conduce a programas e instituciones que nunca realizan cabalmente ese ideal y que siempre generan sus propias fuentes de decadencia. Cuesta lograr el progreso social en la historia; cuesta mucho más mantenerlo. Benjamín Franklin, interrogado cuando regresaba de la Convención Constitucional acerca de qué se había logrado para el pueblo, respondió a la señora Powell, su interrogadora: "Una república, si la podéis conservar".

Como hemos visto, el pensamiento social católico se ha fijado por fin en el principio fundamental de la persona humana como individuo. Ha incorporado a sí mismo las instituciones liberales de los derechos humanos. En la huella de Maritain, ha distinguido la persona del individuo y ha acentuado la dimensión social de la personalidad humana inherente en el bien común. Hablar del individuo es mirarlo, sólo exteriormente, por decirlo así, como miembro de un grupo; hablar de la persona es destacar las libertades y responsabilidades de su libre intelecto y voluntad. Además, ha reconocido, otra vez con Maritain, la distinción entre sociedad y Estado. Los organismos del gobierno, o aun de los partidos políticos, no son los únicos organismos sociales que definen o realizan el bien común. Hay muchas otras agencias sociales, desde la familia hasta las organizaciones benéficas, desde la prensa libre y las universidades hasta las iglesias, que contribuyen a una vida social plena y libre. Por el solo hecho de una obligación social, no podemos concluir que el Estado tiene que satisfacerla; estas agencias sociales, en su mayoría voluntarias, capaces de acción social, están más de acuerdo con la libertad humana. Por último, la enseñanza social católica ha reconocido tanto el hecho como los beneficios del pluralismo, incluso respecto de conceptos de la naturaleza y destino humanos que difieren de los propios.

En cierto sentido, Jacques Maritain es el gran genio del pensamiento social católico, al menos en el orden político. Su logro fue el de meditar los conceptos básicos inherentes en las instituciones liberales más dignas, en particular los de los derechos humanos, y reformularlos en el lenguaje de la philosophia perennis, el de Aristóteles y Aquino, que ha sido por tan largo tiempo patrimonio central de la vida intelectual católica. Al hacerlo, Maritain abrió la senda que

Juan XXIII resumió tan brillantemente en su tratado sobre los derechos humanos, en la primera parte de su *Pacem in terris.*

John Courtney Murray, S. J. (1904-1967) hizo otro aporte importante. Siguiendo a Maritain, Murray meditó en las premisas sin articular de las instituciones estadounidenses de libertad religiosa. Le fue concedido posteriormente, en persona durante el Concilio Vaticano Segundo, hacerlas accesibles a la Iglesia universal. La obra de Murray fue decisiva en la gran Declaración de la Libertad Religiosa del Concilio, y Paulo VI la patrocinó en su paso por éste. Murray reconoció que había tres conjuntos de premisas esenciales a la argumentación. Uno era teológico, otro filosófico y el tercero, político o institucional. El acento que pone en este último conjunto de premisas es una contribución original y perdurable.

Las premisas teológicas se necesitaban para esclarecer la relación entre la libertad de conciencia personal en el libre asentimiento de la fe y las obligaciones teológicas, tanto de personas como de comunidades, para buscar a Dios y seguir a la verdad. Las premisas filosóficas se necesitaban para lograr conceptos de la persona, la sociedad, el Estado, el bien común, el pluralismo, el diálogo y demás. Las premisas políticas o institucionales se necesitaban para demostrar cómo se satisfacerían en la práctica los valores y propósitos en conflicto. Porque no basta con tener premisas teológicas y filosóficas correctas y discutir lógicamente. También es preciso demostrar cómo, institucionalmente, todos los derechos y valores se respetan, en la debida proporción, por medio de las rutinas y regularidades de la práctica corriente. El diseño de tales instituciones exige un orden especial de sabiduría práctica, más allá de la capacidad para la discusión teológica y filosófica correcta.

Esta es la nueva frontera del pensamiento social católico. Haber logrado conceptos y principios teológicos y filosóficos claros sobre cuestiones sociales es un logro de consideración que tardó varios decenios en gestarse. Comprender el tipo de diseños institucionales que harán que el logro de dichos principios sea de rutina y regular, en el funcionamiento de las instituciones humanas, es una tarea adicional e indispensable.

Murray tiene importancia también por otra razón. El comprendió, con más claridad que la mayoría, la percepción frecuentemente olvidada de Santo Tomás de que el orden social se funda en la conversación cortés. Puesto que los seres humanos son creaturas de perspicacia y elección, su modo de formar sociedades es diferente del de otros animales. El orden social humano descansa en un consenso de razón práctica. Un orden social que apela a algo inferior a la convicción intelectual y al compromiso voluntario viola la naturaleza de hombres y mujeres. Los seres humanos alcanzan este consenso práctico únicamente por medio del diálogo razonado, comportándose con urbanidad, intercambiando puntos de vista y argumentos, hasta que se obtiene un acuerdo razonado.

Por cierto que en muchos asuntos las personas civilizadas tie-

nen que convenir en que están en desacuerdo. Pero la política social no puede adelantar mientras no haya al menos el grado suficiente de acuerdo sobre materias prácticas, aun cuando cada una de las partes en el consenso pudiera otorgar su consentimiento por motivos muy distintos de los de las demás. Si la vida social exigiera la uniformidad de razones teóricas, raras veces podría ser libre y arraigarse en la conciencia. El consenso en materias prácticas, felizmente, se alcanza con más facilidad. La mantención de una conversación cortés es, pues, la esencia de una sociedad democrática y libre, digna de seres humanos.

Está claro que el pensamiento social católico, sobre la base de tales principios, no se puede realizar cabalmente en todos y cada uno de los tipos de instituciones. Pero no todos los tipos de instituciones encarnan las consecuencias cabales de la visión de los seres humanos que se expresa en los Evangelios. En importante sentido, ninguna institución imaginable en la historia (siempre, como lo enseñan los Evangelios, una historia de pecado, error y contingencia) refleja la plenitud de los Evangelios. Todas estarán falladas. Las instituciones de este mundo se deben proyectar siempre para seres humanos que son débiles, que a menudo yerran y que a veces optan voluntariamente por el mal. No es cristiano proyectar instituciones en la expectativa de que cualquier ser humano va a ser siempre fiel a los Evangelios.

Si bien el pensamiento social católico, por tanto, nunca se podrá atar al statu quo, tampoco podrá nunca ceder a la clase de perfeccionismo o utopismo que supone que todo ser humano va a actuar siempre con prudencia, justicia y caridad. Si bien hay que alentar dichas virtudes, con ocasión o sin ella, y aplicarlas siempre como la norma que los seres humanos, con la gracia de Dios, están obligados a satisfacer, el pensamiento social católico no debe proyectar instituciones en la expectativa de que se puede contar normalmente con esa vida virtuosa. Vivir como santo es un acto heroico. Más aún, hasta los santos a menudo pecan, a menudo yerran, e incluso a menudo carecen de sabiduría política. El pensamiento social católico, por ende, está limitado a diseñar instituciones que ofrezcan controles y equilibrios, además de los medios de reparación por la predecible frecuencia de la perversidad humana.

Por último, si los seres humanos han de vivir en un intercambio cortés, se desprende que la base económica de la sociedad, en todas partes, se debe elevar por encima de sus niveles inmemoriales de pobreza, analfabetismo, ignorancia, apatía y mera subsistencia (o menos). Las personas humanas son corporales; su bien común, aun el bien de la conversación cortés, tiene como condición previa una base material suficiente. Muchas sociedades, tanto de ayer como de hoy, no han ofrecido nunca una base material semejante a todos sus ciudadanos. Por eso el pensamiento social católico, que se desarrolló primero (en Aquino) en torno a la filosofía política, en los tiempos modernos ha debido atender a cuestiones económicas. Mientras los

seres humanos no aprendieron a producir riqueza de manera regular y sostenida, no hubo ninguna posibilidad práctica de eliminar la miseria, el analfabetismo, la enfermedad y la ignorancia casi universales de este mundo. En el año 1800 había sólo 8 millones de habitantes en este planeta, y la edad promedio al morir oscilaba entre los diecinueve y los veinte años. En Francia, Víctor Hugo describió a los miserables, pero los viajeros europeos que visitaron otros continentes encontraron pobreza y otros males mucho peores que en su propia experiencia. Como lo observó Juan XXIII en 1963, no todas las partes del mundo se han desarrollado del mismo modo ni al mismo ritmo.

Adam Smith, cuya obra lamentablemente es muy despreciada y raras veces se estudia en círculos católicos, fue el principal descubridor de las causas de la riqueza y el primero en concebir el desarrollo universal y la interdependencia universal. Los redactores de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos observaron con razón que "toda experiencia ha demostrado que la humanidad está más dispuesta a sufrir, mientras los males sean sufribles, que a resarcirse aboliendo las formas a las cuales está acostumbrada". Hoy, sin embargo, todos hablan del "despertar" de todo el mundo a nuevos lazos posibles de desarrollo.

El observador objetivo debe reconocer, por tanto, que el propio término "desarrollo" apareció relativamente tarde en la historia. Lo mismo vale para el descubrimiento inicial que funda el término en el hecho histórico. Imaginemos un gráfico en el cual figuran todos los pueblos y culturas del mundo, un gráfico que ilustra los decenios en una dimensión y el logro de cada uno de estos pueblos y culturas según las distintas medidas de desarrollo (mortalidad infantil, longevidad, nutrición, alfabetismo, educación y demás) en otra. Semejante gráfico revela al instante que el desarrollo es como un trayecto a lo largo de la historia en que pueblos y culturas avanzan a distintas velocidades. Si imaginamos ahora que nuestra edad es la Edad del Desarrollo, incompleta todavía, podemos ver qué distancia han recorrido ya los pueblos y culturas del mundo y cuánto les falta aún por recorrer. Si, como suposición, fechamos el comienzo del Desarrollo alrededor del año 18 e imaginamos que ciertas normas que constituyen el desarrollo pleno de todos quedarán satisfechas, digamos, en 2050, la Edad del Desarrollo abarcará entonces 250 años.

Si esto es plausible, hemos recorrido ya las tres cuartas partes. La declaración del Primer y Segundo Decenios del Desarrollo, de las Naciones Unidas (1960-1980), avala un mapa temporal de este tipo.

Está claro que la producción de una base material suficiente para alimentar, vestir, albergar, educar y emplear a los casi 5 mil millones de personas que el mundo deberá mantener dentro de poco sigue siendo una tarea gigantesca y sin precedentes. Es una tarea que las tradiciones morales, religiosas y humanistas plurales de la raza humana nos imponen.

El pensamiento social católico tiene necesidad, pues, no sólo de sabiduría política, evidenciada en su reciente adopción plena de los conceptos e instituciones de derechos humanos, sino también de sabiduría económica. ¿Cómo se ha de producir riqueza nueva de manera sostenible y progresista? ¿Cómo se van a desatar por doquier las capacidades de los individuos para inventar y crear? ¿Qué clases de instituciones económicas ofrecen la mejor perspectiva.de satisfacer las necesidades humanas rápida, eficaz y universalmente?

Los pensadores de izquierda tienen el mérito de haber sido de los primeros en encarar el problema universal de la pobreza y la necesidad. Su propio sesgo actual, derivado del marxismo, es el de descuidar la tarea creativa de producir riqueza nueva, mientras identifican la mala distribución de la riqueza actual como la causa de la pobreza. Una versión dura de esta teoría promueve la excitación (concientización) de la envidia y la lucha de clases. Versiones más suaves invocan la "teoría de dependencia", según la cual las naciones ricas son la causa de la pobreza de las naciones pobres. La teoría de dependencia, que se propuso primero en los años 60, no ha resistido bien el análisis empírico. No logra explicar por qué algunas naciones hasta hace poco pobres (como Japón) han progresado rápidamente y por qué ciertas naciones muy favorecidas por la naturaleza, en materia de recursos mineros y agrícolas, progresan relativamente poco. Tampoco explica por qué ciertas culturas minoritarias, aun cuando son objeto de discriminación, avanzan bastante, incluso dentro de países pobres. Más que todo, empero, la teoría de dependencia no diagnostica las causas potenciales de riqueza al interior de las naciones pobres ni ofrece propuestas prácticas para producir mayor riqueza.

Hay, desde luego, cierta dosis de verdad en la teoría de dependencia, aunque no sea más que su insinuación de que uno de los efectos de la rápida extensión de la industria y el comercio en todo el orbe, a partir de la Segunda Guerra Mundial, ha sido el de tornar al mundo, como lo previo Adam Smith, económicamente interdependiente. Las necesidades urgentes de los pobres nos hacen a los demás un reclamo innegable.

Pero ¿qué clase de reclamo? ¿Qué cosa realmente funcionaría? La meta de todo esfuerzo en este terreno es la de vencer la pobreza. Esto significa forzosamente producir y distribuir riqueza nueva, ya que nadie desea aumentar la dependencia de los países de menor desarrollo entregándolos en custodia permanente a otras naciones. El pensamiento social católico se mantiene firme en cuanto a la confianza de cada nación[371] en sí misma. La interrogante, entonces, se

371 Roger Heckerl, *Self-Reliance* (Vatican City: Pontifical Commission "Iustitia et Pax", 1978), p. 1: "Los 'decenios del desarrollo' se lanzaron destacando la solidaridad. Inspirados por la convicción moral y el realismo básico, los países desarrollados estimaron que a ellos les tocaba la tarea de ayudar al Tercer Mundo a avanzar al terreno de una realidad económi-

divide en dos partes. ¿Qué pueden hacer los ciudadanos de las naciones más desarrolladas para ayudar a los países menos desarrollados en su propia búsqueda de confianza? ¿Y qué deben hacer los países de menor desarrollo para alcanzar su seguridad en términos económicos?

La primera pregunta es fácil de responder en forma breve, aunque crítica. Los ciudadanos del mundo desarrollado deben hacer todo lo posible por ayudar a los menos afortunados. Esto abarca, por sobre todo, el pensamiento práctico creativo, porque la clave de la riqueza es la mente humana. También comprende la asistencia práctica, no por medio del solo dinero, en escala nunca antes vista. Decenas de sugerencias prácticas han emanado de veintenas de comisiones y grupos de estudio. Cada una de ellas ha sido criticada por otros, a menudo de posturas filosóficas distintas, y calificada de inoperante, insuficiente o contraproducente. Pero no se puede pretender que ningún método de asistencia porte una garantía o esté por encima de la crítica. Podemos, pues, responder, con una frase corta: "Hacer todo lo posible, vigilar atentamente lo que funcione bien y perseverar". Hay espacio de más para una diversidad de métodos. Lo que se necesita hacer no tiene fin. Y no debemos mirar a los pobres con condescendencia, como si lo que ha funcionado bien para nosotros no pudiera funcionar bien para ellos; nosotros también somos hijos de la pobreza.

La pregunta fundamental es la segunda, cómo alcanzar la seguridad de sí. Pues ninguna cantidad de ayuda podrá compensar la falta de instituciones nacionales en el país receptor. Y aun cuando no hubiera ayuda externa, cada una de las naciones pobres tendría sólo la vitalidad de sus propias instituciones. El principio de la confianza en sí mismo vale para estos dos extremos y para todas las circunstancias intermedias (más probables). Mas, ¿qué deben hacer las naciones pobres? ¿Qué instituciones deben tratar de construir?

Aquí no se trata de darse a la tarea de imaginar un conjunto de instituciones que sirva a todas las culturas en igual medida. Por otra parte, las naciones pobres, en su mayoría, tienen que confesar que sus instituciones existentes las dejan más pobres de lo que querrían ser. El deseo de desarrollo es el deseo de cambio institucional. ¿Qué cambios deben emprender las naciones pobres?

Ya que mucho depende del carácter de cada cultura (incluso entre culturas minoritarias dentro de naciones), debemos tratar de manera distinta a los distintos grupos culturales. Puesto que hay sólo 160 naciones, podríamos tratar a cada una por separado; la lista no será más complicada que la tabla periódica de elementos químicos. Pero muchas naciones comparten una cultura similar. Se acepta ya en general que las naciones europeas occidentales, junto con Aus-

ca moderna. Se han obtenido resultados apreciables en tal sentido, pero ahora se estima que se ha llegado a un impasse agravado aún más por la crisis económica mundial".

tralia, Canadá, Israel y los Estados Unidos, aun en su diversidad, comparten un carácter común y que las naciones del bloque soviético viven bajo un régimen que procura obtener la mayor uniformidad posible. Del mismo modo, es ilustrativo vincular a las naciones que se guían por el ethos islámico. Las naciones de América del Sur también comparten el carácter de una familia particular de culturas, como es el caso también de las de América Central y el Caribe. Las naciones de Asia oriental comparten un ethos que tiene varias raíces en la ética confucionista basada en la familia, el trabajo duro, la ardiente búsqueda de la educación y una disciplina social inmensa. En este aspecto, Japón, el líder reconocido de la región, tiene grandes afinidades con Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Malasia y Hong Kong. La inmensa población de China representa otro carácter más, mezcla inestable de confucionismo y marxismo. La democracia más grande del mundo, la India, comparte un ethos propio, mezcla de diversas culturas religiosas, principalmente la hindú, con instituciones británicas e ideales fabianos. Las naciones del África negra, ricas en recursos naturales, representan a otra familia de naciones que comparten muchos parecidos familiares.

Mirada de este modo, la diversidad del mundo moderno no es sobrecogedora. Los vínculos culturales enlazan a muchas naciones diversas en nueve o diez conjuntos de familias éticas e institucionales.

Entre estos agrupamientos culturales del mundo en desarrollo, la Iglesia Católica tiene lazos especiales con ciertas naciones en todas partes del mundo, pero especialmente con las naciones de América latina. Con fines de análisis, pues, haríamos bien en centrar la atención en lo que el pensamiento social católico debería enseñar en el futuro a los pueblos de América latina. ¿Qué cambios deben emprender los pueblos latinoamericanos para aliviar los sufrimientos de los pobres?

América latina es una región de inmensa diversidad geográfica y cultural. Sin embargo, virtualmente todas sus naciones comparten cultura y lenguas latinas, y la fe católica. El continente es rico en recursos naturales de muchas clases. Cada una de las naciones posee tierra cultivable suficiente y un clima suficientemente favorable para que pueda alimentarse a sí misma. Si los latinoamericanos compartieran el carácter, las virtudes y las instituciones de los japoneses estarían sin duda entre los conductores del mundo. Los secretos de la producción de riqueza no parecen del todo oscuros. Se puede aprender de quienes los han dominado. Esto resulta particularmente útil en el caso japonés, pues en 1950 Japón se clasificaba, en desarrollo económico, más abajo que varias naciones de América latina.[372]

372 David Morawetz, *Twenty-Five Years of Economic Development, 1950-1975* (Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 1977), Cuadro A-l, pp. 77-80. Marc F. Plattner hace un distingo entre brecha absoluta y brecha relativa; una puede disminuir mientras la otra aumenta.

En un grado notable, los secretos de producir riqueza son espirituales. Muchísimo depende de las percepciones, actitudes, disciplinas psicológicas, hábitos de cooperación social, capacidad de organización, pasión por el alfabetismo y la educación, y espíritu de invención, creatividad y activismo económico. Las miñonas que comparten esas cualidades espirituales muestran un adelanto económico típico, incluso en medio de poblaciones mayoritarias que todavía sufren de considerable pobreza.[373] La causa de la riqueza de las naciones es principalmente el espíritu humano, centrado de una manera creativa y productiva.[374]

Es mucho lo que el pensamiento social católico puede hacer en diagnosticar, analizar y enseñar las actitudes espirituales necesarias. Paulo VI tenía razón al advertir a las naciones en desarrollo que no debían despojarse a la ligera de sus virtudes tradicionales ni de su carácter, con el fin de imitar vicios como el individualismo excesivo, la avaricia, el materialismo o el consumismo superficial.[375] Pero éstas

Más que todo, hace un distingo entre el concepto de brecha (ya sea absoluta o relativa) y el concepto de pobreza: "Porque la brecha no es medida de pobreza. La brecha puede ensancharse mientras se hacen adelantos enormes en la lucha por vencer la pobreza y sus males concomitantes, y puede estrecharse cuando la situación de los pobres empeora (o mejora con menor rapidez)". "Thinking About the 'North-South Gap' ", *This World* N° 7 (Invierno 1984), p. 29; cursiva en el original.

373 P. T. Bauer, "Ecclesiastical Economics is Envy Exalted", *This World,* N° 1 (Invierno/Primavera, 1982), p. 61: "Las amplias diferencias en el desempeño económico, entre individuos y grupos en el mismo país, con acceso a los mismos recursos naturales, ponen otra vez de relieve las diferencias personales y culturales que están detrás del desempeño económico. En el Tercer Mundo, entre los ejemplos de diferencias de grupo en el desempeño económico se cuentan las diferencias económicas entre chinos, indios y malayos, en Malasia; asiáticos y africanos, en el África negra; ibos y otros, en Nigeria: griegos y turcos, en Chipre. En algunos de estos ejemplos, los grupos de mayor éxito han sido blanco de una fuerte discriminación desfavorable".

374 Véase, p. ej., Julián Simón, *The Ultimate Resource* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1981): Warren T. Brookes, *The Economy in Mind* (New York: Universe Books, 1982): y Shlomo Maital, *Minds, Markets, and Money* (New York: Basic Books, 1982), especialmente la II Parte, "People as Producers", y el capítulo 4, "You Are Your Own Most Valuable Asset: The Psychology of Human Capital".

375 *Populorum progressio,* 41: "Los pueblos menos acaudalados nunca podrán estar demasiado en guardia contra esta tentación que les viene desde las naciones ricas. Porque con demasiada frecuencia estas naciones ponen un ejemplo de éxito en una civilización técnica en alto grado y desarrollada culturalmente; también ofrecen un modelo de actuación dirigido principalmente a conquistar la prosperidad material. . . Las naciones en desarrollo deben saber discriminar entre aquellas cosas que se les ofrecen; deben ser capaces de valorar críticamente y eliminar aquellos bienes engañosos que sólo acarrearían un deterioro del ideal humano, y de aceptar a-

no son las causas de la riqueza. Al contrario, son vicios que corrompen y minan el crecimiento económico. Además, como lo demuestran culturas tan diversas como son las de Japón, Costa Rica y Jordania, el camino del crecimiento económico sostenido no es unívoco. La diversidad cultural florece en condiciones de democracia y una economía capitalista moderna. Es cierto, con todo, que la entrada al teatro del comercio y las comunicaciones internacionales sí cumple una determinada función en aproximar a las culturas, permitirles que aprendan de otras y se acerquen a ellas y crear al menos los comienzos de una cultura mundial diversa pero unificada.

Los individuos, desde luego, tienen que escoger el ethos por el cual expresan su humanidad. La diversidad cultural es el semillero de la creatividad, en el sentido de que una ancha gama de alternativas en los puntos de vista aumenta las probabilidades de reacción flexible y creativa a las tendencias mundiales. No obstante, el corolario de esta proposición es que ciertos pueblos tendrán más éxito que otros en determinadas actividades, de acuerdo con las actitudes, hábitos y prácticas que se alienten dentro del ethos de cada uno. Tal como cada ethos es distinto de otro, también será distinto el patrón de acciones que surja de cada uno. Así, pues, al escoger un ethos, cada pueblo también escoge su lugar en la desigual trama de los logros nacionales. Ciertos pueblos muy favorecidos por la naturaleza no hacen uso de sus ventajas tan bien como otros menos favorecidos, y tienen menos éxito en alcanzar el crecimiento económico. Lo que los pueblos no pueden hacer es escoger un ethos y luego quejarse de los inconvenientes en los que ese ethos los encierra. Quien quiere el fin también tiene que querer los medios.

Al observar las tasas de ahorro diferentes de diversos pueblos, a mediados del siglo XIX, John Stuart Mill notó que la cultura cumple un papel decisivo en la disposición de los individuos, reunidos en naciones, a privarse del consumo con el fin de ahorrar, acumular capital e invertir en el futuro. Ciertos pueblos de producto económico parecido ahorran mucho más que otros de su consumo actual.[376] Algunos viven para hoy, carpe diem, como rezaba el antiguo adagio, en tanto que otros invierten en el futuro. Con el tiempo, los segundos están ciertos de obtener ventajas económicas.

¿Qué es lo que orienta a una cultura más hacia el presente, a *otra más hacia el futuro; a una al consumo, a la otra al ahorro?* [377] *En*

quellos valores que son sanos y beneficiosos, con miras a desarrollarlos junto con los propios, de acuerdo con su genio propio".

376 Véase John Stuart Mill, *Principies of Political Economy,* ed. William Ashley (1909: reed. Fairfield, New Jersey: Augustus M. Kelley, 1976), pp. 189-190.

377 No quiero decir que los ahorros son la única fuente del capital nuevo. Las actividades económicas que producen utilidades también generan capital nuevo. A menudo se pasa por alto que un uso inteligente del crédito —entonces invertido en actividades rentables— también genera capital nuevo.

parte, es una diferencia de actitud espiritual. Pero a ésta también la afectan las instituciones sociales, los hábitos culturales, el ejemplo de los demás y la ausencia o presencia de condiciones políticas estables. Paulo VI culpa a aquellos ricos de los países de menor desarrollo que no invierten en el porvenir de sus propias naciones sino que envían sus ahorros al extranjero.[378] Es un toque sagaz. Por otra parte, las depredaciones cometidas en las economías nacionales por sucesivos dictadores de variadas ideologías, inflación rampante, amenazas de confiscación, devaluaciones recurrentes y otros riesgos institucionales se combinan para hacer que las prácticas éticas como las que preconiza el Papa aparezcan no prudentes sino temerarias. Hay muchas ideologías acerca del papel correcto del gobierno; pero los analistas objetivos pueden convenir en que los gobiernos que no ofrecen, como mínimo, una estabilidad de largo plazo en las reglas y reglamentos de la vida económica castigan profundamente la providencia de individuos y familias.

En tales comparaciones interculturales existen muchos enigmas. América latina posee vastas extensiones de tierra cultivable que nadie reclama. Pero aun en tierras que han sido productivas durante generaciones, pocas naciones latinoamericanas, o ninguna, convirtieron su riqueza agrícola en capital para invertirlo en el futuro. En contraste, las pequeñas granjas de Gran Bretaña se capitalizaban habitualmente, es decir, las ganancias se ahorraban prudentemente y se invertían en comercio e industria, de modo que, a partir de una base agrícola muy inferior, Gran Bretaña construyó una existencia de capital, en las generaciones que precedieron al siglo XIX, sobre la cual se basó la posterior Revolución Industrial.

¿Por qué no ocurrió esto en la historia inicial de América latina? Tal vez el ethos católico, que entonces parecía oponerse a la formación de capital y a la inversión, desempeñó algún papel. Si no fue eso, ¿qué fue?

Parece útil, pues, para el futuro desarrollo del pensamiento social católico que éste se interrogue acerca de su propio papel en generar un ethos, un conjunto de virtudes adecuadas, y las instituciones favorables para el desarrollo económico. Son valores fundamentalmente espirituales. Quedan enteramente dentro de la misión de la Iglesia.

378 *Populorum progressio,* 24: "Es inaceptable que los ciudadanos que gozan de rentas abundantes, derivadas de los recursos y la actividad de su país, transfieran buena parte de estas rentas al exterior, sólo para su propio beneficio, sin preocuparse por el daño manifiesto que hacen a su país con este proceder".

ENSAYO

PERSONA HUMANA Y LIBERTAD*

Gabriel Zanotti**

En este ensayo se trata de establecer la relación entre la concepción de persona como un ser "dueño de su destino" y las implicancias filosófico-políticas de tal concepción.

En una primera parte se analizan los fundamentos metafísicos y antropológicos de la dignidad natural esencial de la persona humana. En relación a tales fundamentos se analizan, según textos de Santo Tomás, el trascendental "bonum" aplicado al ser humano; la concepción de persona como el individuo en el género de las sustancias racionales, con inteligencia y libre albedrío; y el fin último Trascendente del hombre.

En una segunda parte se analizan las implicancias éticas y ético-sociales de lo anterior. Dichas implicancias se centran en tres temas: los derechos del hombre, donde se destacan el derecho a la libertad de conciencia y el derecho a la propiedad privada de los medios de producción; la libre iniciativa privada, donde se afirma a la libre cooperación social como el sistema conforme con la característica ontológica más propia de la persona, que es el ser "dueña de su destino"; y el carácter ético o "eticista" de la libertad en el marco social, al facilitar el desarrollo de las potencialidades específicamente humanas.

En una tercera parte se tocan cuatro temas que completan a los anteriores: primero, la armonía entre el bien común y el respeto a la dignidad

* Trabajo presentado el día 29 de mayo de 1985 en el seminario "Doctrina Social de la Iglesia, Etica y Sistemas Económicos", organizado por el Centro de Estudios Públicos.

** 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).

humana y los derechos naturales derivados; segundo, la ausencia de contradicción entre la dignidad natural del hombre y su dignidad Sobrenatural, derivada tal cosa de la distinción y no-contradicción entre lo natural y lo Sobrenatural; tercero, el consiguiente carácter "tradicionalista" de las afirmaciones del Concilio Vaticano II sobre la dignidad humana; y cuarto, el amor de benevolencia y la Caridad como la relación más adecuada entre las personas.

Concluye el trabajo con una cita de Juan XXIII sobre los derechos naturales del hombre.

En el presente trabajo se analizará la relación existente entre la antropología filosófica neotomista con respecto al tema de la persona y la libertad que a ésta corresponde en el marco social.

1 La Dignidad Humana

En este primer punto analizaremos los fundamentos metafísicos y antropológicos del concepto de "dignidad humana". Ellos son, a nuestro juicio, los siguientes: la teoría de los trascendentales; la concepción de la persona y el tema del fin último del hombre.

1.1 Los Trascendentales

Santo Tomás, en su famosa Q. 1, a. 1, de *De Veritate,* explica las características esenciales y especiales de la universalidad del ente. Este tema es importantísimo y clave desde el punto de vista metafísico, y daría para todo otro estudio aparte; pero la medida en que lo analizaremos será instrumental con respecto a los fines de nuestra tesis (como muchos de los temas que se tratarán en este trabajo).

La universalidad del ente difiere en varios aspectos de la universalidad de los conceptos genéricos, como propiedad lógica que a éstos adviene. Un concepto genérico universal, resultado de la simple aprehensión (en la cual nada se afirma ni se niega), como por ejemplo "animal", tiene la característica de que incluye potencialmente determinadas diferencias específicas, como por ejemplo "racional", las cuales, además, difieren realmente del concepto genérico al cual se agregan (son realmente distintas la animalidad y la racionalidad como tales). En el ente, en cambio, tales características no se dan. En primer lugar, su noción es el resultado de un juicio implícito ("id quod est"; aquello que es), más que de un concepto.[1] En segundo lugar, nada real incluye potencialmente, sino que todo está incluido actualmente en su noción. Y en tercer lugar, y por el mismo motivo, todo lo que se agregue al ente no diferirá realmente de él, puesto que todo es ente. Dicha universalidad, como vemos, di-

1 Ver Gilson, E.: *El ser y los filósofos;* Eunsa, Pamplona, 1979. Cap. VI.

fiere de la de los géneros y las especies; está más allá ("trasciende") de dicha universalidad; por eso es una universalidad trascendental.

Ahora bien: cuando Santo Tomás analiza los tipos de "agregados" que se le pueden efectuar al ente, afirma que son agregados conceptuales de razón, pero no reales, por los motivos vistos. Entre los dos tipos de agregados de razón que pueden ser efectuados al ente, uno de ellos es el conjunto de "consecuencias que siguen en su generalidad a todo ente", y, dado que tienen la misma universalidad trascendental del ente, el neotomismo posterior los llamó "trascendentales". Ellos son: cosa, algo, uno, verdadero y bueno. O sea que todo ente, por ser tal, es cosa, es algo, es uno, es verdadero y es bueno. Es cosa en cuanto que todo ente tiene un "qué" es (con tilde en la e), además de su "existir"; es algo en cuanto que todo ente es un "aliud quid", "otro-que", o sea, no es otro ente; es uno en cuanto no-dividido (aunque pueda ser divisible); es verdadero en cuanto es cognoscible, y es bueno en cuanto es apetecible (esto es, capaz de ser apetecido, aunque no esté siendo apetecido en acto). Este último trascendental es el que nos interesa.

En efecto, todo ente, según este último trascendental, es bueno por el solo hecho de ser; y su grado o cuantía de "bonum" dependerá de su grado o cuantía de ser. Este grado de ser, a su vez, está determinado por la esencia del ente, que es el coprincipio constitutivo del ente limitante del ente, que lo especifica en un modo de ser. Según esta concepción metafísica, todo ente tiene, por tanto, una bondad objetiva, que podemos calificar como "valor objetivo" del ente, dependiente de su grado de ser. Este valor objetivo no contradice de ningún modo la teoría subjetiva del valor de la escuela austríaca de economía, pues ésta se refiere a que el objeto adquiere un valor para el sujeto cuando el objeto se ubica en la línea de necesidades del sujeto,[2] lo cual implica que se refiere a un ente en cuanto apetecido, mientras que el bonum se refiere al ente en cuanto apetecible, esto es, a una capacidad de ser apetecido (dependiente de su cuantía de ser), y no a una relación en acto con un sujeto apetente. Ahora bien: este bonum ontológico es lo que Santo Tomás llama "dignidad". Cuando el Sto. Doctor está explicando, precisamente, la diferencia entre el valor de las cosas según la necesidad que los hombres tengan de ellas en el mercado y el valor objetivo del ente, en cuanto bonum trascendental, dice lo siguiente: ". . . Esto uno, que todas las cosas mide según la verdad de la cosa, es la indigencia, que contiene todas las cosas que se intercambian, en cuanto que todas las cosas se refieren a la humana indigencia; en efecto, no se aprecian según la dignidad de su propia naturaleza; de otro modo un ratón, que es animal sensible, tendría mayor precio

2 Este tema lo hemos desarollado en nuestros *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la Escuela Austríaca de Economía,* cuya primera versión mecanografiada fue presentada al Departamento de Investigaciones de Eseade en agosto de 1983.

que una perla, que es algo inanimado; pero los precios son impuestos a las cosas según que los hombres las necesiten para su uso" (lo destacado es nuestro).[3] Por lo tanto, si todo ente tiene una "dignidad" o bondad ontológica conforme a y dependiente de su propia naturaleza, se infiere que el ser humano también tiene una dignidad dependiente de su propia naturaleza; dignidad o bondad natural (no moral, sino ontológica) que, en este caso, tiene implicancias éticas que no existen en los demás entes. Ese valor objetivo del ser humano (su bondad ontológica), con implicancias éticas especiales, es lo que llamamos, pues, dignidad humana.[4]

1.2 La Concepción de "Persona"

Habíamos dicho que el grado de bondad ontológica depende de la naturaleza del ente en cuestión. Ahora bien: en Santo Tomás, la naturaleza de un ente está dada por la forma sustancial, que es el principio determinante de la esencia. Y la forma sustancial humana es una forma sustancial racional, que es la parte formal y perfectiva de la sustancia humana. La sustancia primera, en Santo Tomás, es el individuo en el género de las sustancias, y la persona es una determinada sustancia: justamente, el individuo en el género de las sustancias racionales.[5] Esta forma sustancial racional nos está indicando la esencial apertura del hombre al ser: el ser humano se define como tal por poder captar al ente en cuanto tal y abrirse de ese modo a la realidad toda y a su propio ser, alcanzando el acto típico de la interioridad del espíritu: el "soy". El hombre es el animal capaz de pensar y decir en sí mismo y por sí mismo "soy". Esta espiritualidad del hombre lo abre, a su vez, al mundo de su propia libertad interna[6] o libre albedrío: dada su apertura al ser en cuanto tal, el hombre capta también su apertura al bien en cuanto tal; pero, dado que los entes limitados no son el bien en cuanto tal, sino entes que participan[7] del bien, son bienes finitos, parciales, que por lo tanto no pueden determinar absolutamente al apetito humano (la

3 En *In Decem libros ethicorum Aristóteles ad Nicomacum expositio,* libro V, lección IX, N° 981. Marietti, Torino, 1983. Lo hemos traducido inspirándonos en la traducción de J. Meinvielle en *Conceptos fundamentales de la economía* (Eudeba, Bs. As., 1973).

4 Ver nuestro artículo "En defensa de la Dignidad Humana y el Concilio Vaticano II" en la rev. *El Derecho,* Bs. As., UCA, del 27/1/1984, N° 5913; ver también el apéndice uno del libro *La recreación del liberalismo,* de Germán J. Bidart Campos (Ediar, Bs. As., 1982).

5 Ver Suma *Teológica* de Santo Tomás de Aquino; Marietti, Roma, 1963. I, Q. 29, a. 1 c.

6 Ver nuestro artículo "El libre albedrío y sus implicancias lógicas", en rev. *Libertas,* de Eseade, Bs. As., mayo de 1985; N° 2.

7 La teoría de la "participación" es el eje central de la metafísica de Santo Tomás de Aquino.

voluntad), que únicamente queda determinado ante la presencia directa del bien absoluto. Esto es importantísimo: la persona humana es dueña de sí misma, y así la caracteriza Santo Tomás, cuando se refiere a las sustancias racionales: ". . . quae habent dominium sui actus,. . .",[8] y así demuestra este libre albedrío: "... Y porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no-bien, así sólo aquel bien que es perfecto y al cual nada le falta, es tal que la voluntad no puede no quererlo: lo cual es la beatitud. Empero, otros cualesquiera bienes particulares, en cuanto que carecen de algún bien, pueden ser tomados como no-bienes; y, según tal consideración, pueden ser repudiados o aprobados por la voluntad, la cual puede ser llevada a lo mismo según diversas consideraciones".[9] La persona humana tiene en esto su grandeza, y a la vez, su cruz: es dueña de su destino. "La voluntad humana —dice Octavio Nicolás Derisi— es la primera en superar y romper esa necesidad, alcanza la libertad o el autodominio de la propia actividad, el poder actuar o no, o actuar de otra manera, frente a un determinado objeto. Únicamente con la libertad un ser es dueño de su propia actividad, posee el poder de determinar su propio acto y con él su destino".[10] Y más adelante: ". . . Siempre en el ámbito transparente de la interioridad espiritual, la persona puede elegir las cosas con su acto libre y puede elegirse a sí misma, puede decidir sobre su vida y su destino".[11]

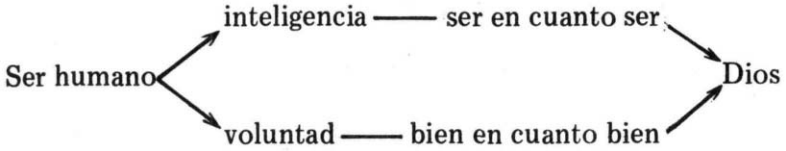
Pero este destino es algo muy especial: es un fin último que trasciende la naturaleza humana. Eso es lo que veremos a continuación.

1.3 El Fin Ultimo del Hombre

La inteligencia y la voluntad del hombre lo abren al ser; y el ser en cuanto tal se identifica con Dios. En este sentido, el fin último subjetivo del hombre y su fin último objetivo coinciden. Su fin último subjetivo es la actualización plena de sus potencialidades específicamente humanas: lo cual sólo puede lograrse cuando éstas, inteligencia y voluntad, alcanzan, respectivamente, al ser en cuanto tal y al bien en cuanto tal: Dios. Sto. Tomás lo explica en MI, Q. 2, a. 8 c.,[12] de este modo: ". . . Pero la beatitud es el bien perfecto, que aquieta totalmente el apetito: de otro modo no sería el último fin, si aún restara algo por apetecer. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal, como el objeto del intelecto es la verdad universal. De lo cual se manifiesta que nada pue-

8 Santo Tomás de Aquino, Op. Cit.
9 Op. Cit, MI, Q. 10, a. 2 c. Trad. propia, revisada por la profesora Irene Arias.
10 Ver *Esencia y vida de la persona humana;* Eudeba, Bs. As., 1979. Cap. I, punto 10.
11 Op. Cit., cap. III, punto 3.
12 Op. Cit., trad. propia.

de aquietar la voluntad del hombre, sino el bien universal. Lo cual no se da en algo creado, sino sólo en Dios: porque toda creatura tiene verdad participada. De donde sólo Dios puede saciar la voluntad del hombre...". O sea que el esquema sería el siguiente:



Pero la dificultad es la siguiente: la naturaleza infinita de Dios excede la naturaleza finita del hombre y sus potencias. Por eso el fin último del hombre es, en ese sentido y propiamente, sobrenatural (de lo cual surge la necesidad del auxilio de la Gracia para llegar a Dios). Pero entonces: ¿no hay un fin último objetivo natural al hombre? Sí: analógicamente, el mismo Dios, en cuanto Dios puede actualizar las potencialidades naturales del hombre de manera total. Como vemos, Dios es fin último Sobrenatural en un sentido, y natural en otro. El hombre está naturalmente orientado a lo Sobrenatural. Es una naturaleza finita con un destino infinito. En esto radica también la dignidad natural del hombre: en estar orientado por naturaleza al Dios infinito, porque sus apetencias naturales específicas sólo pueden descansar totalmente en Dios, necesitando a su vez la indispensable ayuda de la Gracia. Por supuesto, esto abre también al hombre a una dignidad Sobrenatural, pero que, como vemos, no se contradice con su dignidad natural.

"No concluyamos este punto sin aclarar que la afirmación que hemos hecho acerca de la necesidad de la Gracia excluye totalmente cualquier posibilidad de "pelagianismo" en este planteo. El "estar orientado por naturaleza a lo Sobrenatural" no significa que el hombre por sus solas fuerzas puede salvarse, sino que sólo implica, reiteramos, que sólo lo Infinito puede actualizar plenamente las potencialidades naturales humanas, como Sto. Tomás explica en el artículo citado. Ni siquiera existe la más mínima posibilidad de semipelagianismo en cuanto que de ningún modo se afirma que el deseo inicial de salvación brote de las fuerzas naturales del hombre. Tan importante es esta cuestión, que expresa y explícitamente, afirmamos, siguiendo a L. Ott: a) Para cada acto saludable es absolutamente necesaria la gracia interna y sobrenatural de Dios (ver Ott, Ludwig, *Manual de Teología Dogmática*, citado en nota 31, donde ponemos la prueba especulativa de esta proposición); b) para el comienzo de la fe y la salvación, es absolutamente necesaria la gracia interna y sobrenatural; c) el justificado no puede permanecer hasta el fin en la justicia recibida sin un particular auxilio de Dios.

2 Las Exigencias Eticas de la Dignidad Humana

Siendo el orden la adecuada disposición de un conjunto de elementos con respecto a un fin, todo ente viviente tiene un orden natural, que será la adecuada disposición entre sus actos (el conjunto de elementos) y la perfección final hacia la cual su naturaleza está orientada (el fin). Pero la persona humana, a causa de la racionalidad y libertad que les son intrínsecas, puede, voluntariamente, cumplir o no con su orden natural. El orden natural humano, debido a esa característica, se denomina orden moral: la adecuada disposición del conjunto de actos libres de la persona humana con respecto a su perfección final: Dios. O sea que hay moralidad porque hay persona, la cual, como hemos visto, es "dueña de su destino": no porque no deba llegar a Dios, sino porque en sus manos está cumplir o no con esa, su exigencia vital fundamental. Por eso dice Maritain que el bien moral es un "analogado" del bien ontológico: pues es el bien ontológico humano en la línea de los actos voluntarios.[13] Esto es: la persona humana tiene la capacidad de aumentar o no, voluntariamente, su cuantía de bien ontológico, al perfeccionarse o no como persona según desarrolle o no sus potencialidades específicas. En este sentido, la dignidad humana descrita en el punto 1.1 era la dignidad humana esencial: la dignidad que toda persona tiene por el solo hecho de ser tal, esto es, por tener una naturaleza racional. Pero vemos también que el hombre aumenta su dignidad "accidental" cuando actualiza sus potencialidades, según el bien moral. Con lo cual aumenta su proceso de "personalización". Pero aunque el hombre no se desarrolle como persona, jamás pierde su condición esencial de persona, desde el primer instante de su concepción.

De esta concepción ética de la persona surgen tres implicancias ético-sociales que, en conjunto e interrelacionadas, definen y conforman a la libertad de la persona humana en el marco social. Estas implicancias y exigencias éticas son: 1 los derechos de la persona (derechos humanos); 2 la libre iniciativa privada; 3 el carácter eticista de la libertad.

2.1 Los Derechos de la Persona Humana

Al ser humano debe tratárselo conforme a su propia dignidad: esa es la idea que resume y especifica el tema del derecho natural. Dado el fin último del hombre, éste posee como "propio" todo aquello que sea necesario para llegar a su perfección final; y lo que el hombre tiene como "suyo" en relación a las exigencias de su propia naturaleza, es el derecho natural, que es el objeto de la justicia. Ese derecho natural se especificará en ese conjunto de acciones u

13 Ver *Lecciones fundamentales de filosofía moral;* Club de Lectores, Bs. As., 1972. Lección 2a.

omisiones que le son debidas a la persona humana según las exigencias de su naturaleza para llegar a su perfección final.

Dice O. N. Derisi: ". . . La norma moral se enciende y toma consistencia también en la interioridad lúcida del espíritu: aparece como formulación de las exigencias ontológicas o deber-ser de los bienes o valores que la libertad debe realizar para lograr su perfección humana que tiende a la consecución de su Bien supremo".[14] Y más abajo: ". . . De estas obligaciones que surgen en la interioridad del espíritu, como exigencias ontológicas o deber-ser de la libertad humana, originadas en el Ser divino y expresadas en las normas morales, brotan los derechos inalienables de la persona, el derecho natural, anterior y fundamento de toda ley y derecho positivo".

En Santo Tomás encontramos un antecedente de la formulación de lo debido a la persona según su naturaleza en la I-II, Q, 94, a. 2, c.: "... Así, pues, según el orden de las inclinaciones naturales, hay también un orden de los preceptos de la ley natural. Pues se da en primer lugar una inclinación del hombre al bien, en aquello que tiene de común con todos los seres; y así, con todos ellos, tiende a la conservación de sí mismo, según su naturaleza. Y según esto, pertenece a la ley natural todo aquello por lo que el hombre se conserva, y le repugna lo contrario. En segundo lugar, pertenece al hombre lo que le es común con los demás animales; y según esto, se dice que pertenece al orden natural 'todo aquello que la naturaleza enseñó a los animales', como es la unión del macho con la hembra, la educación de los hijos, y todo lo semejante. Y finalmente, se da en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza racional que le es propia; y de acuerdo con ella, el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad sobre Dios y a vivir en sociedad. Y según esto pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esta inclinación; como, por ejemplo, que el hombre trate de superar su ignorancia, que no ofenda a aquellos con quienes convive, y todo lo demás que tiene relación con su naturaleza".[15] Es interesante destacar la importancia que Santo Tomás da a la inclinación del hombre a vivir en sociedad como fundamento a las normas de derecho natural. A tal punto, que afirma claramente que aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son naturalmente convenientes al hombre; en Contra Gentiles, libro III, cap. 129: ". . . Si algo es natural a alguno, debe también serle natural aquello sin lo cual ese algo no puede tenerse; pues la naturaleza no falla en las cosas necesarias. Mas es natural al hombre que sea animal social; lo cual lo demuestra el hecho de que un solo hombre no basta para todas las cosas que son necesarias a la vida humana. Por lo tanto, aquellas cosas sin las cuales no puede conservarse la sociedad humana son natu-

14 Op. Cit., cap. III, puntos 4 y 5.

15 Op. Cit. Traducción de C. I. González, S. J., en *Tratado de la Ley - tratado de la justicia - tratado sobre el gobierno de los príncipes*, de Sto. Tomás; Porrúa, México, 1975.

raímente convenientes al hombre. Y tales son: conservar cada uno lo que es suyo, y abstenerse de injurias".[16]

Según lo anterior, podemos realizar la siguiente división: a) derechos humanos en relación a lo necesario al hombre para adquirir la verdad; b) derechos humanos en relación a lo necesario al hombre para la vida social, que a su vez es necesaria al hombre para la adquisición de lo indispensable para su vida (inclinación 1ª en el orden de Santo Tomás) y para procrear (inclinación 2ª en ese mismo orden). A su vez, también la sociedad es necesaria al hombre para adquirir la verdad. En el primer grupo podemos ubicar al derecho a la libertad de conciencia y sus derivados (libertad religiosa y de enseñanza) y en el segundo a los derechos de propiedad, libre asociación y derivados (trabajar libremente, comerciar libremente, ejercer toda industria lícita, inmigración y emigración, etc.).

El tema de la "libertad de conciencia" es uno de los ejemplos más significativos en cuanto a lo que implica tratar al hombre conforme a su propia dignidad. El hombre está obligado moralmente a buscar la verdad y a adherir a ella. Sobre todo, la verdad en materia moral. Ahora bien: esa verdad se manifiesta al hombre mediando el juicio de conciencia, que afirma "es verdadero que esto es bueno", o que no lo es. Por lo tanto, el hombre está obligado moralmente a actuar conforme a lo que su conciencia le dicte, y por eso tiene derecho a no ser obligado a actuar en contra de su conciencia, aunque ésta sea errónea. ". . . el hombre se encuentra necesitado u obligado —dice Derisi[17]— a seguir el dictamen de su conciencia, sean éstos verdaderos o no, ya que la obligación moral no llega o no se comunica al hombre sino por el camino de su conciencia". En efecto, la conciencia errónea obliga "per accidens" hasta que el error se corrige.[18] En ese caso, cuando la conciencia juzga con verdad, cualificada por el hábito de la prudencia, es recta. Pero el único modo, conforme a la naturaleza humana, de lograr que la conciencia pase de errónea a recta, es la persuasión racional, y no la fuerza bruta. El argumento de la tolerancia adquiere en este caso un doble significado: se soporta un mal (el error) no sólo como principio de "coexistencia pacífica" entre personas que piensen distinto, sino en el sentido de que el coaccionar la conciencia por medio del temor servil jamás conduce a la verdad. Por el contrario, ésta sólo se alcanza por el convencimiento racional, dada la naturaleza humana. Y, por último, ninguna autoridad humana puede —y por eso no debe— jamás, bajo ninguna circunstancia, pretender introducirse en la intimidad de la conciencia humana para juzgar si ésta es errónea cul-

16 Ed. Club de Lectores, Bs. As., 1951. Trad. de María Mercedes Bergada.
17 Ver el art. "Libertad religiosa", en Rev. *Sapientia*, año XXI, 1966, abril-junio, N° 80.
18 Ver García López, Jesús: *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino;* Eunea, Pamplona, 1979. Cap. VII, punto 3.

pable o inculpablemente: eso sólo compete a Dios. Nadie pretende tomar el lugar de Dios. Y menos, el Estado.

La libertad de conciencia, pues, es necesaria para alcanzar la verdad. Y eso lo afirma el Vaticano II relacionándolo, justamente, con el tema de la dignidad personal: "Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherir a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Pero los hombres no pueden satisfacer esta obligación de forma adecuada a su propia naturaleza si no gozan de libertad sicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa".[19] Y esta relación entre dignidad humana y ausencia de coacción se afirma nuevamente de este modo, en la Gaudium et Spes: ". . . la dignidad del hombre requiere que obre según una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente, desde dentro, no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa".[20]

En relación a todo lo afirmado, la libertad de conciencia —de donde derivan derechos tan importantes como la libertad religiosa y la libertad de enseñanza— puede definirse, parafraseando al Vaticano II, como el derecho que toda persona tiene a estar inmune de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto de tal manera que, en materia de actos internos, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos.

Todo lo cual tiene un resultado importantísimo: que los contenidos culturales deben ser establecidos por las personas según su conciencia y no por el Estado según su fuerza.

Por supuesto, creemos que ha quedado bien claro que existe un orden moral objetivo, que el ser humano debe respetar y que existe por lo tanto el deber moral de utilizar la libertad para el bien moral. El problema no es pues ese, sino el margen de acción del Estado. Como después reiteraremos citando un texto de Sto. Tomás al respecto, la ley humana positiva, cuya custodia es función del Estado, no abarca todos los deberes morales del hombre, sino sólo el deber de no violar derechos ajenos. Por lo tanto, la libertad es para el bien, sí, pero no todo bien moral queda bajo custodia del Estado. Esto completa el tema de la libertad de conciencia, sobre todo porque especifica sus "límites debidos": justamente, los derechos ajenos.

19 Ver *Vaticano II - Documentos conciliares;* Paulinas, Bs. As., 1981. Declaración *Dignitatis Humanae,* punto 2.

20 Op. Cit, N° 17 de *Gaudium et Spes.*

Pasando ahora al segundo grupo de derechos, debemos establecer en primer lugar la premisa de que todo lo que impida el desarrollo del proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social, y todo lo que es contrario a esto último es contrario a la naturaleza humana, dado que ésta necesita del marco social para su desarrollo. Y lo que es contrario a la naturaleza humana no es conforme al derecho natural. Sentado lo anterior, los argumentos de Santo Tomás en favor de la propiedad privada, dada su utilidad social, adquieren todo su sentido iusnaturalista,[21] y reforzados además científicamente en el siglo XX con la escuela austríaca de economía, la cual, a través de su máximo exponente, Ludwig von Mises, nos demuestra que la propiedad privada es necesaria para realizar el cálculo económico, que permite economizar los recursos y aumentar de ese modo el nivel de vida.[22] Todos los demás derechos que se relacionan con éste se articulan en conjunto para lograr una sociedad digna del ser humano. Tal es el camino para eliminar el subdesarrollo, la miseria, la pobreza: la propiedad privada de los medios de producción.

Debemos aclarar, antes de pasar al próximo punto, que la premisa de la cual partimos, a saber, que todo lo que impida el proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social, ha sido extensamente tratada y fundamentada en el cap. 3 del trabajo de investigación citado en la nota 2. Digamos, sin embargo, que dicha premisa es una aplicación de otra premisa general, de tipo metafísico, que establece que todo lo que atente contra el desarrollo de un determinado "accidente propio" de un ente, atenta contra el desarrollo y perfeccionamiento de dicho ente. Y la división del trabajo es un accidente propio de ese ente de orden que llamamos sociedad.

2.2 Libre Iniciativa Privada y Dignidad Humana

En este punto trataremos de demostrar que la libre iniciativa privada no es sólo un principio económico, sino un principio básico de ética social derivado del respeto a la dignidad humana, y que debe cumplirse en todos los ámbitos de la vida social.

Habíamos establecido que la persona es dueña de su destino. Incluso, de algo tan importante como es su destino final. Por lo tanto, no es respetar la naturaleza humana el hacer depender todo su proyecto vital no de las decisiones íntimas de su conciencia, sino de la coacción del Estado. Por lo tanto, es conforme a la dignidad humana que ésta elabore su proyecto vital con independencia de la coacción estatal. Esta idea puede expresarse de un modo muy gráfico: el hombre no es un canario. Su vida no es como la de un irracional encerrado en una jaula en la que todo le es dado con indepen-

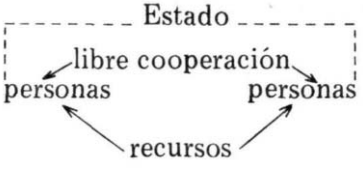
21 Ver II-II, Q. 66, a. 2 c.; op. cit.
22 Ver Mises, L. von: La Acción Humana; Sopee, Madrid, 1968. Parte quinta.

dencia de su decisión y responsabilidad. Al contrario, el hombre es dueño de su vida y de su destino. El hombre debe respetar su propia dignidad y no depender por ende de lo que el Estado, a través de sus oficinas y burocracia, quiera hacer con su vida. Y esto se logra respetando y recurriendo a la libre cooperación. De este modo, el ser humano respeta no sólo su propia dignidad: respeta también la dignidad de los demás, al no obligar a nadie, vía coacción estatal, a sostener sus propias actividades. Ejemplificaremos cómo por medio de la libre iniciativa privada cada persona respeta su propia dignidad y la de los demás. Supongamos que quiero formar una asociación dedicada al estudio de Ludwig von Mises. Ahora supongamos que recurro a la ayuda estatal (económica, técnica, etc.) vía algún organismo estatal como "secretaría de cultura" (que no debería existir en una sociedad digna del ser humano) o algo parecido. Con ello he hecho dos cosas. Primero, estoy encadenando mis proyectos vitales a la voluntad del Estado, del que dependerá en gran medida en adelante el éxito o fracaso de mi proyecto. O sea, me he tratado a mí mismo más como un canario que como una persona; me he enjaulado en la burocracia estatal. Pero, en segundo lugar, he obligado a mis semejantes, por la fuerza, a sostener mi proyecto. Porque la ayuda económica del Estado proviene de impuestos que las demás personas coactivamente aportan. Por lo tanto, en vez de preguntar a mis semejantes, respetando su libre albedrío, "¿quieren ayudarme a estudiar a Von Mises"?, los he obligado a hacerlo, vía recursos que obtengo coactivamente por parte del Estado. O sea, que en vez de recurrir a la libre cooperación, he recurrido a la fuerza.

Como vemos, no recurrir al Estado —excepto en aquello que específicamente le compete— es un imperativo moral. La libre iniciativa privada puede hacer todo lo que voluntariamente decida hacer. Pues los recursos estatales provienen siempre de los privados, que previamente han aportado al Estado. Lo cual quiere decir que esos recursos ya estaban en los privados. Por lo tanto, éstos no deben transferir al Estado las actividades que podían y por ende debían hacer por sí mismos, justamente porque son personas, dueñas de su destino. Esto es nuevamente un principio ético: no debe recurrirse a la vía coactiva e ineficiente del Estado cuando podía recurrirse a la vía libre y eficiente de la libre iniciativa privada.

Podríamos realizar el siguiente esquema general:

Esquema 1
Ser humano respetado en su dignidad.



Esquema 2
Ser humano tratado como un canario.

Por supuesto, se nos podrá preguntar para qué está el Estado en el esquema 1. Justamente, a esas preguntas responden las líneas punteadas. Los recursos que en el esquema 1 el Estado extrae y luego utiliza son sólo los necesarios para tutelar el orden jurídico necesario para que la libre iniciativa pueda funcionar.

Las violaciones a la libertad de asociación constituyen también los ejemplos más significativos sobre violaciones a la dignidad humana y la libre iniciativa privada de ésta derivada. Los seguros sociales obligatorios —no rechazamos, sino enaltecemos, la seguridad social privada— constituyen el ejemplo más claro. En vez de tratar a la persona humana como tal, y, consiguientemente, preguntarle, "¿quiere Ud. estar asociada a tal obra social?", se la asocia coactivamente, violando además su derecho de propiedad, pues habitualmente estos sistemas descuentan coactivamente del sueldo los recursos necesarios. Y es absolutamente insólito que, como argumento de defensa de semejantes prácticas, se afirme que, de no proceder así, la persona "no sabe" cómo garantizar su seguridad y su futuro (argumento especialmente utilizado para las jubilaciones obligatorias). Verdaderamente insólito. ¿No es acaso la persona humana "dueña de su destino"? ¿Cómo vamos a poner al Estado como dueño y responsable de nuestro destino? ¿Acaso admitimos que el Estado sea dueño de nuestro destino final, que es lo más importante? ¿Admitiríamos que el Estado bautice por la fuerza a las personas?[23] No, por supuesto. Y no lo admitimos con plena conciencia de que la salvación del alma es lo más importante de la vida humana. ¿Con qué coherencia, entonces, podemos admitir que el Estado jubile o asocie por la fuerza? La conclusión es obvia: debemos respetar la libertad de elección de la persona; eso es tratarla como tal. Por supuesto que en sus manos está acertar o equivocarse, y esa es su grandeza y su cruz. En este sentido, es interesante observar que el drama moral más absurdo del estatismo consiste en que el funcionario estatal se atribuye funciones que ni **Dios** mismo se atribuye. Dios respeta la libertad humana: debemos salvarnos, pero nuestra libertad interviene en el cumplimiento de ese, nuestro deber fundamental. Dios a nadie obliga a bautizarse con un fusil a la espalda. ¡Pero el funcionario estatal sí nos obliga a asociarnos a su caja de jubilaciones con un fusil a la espalda!

En relación a todo lo afirmado, el famoso "slogan" liberal de la "privatización", utilizado sólo como una política económica, debe ser ampliado y ubicado en el contexto más amplio de defensa integral de la dignidad humana. Lo que debe privatizarse, en primerísimo término, es la vida humana. Privaticemos nuestras empresas,

23 ". . . Es, por otra parte, costumbre de la Iglesia vigilar con mucho cuidado para que nadie sea forzado a abrazar la fe católica contra su voluntad, porque, como observa acertadamente San Agustín, 'el hombre no puede creer más que de buena voluntad' ". León XIII, enc. *Inmortale Dei*, de 1885. En *Doctrina Pontificia*, BAC, Madrid, 1958, tomo II.

sí, pero como medio de privatizar nuestras vidas, porque son nuestras, y no del funcionario estatal, que no tiene derecho a tratarnos como canarios, sino que debe respetar nuestra naturaleza humana, y por lo tanto, respetar nuestra capacidad de elección de nuestro proyecto vital y nuestro destino. Por supuesto que —y eso lo veremos más adelante— nuestra vida pertenece a Dios; por supuesto que sólo alcanzamos nuestra más gozosa libertad cuando nos abandonamos a la voluntad de Dios; por supuesto que sólo nos realizamos plenamente como personas en este mundo cuando estamos en camino hacia Dios, amándolo sobre todas las cosas y amando al prójimo como a nosotros mismos; por supuesto que nuestra dignidad humana es supuesta y elevada por la Dignidad Sobrenatural que se alcanza por la condición de Hijo Adoptivo de Dios, fruto del bautismo. Pero el Estado no es Dios. Dios es nuestro Padre, no el Estado. En este sentido, el paternalismo estatal es, estrictamente, la idolatría del Estado.

Como resumen final de este tema citaremos a Juan XXIII, en ese canto a la dignidad humana que es la encíclica Pacem *in Terris:* "La dignidad de la persona humana requiere además que el hombre, en el obrar, proceda consciente y libremente. Por lo cual, en la convivencia con sus conciudadanos, tiene que respetar los derechos, cumplir las obligaciones, actuar en las mil formas posibles de colaboración en virtud de decisiones personales, es decir, tomadas por convicción, por propia iniciativa, en actitud de responsabilidad, y no a fuerza de imposiciones o presiones provenientes las más de las veces de fuera. Convivencia fundada exclusivamente sobre la fuerza no es humana. En ella, efectivamente, las personas se ven privadas de la libertad, en vez de ser estimuladas a desenvolverse y perfeccionarse a sí mismas".[24]

2.3 El Carácter "Eticista" de la Libertad

La libertad en el marco social, dada por el respeto a los derechos personales y la libre iniciativa, adquiere carácter de medio con respecto al perfeccionamiento de la persona, en cuanto que esa situación de libertad política (entendida ésta como el respeto a los derechos del hombre) facilita el desarrollo del hombre como persona.[25] Las violaciones de la libre iniciativa y los derechos personales, con el consiguiente sometimiento de la persona a las arbitrarias decisiones de los funcionarios estatales, dificultan el proceso de personalización, en cuanto que el estatismo, como hemos visto, es contra natura, o sea, contrario a la naturaleza humana, y, metafísicamente, nada que sea contrario a una naturaleza puede ser conforme

24 Paulinas, Bs. As., 5ta. edición. AAS vol. 55, 1963, p. 265. Lo destacado es nuestro.

25 Ver Goldschmidt, W.: *El principio supremo de justicia,* Bs. As., Editorial de Belgrano, 1984.

al desarrollo de sus potencialidades específicas. Por supuesto, la naturaleza humana siempre guarda la posibilidad de oponerse al totalitarismo —ejemplo, los disidentes soviéticos— y por eso dijimos que el estatismo dificulta, mas no imposibilita, el desarrollo de la persona. A su vez, el hecho de que la sociedad libre facilite el desarrollo personal, no quiere decir, obviamente, que dicho desarrollo se dé necesariamente en una sociedad libre. Como en ésta se respeta el hecho de que la persona es dueña de su destino, existe obviamente la posibilidad (muy frecuente en los hechos) de que la persona no se perfeccione como tal y se rebele contra su destino final, con el límite "legal positivo" de no violar los derechos de los demás. "... La ley humana —dice Santo Tomás[26]— se establece para una multitud de hombres, en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud. Y así la ley humana no prohibe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso; sino sólo se prohiben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar, como son los homicidios, hurtos, y otros vicios semejantes". La sociedad libre, pues, tiene conciencia del pecado original, y no es pues una sociedad de hombres necesariamente virtuosos, sino una sociedad con las condiciones humanas óptimas donde los hombres, libremente —como no podía ser de otro modo— pueden buscar su perfección. Este es un muy importante aspecto de una filosofía política cristiana, dado el dogma cristiano del pecado original.[27]

Todo lo anterior responde al "para qué" debe respetarse la libertad del hombre en el marco social: para facilitar el desarrollo del hombre como persona. La respuesta, como vemos, es de carácter ético. De allí el carácter "eticista" de la libertad.

3 La Primacía del Bien Común y la Dignidad Humana[28]

Al analizar el tema de la fundamentación de los derechos del hombre, vimos la importancia del marco social, dado que el hombre necesita de la sociedad para su desarrollo. De lo cual se infiere que la sociedad es un medio con respecto al desarrollo pleno de la persona humana. Por lo tanto, será un importantísimo bien que cada persona encuentre en el marco social una serie de condiciones que permitan y faciliten el desarrollo pleno de sus potencialidades. Y ese será pues el bien común que es debido a todas las personas en el marco social. Común porque, como su nombre lo indica, es comunicable, participable a todas las personas. Y según los elementos vistos,

26 En Suma *Teológica*, Op. Cit., MI, Q. 96, a. 2 c.
27 Ver Novak, M.: *El espíritu del capitalismo democrático;* Tres Tiempos, Bs. As., 1982; Cap. 20, punto 2, 4.
28 Ver nuestro ensayo *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia,* Editorial de Belgrano, Bs. As., 1985. Cap. 1.

ese bien común se especifica en el respeto a los derechos personales, respeto cuyo resultado es la paz, el bienestar y la prosperidad de la sociedad humana. En definitiva, el bien común es la justicia. Y es un bien personal, aunque no particular, esto es, no es un bien que no pueda ser participado en conjunto por todas las personas que integran el marco social. Y ese bien común es lo que permite la justa disposición de cada bien particular. Y, dada la consiguiente importancia del bien común, se desprende su primacía. Pues, definido como lo hemos definido, al atentar contra el bien común (la justicia), la persona atenta contra sí misma y contra las demás. Precisamente porque el bien común político se encuentra al servicio de la persona, es que la persona no debe atentar contra el bien común, que es su bien personal. La primacía del bien común se deriva pues del respeto a la dignidad humana. Y, a su vez, así como el bien común político está para la persona humana, está orientada ésta hacia el Bien Común Trascendente de todo el universo, que es Dios.

El bien común, así definido, se constituye en el elemento indispensable para garantizar la libre iniciativa privada tal cual la hemos descripto. Los privados encuentran así garantizadas las condiciones jurídicas (el respeto a sus derechos) y económicas (ausencia de impuestos confiscatorios, inflación monetaria y medidas pseudoprotectoras) que les permiten cooperar libremente. Y el Estado queda como el aparato social de compulsión y coerción encargado de la tutela del bien común.

Todo lo anterior nos demuestra lo absolutamente contradictorio que ha sido, es y será pretender utilizar la noción de "bien común" con fines totalitarios. Pues atentar contra los derechos personales es atentar contra el bien común. Lo que ocurre es que, en esos casos, el bien común se confunde con otras cosas. Se lo confunde con el bien de una "clase" —que no existe, excepto en términos lógico-matemáticos—; del Estado, de una raza o de la "nación". Ese es el esquema típico del totalitarismo: colocar a la persona como un mero instrumento al servicio de una supuesta entidad humana supuestamente superior a la persona. Si el Estado cumple sus funciones esenciales, entonces su bien es muy importante, pero justamente porque en ese caso su eficiencia es necesaria para custodiar el bien común, que implica custodiar la dignidad de la persona. Igualmente sucede con la "nación", si es que logramos definirla, cosa sumamente dificultosa. Es muy peligroso, por ejemplo, hablar de unas "costumbres comunes" o un "proyecto común", sin aclarar ciertos detalles. ¿Qué sucede si ese "proyecto común" es contrario a los derechos del hombre? ¿Se pisoteará entonces la conciencia del ser humano en nombre de la "nación"? El único "proyecto común" obligatorio con ley positiva humana es respetar los derechos del hombre. Cualquier otro proyecto común debe ser sugerido haciendo uso de los derechos de libre asociación, enseñanza, etc., pero no impuesto por la fuerza a través del Estado.

Un ejemplo de cómo se utiliza indebidamente el concepto de

"nación" es el totalitarismo implícito a través de ciertas políticas económicas. Hay que desarrollar tal "industria base", o materia prima "esencial". ¿Y por qué? Porque el "desarrollo nacional" lo requiere. Y, desde sus oficinas gubernamentales, el funcionario estatal aplicará todos los controles y protecciones necesarios para desarrollar lo que él, el intérprete autorizado de la "nación", considere "indispensable". ¿Por qué no se dejó que los consumidores, que son las personas humanas en su función de demandantes, determinaran, usando su libertad de elección, cuál era la industria que querían desarrollar? Justamente, porque se las trató como canarios. Como vemos, las políticas económicas estatistas de corte desarrollista no sólo parten del desconocimiento de que el valor de los factores de producción en el mercado es derivado del valor de los bienes de consumo, cuyo valor se deriva, a su vez, de la demanda de los consumidores; sino que parten de un error más grave: el supuesto totalitario de que no son las personas quienes son dueñas de su destino —en cuyo destino se incluyen las industrias que prefieren desarrollar—, sino una supuesta "nación", que elige y decide por ellas, "encarnada", en el funcionario estatal. Lo cual, por supuesto, es una herida mortal al bien común, al violar de ese modo la dignidad humana. De igual modo violan el bien común todas las demás políticas económicas intervencionistas y corporativas, que hacen depender el éxito de la empresa no de su eficiencia en satisfacer a los consumidores, sino de las protecciones y privilegios con los que cuente por parte del Estado (precios sostén, aranceles, crédito barato, etc.). La economía de mercado, en cambio, funciona en ausencia de privilegios y protecciones, en plena armonía con la primacía del bien común y la libertad de elección de la persona.

Exactamente lo mismo sucede con las políticas educativas estatistas, donde pseudoescuelas "privadas" son obligadas a seguir los "contenidos mínimos" que los funcionarios estatales consideran más apropiados, violan la libertad de conciencia de las personas y la libertad de enseñanza de los padres constituyendo un sistema único y monopólico de contenidos de enseñanza, sin mayores posibilidades de opción.

De lo anterior no debe inferirse que la sociedad no es más que un mero nombre; que lo único realmente existente son los individuos, etc. No. La sociedad es algo más que la mera suma de sus integrantes, pues la sociedad se constituye por la relación que existe entre sus miembros, en función del fin común (bien común) al cual se orientan. Y esa relación es algo más que la mera suma de sus integrantes. De igual modo, el bien común no es la suma de los bienes particulares, pues hemos visto que el bien común es esencialmente distinto del particular. Millones de bienes particulares sumados nunca darán un bien común.

Lo que está detrás de este problema es una serie de conceptos metafísicos y concepciones metafísicas distintas que en su conjunto conducen a más o menos tres posiciones diferentes. Metafísicamen-

te podemos tener: a) un individualismo metafísico absoluto, donde sólo existen individuos. Esta posición es la del nominalismo y el realismo empirista. b) Una metafísica del ente, donde el ente es individuo pero hay además realmente una esencia común a varios individuos, que existe realmente en cada individuo, pero que no se identifica en éste en su noción. Es el realismo moderado de Santo Tomás, c) Un monismo metafísico absoluto, esto es, existe sólo una cosa, ya la materia, ya el espíritu, etc. (No nos introduciremos ahora en la descripción de todos los posibles tipos de monismos metafísicos.) Estas tres concepciones pueden derivar, respectivamente, en tres filosofías sociales diferentes: a) la sociedad es un mero nombre; sólo existen los individuos; el bienestar general es la suma de los bienes particulares; b) cada persona humana, por definición, es un individuo (sustancia individual) con una naturaleza (naturaleza racional) que es común a todas las personas humanas. La sociedad se constituye por la relación de esas personas en torno a un fin. Esa relación es una naturaleza accidental que excede el mero aspecto cuantitativo de las personas, cualificándolas en torno a un fin (bien común), que es necesario para que alcancen su perfección final. c) La sociedad es como una sola sustancia. Las partes que la componen son tales a la manera como las partes son tales en un todo sustancial (al modo de las partes en un organismo viviente).

Las posiciones a y b pueden fundamentar coherentemente posiciones liberales y democráticas en filosofía política. Difícilmente puede hacerlo, en cambio, la posición c.

Lo interesante es observar que el esquema histórico habitual que hace surgir "el" liberalismo del nominalismo y el individualismo empirista no es correcto. No porque tales posiciones no puedan dar origen a ciertos liberalismos, sino porque, como hemos visto, nuestra posición es la posición b, la cual, como también hemos visto, nos permite fundamentar plenamente la defensa de los derechos personales y la libre iniciativa privada. Si tales son los componentes esenciales del liberalismo, entonces éste tiene su fundamento metafísico último en Santo Tomás de Aquino, y no en una supuesta "ruptura con la cristiandad medieval" (en cuanto a sus elementos cristianos).

En definitiva: el bien común es necesario para respetar la dignidad humana. Por lo tanto, totalitarismo y bien común se contradicen mutuamente.

4 Orden Natural y Orden Sobrenatural

En diversas partes de este trabajo hemos hablado de la relación hombre-Dios, adelantándonos a una cuestión importantísima que ahora trataremos de sistematizar, que es la no contraposición entre la dignidad del hombre y su dependencia respecto de Dios, lo cual deriva, a su vez, de la distinción, no contradicción y complementación de lo natural y lo Sobrenatural.

La vivencia de este tema en el Cristianismo es muy intensa, so-

bre todo por la vivencia del misterio de la Encarnación, donde hay dos naturalezas, una humana (natural) y otra Divina (Sobrenatural), distintas, pero unidas hipostáticamente en la persona del Verbo. Como vemos, en el eje central del Cristianismo encontramos ya la unidad, distinción, no-contradicción, y subordinación de lo natural, a lo sobrenatural. De allí el equilibrio y la armonía entre ambos órdenes, que en nuestra opinión caracteriza sobre todo a la concepción cristiano-católica. En el catolicismo, este equilibrio se traslada a otros campos donde también se trata de vivir: razón y Fe, libre albedrío y Gracia, causas segundas y Causa Primera; y, también, dignidad natural y Dignidad Sobrenatural.[29] Observemos que, mientras muchas concepciones filosóficas y religiosas toman cada uno de estos elementos contraponiéndolo con el otro (esto es, exaltando uno y menospreciando el otro), el catolicismo los integra en la armonía de lo natural y lo Sobrenatural, justamente porque se los ha distinguido ("distinguir para unir").

La razón, por ejemplo, está al servicio de la Fe, cuando la razón aporta razones para la Fe. Y la Fe, de este modo, se convierte en una Fe razonable. No porque se encuentre en el campo de lo que puede ser alcanzado racionalmente de manera deductiva o con evidencia (en ese caso ya no sería Fe), sino porque no es una Fe absurda. Es suprarracional, pero no irracional. Porque la razón ha "visto" que es razonable creer. Que es razonable confiar en la persona de Cristo y su Palabra. Que a los misterios no se llega deductivamente, pero puede analizarse su no-contradicción. Y que hay verdades que, aunque alcanzables deductivamente, Dios las ha revelado porque sin la Fe pocos llegarían a ellas, y además tardíamente y con mezcla de error. Son los preámbulos de la Fe.[30] La razón prepara el camino para la recepción de la Fe, que supone el auxilio de la Gracia.

El mismo equilibrio se transmite a las causas segundas y causas primeras. La razón nos muestra el ámbito de leyes naturales que gobiernan la creación. Esas leyes son causas "segundas", y, justamente, la primera es el Creador. Si nos preguntamos "¿por qué este cuerpo cae?", el racionalista absoluto contesta: "Sólo por la ley de gravedad, y eso basta para explicarlo. Cualquier otra contestación es absurda". El fideísta absoluto contesta, en cambio: "porque Dios quiere, y cualquier otra explicación es impía". Pero el científico católico contesta, siguiendo la armonía entre lo natural y lo Sobrenatural: "por la ley de gravedad que Dios ha establecido".

Dijimos que la Fe presupone el auxilio de la Gracia. Y entonces tal cosa nos introduce con el tema del libre albedrío y la Gracia, en íntima conexión con la dignidad natural y la Sobrenatural. Por supuesto que no es éste el lugar para analizar detalladamente todas las cuestiones y respuestas que se han dado sobre el tema. Pero sí

29 Estos principios son los necesarios para resolver la cuestión sobre Estado e Iglesia, tema en el cual en esos momentos no nos introducimos.

30 Ver Santo Tomás, *Contra Gentiles,* Op. Cit., libro 1, cap. IV.

aclarar, con respecto al misterio entre el libre albedrío y Gracia, que la razón permite inferir el libre albedrío de la naturaleza racional del hombre, y al mismo tiempo la razón permite comprender que lo natural no puede por sus solas fuerzas alcanzar lo Sobrenatural, por la desproporción metafísica que existe entre lo finito y lo infinito.[31] Y lo más interesante a los fines de nuestro trabajo es que en la teología católica el libre albedrío, que como vemos es un elemento esencial de la dignidad humana, no se pierde por el pecado original. Santo Tomás explica claramente que ni la naturaleza humana ni sus propiedades esenciales son destruidas por el pecado original, en I-II, Q. 85, a. 1, c.: "Respondo que debe decirse que el bien de la naturaleza humana puede ser dicho de tres modos: primero, los mismos principios de la naturaleza, por los cuales la naturaleza se constituye, y las propiedades causadas por éstos, como son las potencias del alma y otros tales. Segundo, porque el hombre por naturaleza tiene inclinación a la virtud, como más arriba (Q. 51, a. 1.; Q. 63, a. 1) se tiene, la misma inclinación a la virtud es cierto bien de la naturaleza. De modo tercero puede ser dicho el bien de la naturaleza como don de la justicia original, que fue entregado en el primer padre para toda la naturaleza humana. Así, pues, el primer bien de la naturaleza ni se quita ni disminuye por el pecado. Pero el tercer bien de la naturaleza totalmente es quitado por el pecado del primer padre. Pero el segundo bien de la naturaleza, esto es, la misma inclinación de la naturaleza a la virtud, disminuye por el pecado. . .".[32] Con lo cual podemos afirmar que el hombre tiene y conserva siempre su dignidad humana esencial, aunque no posea la Dignidad Sobrenatural que se adquiere por el bautismo. Y ese "ser dueño de sí mismo y de su destino", que el ser humano tiene por su dignidad natural, no significa pues una exaltación de sí mismo, como si no estuviese moralmente obligado a seguir a Dios. Al contrario, significa que el ser humano tiene ante sí, por ser tal, la gran disyuntiva vital: Dios o no Dios, ante la cual, en este mundo, decide, con la ayuda de una Gracia que no anula el libre albedrío. En la cual opción puede incluirse un abandonarse a la Providencia Divina. Pero de este modo, cuando el hombre opta por Dios —decisión que en cada instante de la vida debe realizarse nuevamente—, alcanza su más elevada libertad y dignidad. Porque en ese caso la libertad y la dignidad naturales son supuestas y elevadas por la Gracia, que produce la "Libertas Maior" agustiniana de estar libre del pecado, y por ende libre en la Caridad;

31 ". . . Se prueba especulativamente que la gracia es absolutamente necesaria para realizar cualquier acto saludable por el carácter entitativamente sobrenatural del último fin, que por lo mismo exige para su consecución el carácter entitativamente sobrenatural de los medios ordenados a ese fin, es decir, de los actos saludables; cf. S. th. MI 109, 5". Ott, L., en *Manual de Teología Dogmática;* Herder, Barcelona, 1969. Libro cuarto, sección primera, parte 1ra., cap. 2.

32 Op. Cit, trad. propia.

y por lo tanto, en la Dignidad Sobrenatural de ser Hijo Adoptivo de Dios. Cuando María, nuestra madre, dijo "he aquí la esclava del Señor", allí alcanzó su más gozosa libertad y su más grande dignidad. Pero atención a un detalle en cierto sentido "obvio" (pero sólo en cierto sentido): María no pronunció su perfectísima frase obligada por la coacción del Estado, sino impulsada por su amor a Dios.

Todo lo anterior nos permite entender también que ese noble sentimiento de profunda limitación y debilidad que el hombre siente en sí mismo, en los momentos en los que más necesita a Dios, no significa una negación "vivencial" ni conceptual de su dignidad natural esencial, sino una vivencia íntima de dos cuestiones: a) la limitación intrínseca de su dignidad natural, que deriva de su bondad ontológica, que no es "la" bondad en sí misma (justamente, eso es Dios), sino una bondad participada, finita, derivada a su vez de la entidad participada y finita que es la persona humana. En última instancia, es la vivencia íntima de la "creaturidad". b) La vivencia íntima del pecado original, que ha herido pero no destruido esa naturaleza ya limitada en sí misma.

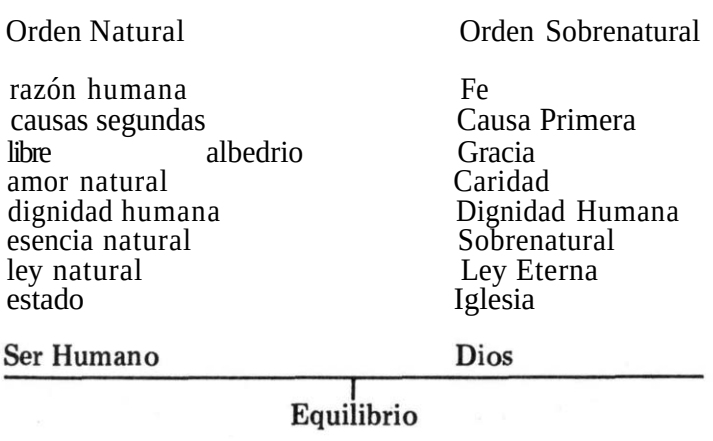
Ambas cosas implican el sentimiento de limitación del hombre y su necesidad de Dios, sin que ello implique de ningún modo la negación de la dignidad humana esencial del hombre.

Para terminar de delimitar nuestra posición, sistematicemos tres posiciones en las que podríamos englobar las posibles relaciones Dios-hombre. En dos de ellas, uno de los términos de la relación se contrapone dialécticamente con el otro. En efecto, podemos ubicarnos en una autoexaltación del hombre de tal modo que la existencia de Dios se presenta como un obstáculo para su grandeza y libertad (posición habitualmente llamada humanismo ateo), o una posición en la cual se niega la dignidad natural esencial del hombre afirmando la existencia de un Dios que "invade" operativamente potencialidades naturales del hombre (que son pues negadas en cuanto causas segundas) se niegan consecuentemente tanto el libre albedrío como las posibilidades de conocimiento natural y las acciones buenas naturales. Como se puede ver, ambas posiciones se alimentan mutuamente (se generan como reacción una a la otra) y rompen el equilibrio católico entre lo natural y lo Sobrenatural. Sus expresiones políticas son, respectivamente, quienes hablan de derechos humanos negando y/o basándose en la negación de la existencia de Dios y su Ley Eterna (a la cual el hombre está moralmente obligado); y quienes niegan y/o menosprecian los derechos humanos contraponiéndolos dialécticamente con los "derechos de Dios".

En la tercera posición, en cambio, la relación Dios-hombre se armoniza. El hombre tiene una dignidad natural esencial y derechos naturales de ésta derivados justamente porque existe Dios, que en cada ente ha puesto una naturaleza y una finalidad natural, a la cual dicha naturaleza está orientada, lo cual es en el hombre la base de la ley natural (la cual es, a su vez, el fundamento del derecho natural del cual surgen los derechos del hombre). Y la dignidad natural y

la Sobrenatural se distinguen, no se contradicen y se complementan, por todo lo afirmado. Esta posición se denomina habitualmente humanista teocéntrica; humanismo cristiano o, como nosotros la llamamos, antropoteocentrismo.

Como síntesis, podríamos realizar el siguiente esquema:



5 La Dignidad Humana y el Concilio Vaticano II

Dadas las anteriores afirmaciones, sostenemos que este equilibrio entre lo natural y lo Sobrenatural —con las aludidas implicancias teológicas, antropolíticas y sociopolíticas— pertenece a las más profundas tradiciones católicas, y sostenemos a su vez que el respeto a esa tradición se encuentra máximamente expresado en el Concilio Vaticano II. En efecto, en la Constitución Pastoral "Gaudium et Spes" encontramos afirmadas, con toda claridad, las siguientes cuestiones: 1) la relación entre la dignidad natural del hombre y su destino; 2) la relación entre dicha dignidad y su libertad; 3) la afirmación del humanismo teocéntrico; 4) la afirmación de la no contradicción entre las realizaciones humanas científicas, artísticas y técnicas y el fin último del hombre; 5) la afirmación de la justa autonomía de lo temporal.

A la primera cuestión la encontramos claramente expuesta en el N° 14, capítulo 1 (que lleva por título, justamente, "La dignidad de la persona humana"). Dice así el Concilio[33]: "No se equivoca el hombre cuando se reconoce superior a las cosas corporales y cuando se considera algo más que una partícula de la naturaleza o un elemento anónimo de la ciudad humana. Con su capacidad de interiorización supera la universalidad del cosmos y es capaz de tocar esas profundidades cuando mira a su corazón, donde le espera Dios, que escruta los corazones (cfr. 1 Rey. 16,7; Jer. 17, 10), y donde sólo él puede decidir su propio destino ante los ojos de Dios. Así, pues,

33 Op. Cit. Idem citas a continuación.

cuando reconoce en sí mismo la presencia de un alma espiritual e inmortal no es víctima de un falaz espejismo, procedente sólo de condiciones físicas y sociales sino que, en realidad, toca una verdad profundísima". Señalemos la importancia de la bella expresión ". . . donde le espera Dios", y la afirmación explícita del hombre como dueño de su destino: ". . . donde sólo él puede decidir su propio destino ante los ojos de Dios".

A la segunda cuestión la encontramos en el N° 17: "Pero el hombre no puede entregarse al bien si no dispone de su libertad: de una libertad que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo, y no sin razón. Sin embargo, muchas veces la fomentan de malas maneras, como si fuera una licencia para todo lo que agrada, incluso para el mal. La auténtica libertad es una espléndida señal de la divina imagen en el hombre, ya que Dios quiso dejar al hombre en manos de su propia decisión (cfr. Ecli, 15, 14), de modo que espontáneamente sepa buscar a su Creador y llegar libremente a la plena y feliz perfección, por la adhesión a El. Por consiguiente, la dignidad del hombre requiere que obre según una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente, desde dentro, no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa. Una dignidad tal la obtiene el hombre cuando, librándose de toda cautividad depravada, busca su fin en la libre elección del bien, y para ello se procura, eficazmente y con inteligentes iniciativas, las oportunas ayudas. La libertad del hombre, que ha quedado herida por el pecado, no puede hacer plenamente activa esta ordenación a Dios sino con la ayuda de la gracia divina. Y cada uno tendrá que dar cuenta ante el tribunal de Dios de su propia vida, según él mismo haya elegido obrar el bien o el mal (cfr. 2 Cor. 5,10)".

Destaquemos la necesidad de la libertad interna para entregarse al bien (". . . el hombre no puede entregarse al bien si no dispone de libertad"); libertad que implica ". . . una libre y consciente elección, movido e inducido personalmente, desde dentro, y no bajo un impulso ciego o una mera coacción externa"; y observemos la reafirmación de la responsabilidad humana frente a su destino final: "Dios quiso dejar al hombre en manos de su propia decisión (cfr. Ecli. 15,14)".

Encontramos a la tercera cuestión en el N° 21: "La Iglesia sostiene que el reconocimiento de Dios no se opone, en ninguna manera, a la dignidad del hombre, ya que esta dignidad se funda y se perfecciona en el mismo Dios, ya que el hombre aparece en la sociedad como un ser inteligente y libre por un acto de Dios Creador, pero sobre todo, es invitado como Hijo a la comunión con Dios y a tomar parte en su felicidad". Observemos la doble perspectiva de la dignidad humana: una natural (". . . el hombre aparece en la sociedad como un ser inteligente y libre por un acto de Dios Creador") y Sobrenatural (". . . pero, sobre todo, es invitado como hijo a la comunión con Dios y a tomar parte en su felicidad").

Las obras humanas, que en su conjunto abarcan las maravillas

de la ciencia, la técnica y el arte, no deben ser motivo de autoexaltación del hombre, tentándolo a un ". . . seréis como dioses", sino, por el contrario, son un modo de honrar a Dios y sentirse en comunicación y agradecimiento en El, porque todo lo bueno que podamos tener, El nos lo ha dado, y nuestra bondad es sólo participación de la Bondad en sí misma, que es Dios. Dice el Vaticano II en el Nº 34 de la Gaudium: "Una cosa hay cierta para los creyentes: que la actividad humana, individual y colectiva, es decir, el conjunto ingente de los esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para mejorar su condición de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios". Y más adelante, en este mismo número: "Los cristianos, por consiguiente, lejos de pensar que las obras que consigue el hombre realizar con su talento y su capacidad se oponen al poder de Dios y que la criatura racional es como émula del Creador, cultiven más bien la persuasión de que las victorias del género humano son un signo de las grandezas de Dios y un triunfo de su inefable consejo".

Por último, a la quinta cuestión la encontramos en el N° 36. Este es uno de los ejemplos más claros de lo que significa la distinción y no contradicción entre lo natural y lo Sobrenatural (distinción conceptual que permite su unión vital). Dice así la Gaudium: "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 irlas conociendo, 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 después se rechaza la autonomía de lo temporal si eso implica contraposición dialéctica (contradicción) entre lo natural y lo Sobrenatural: "… Pero si por autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin relacionarlo con el Creador, no hay ni uno solo de los que admiten la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma". Señalemos la importancia metafísica y teológica (tanto para la teología natural como para la Revelada) de la expresión "la criatura sin el Creador se esfuma". La criatura no es el Creador (distinción) pero por el Creador la criatura tiene su ser y sus perfecciones (dependencia, subordinación, no contradicción).

Todas las afirmaciones del Concilio Vaticano II que hemos comentado, lejos de constituir una "novedad" en la doctrina católica, constituyen parte de lo más profundo y tradicional de dicha doctrina.

6 La Persona y el Amor

Habíamos establecido que tratar a la persona humana como tal es respetar su dignidad natural esencial. Y respetar esa dignidad es hacer un bien a la persona. Por lo tanto, si deseamos el bien para la

otra persona, naturalmente respetaremos su dignidad, y trataremos de proporcionarle todas las ayudas necesarias para que desarrolle su persona (dignidad natural accidental) y llegue a su fin último (Dios).

El desear el bien para la otra persona es el amor; como vemos, un amor que presupone la razón, que nos indica qué es la persona y cuál es el trato para ella adecuado. A su vez, ese amor implica nuestro propio bien y el desarrollarnos como personas necesariamente: porque amando a la otra persona (lo cual implica desear su bien), trataremos de hacer el bien que el deber moral nos prescribe, porque eso es lo que hará bien a la otra persona; y de ese modo actualizaremos nuestra capacidad de ejecución de actos libres en relación al cumplimiento del bien moral, que es lo que propiamente desarrolla nuestras capacidades como persona. El amor se constituye de ese modo en la relación más adecuada entre las personas. Y, además, el amor es una virtud unitiva: ". . . Puesto que cada uno —dice Santo Tomás, en el cap. 91 del libro 1 de *Contra Gentiles*[34]— naturalmente quiere y apetece, a su modo, su propio bien, si pertenece a la esencia del amor que el amante quiera o apetezca el bien del amado, es consiguiente que el amante se ha al amado como a aquello que es con él, en cierto modo, uno; por lo cual la esencia propia del amor parece consistir en que el afecto de uno tienda hacia el otro, como hacia el que de algún modo es uno con él; por lo cual ha dicho Dionisio (De los Nomb. div. cap. 4) que el amor es virtud unitiva". Esto es: si A ama a B, entonces el bien de A es desear que B esté bien y llegue a Dios; y, a su vez, si B ama a A, B deseará que A esté bien y llegue a Dios. Entonces, si A ama a B y B ama a A, A y B se unen en un solo "bien común" a los dos. El amor implica decir: "Mi bien consiste en que tú estés bien". Este es un detalle importante porque, dada la estructura indigente y finita de la criatura humana, ésta siempre obra (como Santo Tomás dice) por un fin que es un bien para sí misma, porque de ese modo satisface una carencia; pero en la relación de amor, lo que perfecciona a la persona es el desear la perfección y bien de la otra persona.

Esa es la esencia genérica del amor: una entrega, una donación de nuestra propia persona a la del prójimo. Las especies del amor —entre hermanos, entre amigos, entre padres e hijos, entre novios, entre marido y mujer— son diversas, pero el género es el mismo. Y cuando el amor es mutuo, hay donación mutua de personas,[35] y (como en el conocimiento), "dos se hacen uno y siguen siendo dos". Destaquemos que esta relación de amor puede darse entre las personas justamente por ser tales.

35 Ver Wojtyla, K. (actual Juan Pablo II): *Amor y responsabilidad.* Ed. Razón y Fe, Madrid, 1978. Cap. 2.

Pero —y siempre en armonía con el equilibrio entre lo natural y lo Sobrenatural— destaquemos la existencia del amor más importante: el amor Sobrenatural entre Dios y el hombre, por el cual éste ama a Dios y al prójimo por el amor a Dios, que se recibe en la virtud teologal que permanece siempre: la Caridad. En la Caridad, Dios y el hombre se unen en el amor, y allí el hombre alcanza su más alta libertad (la "Libertas Maior" agustiniana) y dignidad. Por la Caridad la persona es libre del odio, odio que es fuente de su perdición. Por la Caridad la persona ama a Dios y es amada por El, y, al mismo tiempo, ama a su prójimo, dado que desea cumplir con la voluntad de Dios. De este modo, el bien de cada persona es del prójimo, y el bien de cada persona es Dios. Así Dios, el hombre y su prójimo se unen en una especie de trinidad ética: tres personas y un solo bien, Dios. De este modo, y ensayando una pequeña "axiomática del amor" (una prueba más de la unión entre amor y razón), vemos que del amor, como "axioma central", se desprenden los siguientes teoremas:

1 la persona alcanza su más adecuada relación con las demás personas;

2 la persona trata de cumplir con la justicia y todas las demás virtudes;

3 la persona se perfecciona como tal (por teorema 2);

4 la persona actualiza su intrínseca capacidad de prometer: el amor es para siempre, o no es amor;

5 la persona busca que la persona que no ama, ame también.

Todo lo cual debe ser coronado por la Caridad, donde el "soy" finito se comunica con el "Soy" infinito, que es Dios. Y así la persona está en camino hacia su destino final, del cual es dueña: la contemplación amorosa de Dios.

Y todo este orden de amor natural y Sobrenatural queda, necesariamente y por su propia naturaleza, absolutamente fuera del margen de coacción del Estado.

7 Síntesis Final

Como síntesis final, haremos una cita que resume el espíritu general de todo este trabajo:

"En toda humana convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser huma-

no es **persona,** es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre, y que, por tanto, de esa misma naturaleza directamente nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables".

Estas palabras fueron escritas por uno de los más grandes defensores de la dignidad humana. Su nombre era Juan XXIII.[36]

36 Enc. *Pacem in Terris,* Op. Cit, N° 8 AAS vol. 55, 1963, p. 259: "Porro in quovis humano convictu, quem bene compositum et commodum esse velimus, illud principium pro fundamento ponendum ets, omnem hominem personae induere proprietatem; hoc est, naturam esse, intelligentia et voluntatis libertate praeditam; atque adeo, ipsum per se iura et officia haber, a su ipsius natura directo et una simul profluentia. Quae propterea, ut generalia et inviolabilia sunt, ita mancipari nullo modo possunt".

ENSAYO

SISTEMAS ECONÓMICOS Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA*

Mario Zañartu, S. J.**

Existe una polémica de base ética en torno al actuar económico. El problema es fundamentalmente un problema de conflicto entre fines inferiores y superiores. Los teólogos morales sitúan la "bondad" o "maldad" de acciones o actitudes en su contribución al bien buscado a la larga y en su conjunto. La Doctrina Social de la Iglesia resume la experiencia histórica comunitaria de los efectos que sobre el bien a la larga y en su conjunto producen acciones políticas y sistemas económicos. Esta valoración ética no puede prescindir de los aportes de la ciencia económica. El error ético fundamentalista es la omisión de la mediación científica. En el caso del cristiano, no se trata de hacer "buenas" obras para validar su fe. El papel de la fe es quitar el impedimento que a ellas se opone. El "acontecimiento" de Jesús de Nazareth es normativo para los creyentes cristianos, como lo son el Dios revelado en El, y la comunidad por El establecida. El eje del "buen" actuar está expresado en su "nuevo" mandamiento: "ama al prójimo como a ti mismo". El leit motif de la enseñanza social de la Iglesia es la dignidad de la persona humana. Su principal documento es el capítulo III de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. Este leit motif se encuentra también desarrollado en diversas Encíclicas de los papas, en el Magisterio Latinoamericano (Documento de Medellín y de Puebla), en el Magisterio de la Conferencia Episcopal Chilena para Chile, en el Magisterio Diocesano de Santiago, para Santiago. También aportan a la Doctrina Social de la Iglesia los teólogos que interpretan los "signos de los tiempos" latinoamericanos a la luz del Evangelio. A la luz de todo lo anterior se pueden discernir con más realismo las "productividades" y "contraproductividades" que conducen a la evaluación ética cristiana del actuar y de los sistemas económicos.

Hay dificultades para la evaluación ética de los sistemas económicos, pero

* Las diversas secciones de este trabajo han sido presentadas al Taller de Investigación de Ilades.

** Doctor en Economía por Columbia University (New York). Licenciado en Teología y Licenciado en Filosofía; Subdirector de Ilades.

no son insuperables. Hay que comenzar por establecer las bases de comparación, comunes a los diversos sistemas. Una base definitoria es el sujeto de la propiedad de los medios de producción. Otra es el sujeto de la decisión de asignación de recursos. Otra, ligada a las anteriores, son los mecanismos de motivación de los actores económicos. Los sistemas polares alternativos son el de centralización pura y el de descentralización pura. Los sistemas realmente existentes contienen todos elementos de centralización y de descentralización, y no hay "terceras vías". La comparación más relevante es entre los dos sistemas históricos imperantes: capitalismo avanzado y socialismo desarrollado. Ambos son además tentaciones en el horizonte de la futura organización económica de los países "en vías de desarrollo". La norma ética concreta evaluadora de los sistemas a partir de la Doctrina Social de la Iglesia se ve ayudada por una amplia concepción del hombre que incluya constitutivamente su actividad económica. Es lo que ocurre con las llamadas filosofías de la historia y teorías evolutivas y críticas de la sociedad. Esta ayuda permite formular como criterio ético de evaluación de los sistemas su contribución al progreso humano en su doble dimensión técnica y política: desarrollo liberador de las fuerzas productivas y liberación de las relaciones de opresión. Un análisis estructural y algo de evidencia empírica parecen inclinar la balanza en favor del capitalismo desarrollado como sistema actualmente existente, bajo ambos criterios. La respuesta no es tan clara respecto del segundo criterio, para los países no-desarrollados. ¿Qué hacer? Es aún una pregunta abierta.

I Economía y Doctrina Social de la Iglesia

Hay por un lado concepciones del actuar económico que llegan a ser antihumanas de puro pro-naturaleza. Son las que denuncian como crecimiento "antinaturaleza" todo lo que aparezca como "antropocentrismo" dominador de la naturaleza.

Hay por otro lado concepciones antihumanas en que el "sistema ya no crece para satisfacer las necesidades de consumo de la gente, sino que es la gente la que consume para satisfacer necesidades de crecimiento del sistema".[1]

Es cierto que el consumo no es el fin y propósito de toda actividad económica y que los factores de producción (en especial el trabajo) no son solamente sus medios. Es más cierto afirmar que el actuar económico debe maximizar las satisfacciones humanas por medio de un modelo óptimo de consumo, que afirmar que la economía debe maximizar el consumo por un modelo óptimo de esfuerzo productivo.

Es falsear el sentido del trabajo concebir como ideal del empleador tener una producción sin empleados, y como ideal del trabajador, un ingreso sin trabajar. Pero no es "rendirse a las fuerzas

1 Max-Neef, Manfred; citado por Sergio Silva, en *Mensaje,* Santiago de Chile, N° 327, p. 123.

del mal",[2] afrontar un cierto desempleo en aras de la estabilidad si se puede "dar a los que están desempleados los bienes que les permitan mantener su acostumbrado nivel de vida".[3] Esto no es considerar que "las mercancías son más importantes que la gente"[4] ni "el consumo más importante que la actividad creativa".[5] Porque el ocio no atenta contra la creatividad, ni el consumo no producido contra la persona que lo consume.

La utilización de mineral o la destrucción de materia viva al servicio del hombre no son de suyo atentatorias contra un ecosistema constituido por muchas formas de vida. El ecosistema no es un fin en sí mismo, independiente de la suerte del más digno y perfecto de sus componentes, el hombre. Pero, obviamente, el hombre no puede destruirlo impunemente, porque se destruye a sí mismo.

Lo mismo con la organización de la actividad económica según diversos sistemas económicos, ¿cómo ordenar en términos de medios y fines las eficiencias tanto productiva como distributiva y la libertad?

1 Conflicto entre Fines Inferiores y Superiores

El problema es un problema general de ética. La obtención de un fin intermedio puede aconsejar el uso de medios que atenten contra un fin superior al fin en cuestión. En este caso, el usar indiscriminadamente recursos no renovables para asegurar un resultado productivo inmediato (fin intermedio) puede afectar la capacidad de producción al largo plazo (fin superior al fin en cuestión).

Lo mismo se puede decir de la política económica del gobierno de las FF. AA. en Chile. La estabilidad monetaria (que la inflación no se desboque) es ciertamente un fin de la economía, por el mucho daño social que significa una inflación desatada. Pero otra cosa es usar medios que atenten contra un fin superior. El medio a que el Gobierno ha recurrido hasta ahora es el llamado "ajuste recesivo", en que el medio elegido es la reducción del nivel de vida, y ya que éste no se puede reducir por parejo, se carga la mano a los que tienen menos posibilidad de defenderse en las actuales circunstancias: los perceptores de bajos ingresos (cesantes, pensionados, trabajadores de menor productividad).

O sea, se persigue una meta que es nada más que un fin intermedio (equilibrio monetario), con un medio (ajuste recesivo) que atenta contra un fin superior (producción y consumo masivo de bienes y servicios). Pero puede haber peor. Lo peor que puede pasar en dichas situaciones es pagar el costo social, y además no obtener

2 Schumacher, E. F.; *Lo pequeño es hermoso* (Blume, Ed.; Madrid, 1978), p. 48.
3 Ibidem.
4 Ibidem.
5 Ibidem.

el fin intermedio esperado: no ser capaces de detener la inflación. Tal parece ser la situación de la economía chilena hacia mediados de 1985; receso productivo y además inflación desatada. Es la estanflación.

Lo mismo vale para los sistemas económicos. Se persigue una meta (por ejemplo la igualdad), con un medio (por ejemplo la distribución estatal del ingreso) que atenta contra la eficiencia productiva, o contra la libertad (que es un fin superior). Puede haber peor: por ejemplo, pagar el precio sin siquiera obtener la igualdad.

2 Eticidad Cristiana de un Sistema Económico

Por eso los teólogos moralistas formulan tan cuidadosamente sus criterios de "bondad" o "maldad" moral. Exigen el recurso a los fines superiores para enjuiciar la conveniencia moral de un acto (en este caso, de un sistema económico): "El verdadero problema ético no consiste propiamente en ver en favor de qué bien hay que optar. El problema está en ver de qué manera se puede alcanzar un bien, en favor del cual se ha optado".[6] (En el caso aludido: la distribución estatal del ingreso.) "Y puede suceder que para alcanzar este bien estemos causando o permitiendo un mal que, a la larga y en conjunto, llegue a socavar el mismo bien que ahora pretendemos"[7] (en el caso aludido: la ineficiencia económica, con sus secuelas de recesión y pérdida de libertad). "En este caso, la acción es mala desde el punto de vista ético".[8]

No exigen que se elija "lo mejor", basta con que se elija algo que sea bueno, pero que eso bueno se alcance de tal manera que el bien que se busca en la acción concreta sea "asegurado" "a la larga y en su conjunto".[9] Lo que se trata de asegurar con la intervención estatal es obviamente el buen funcionamiento de la economía a la larga y en su conjunto. Por consiguiente, las políticas concretas deben ser enjuiciadas con respecto a este criterio, y no solamente por el logro del fin inmediato.

3 Etica Económica y Doctrina Social de la Iglesia

Este criterio pareciera confirmar a los detractores de la Doctrina Social de la Iglesia en el sentido de que no existirían acciones, políticas y sistemas económicos que en sí mismos sean inmorales, y que en ninguna circunstancia se podrían justificar objetivamente, y que, por el contrario, la valoración ética se deduce sólo a partir de

6 Knauer, S. J., Peter, "Moral fundamental: para una fundamentación de las normas morales", en *Selecciones de Teología* (Barcelona, 1983, N° 85), pp. 54-62.
7 Knauer, S. J., Peter; Ibidem.
8 Ibidem.
9 Ibidem.

sus consecuencias. Pero no es así, porque si bien se debe partir de las consecuencias, hay que hacerse la pregunta sobre estas consecuencias "a la larga y en el conjunto total" de la realidad económica, y al hacerse esta pregunta se está evaluando si la acción, política o sistema económico es o no inmoral en sí mismo, por ser o no contradictorio consigo mismo. Se está preguntando si está o no destruyendo el valor que dice realizar.[10]

El juicio ético requiere por un lado una amplia perspectiva de los valores últimos que se trata de promover, y de los efectos que en olas y aspectos sucesivos sobre dichos valores las acciones, políticas y sistemas económicos pudieren ejercer. Esto justifica plenamente el recurso a la experiencia histórica y comunitaria. Ello explica el aporte de las agrupaciones religiosas, que suelen ser las más sensibles a los valores últimos y a los efectos comunitarios de las acciones, políticas y sistemas económicos. Este es el sentido más profundo de la Doctrina Social de la Iglesia Católica, "maestra en humanidad" y de su aporte a la capacidad de discernimiento, cuando de ética económica se trata.

No hay que exigirle a la Doctrina Social de la Iglesia recetas concretas de acciones, políticas o sistemas económicos sacralizados. Es posible que en su primer momento no se perciban consecuencias negativas que posteriormente afloren de una determinada acción, política o sistema económico; en tal caso puede ser necesario revisar su valoración ética.

4 Valoración Etica y Ciencia Económica

Además, el juicio ético requiere, por otro lado, el pronóstico más certero posible de las consecuencias de determinadas acciones, políticas y sistemas económicos; esto justifica plenamente el recurso a la ciencia económica y el estrujarle lo que pueda dar de sí en su conocimiento de efectos previsibles.

No hay tampoco que exigirle a la ciencia económica lo que no puede dar: certeza en sus predicciones. Sus instrumentos de análisis detectan la realidad en forma parcial y abstracta. Las relaciones que ha podido establecer están sujetas a tantas restricciones que sus "leyes" son verdaderas sólo "reprimiendo" la variación de una cantidad infinita de otras variables ("coeteris paribus").

Por eso, en último término, hay que recurrir a la sabiduría humana, muchas veces individual. Sabiduría que debe integrar todos los aportes de la familiaridad con los valores, de la experiencia histórica comunitaria, y de la ciencia económica. Es el papel del político. Mientras más integre para su discernimiento, mejor para la comunidad.

10 Cfr. Knauer, op. cit.

5 El Error Fundamentalista

Para el correcto discernimiento ético de las acciones, políticas y sistemas económicos es especialmente desaconsejable todo tipo de fundamentalismo: bíblico, teológico, filosófico, magisterial, científico, ideológico o práctico. Las citas directas, sacadas de su contexto y aplicadas sin mediaciones a las realidades en cuestión, suelen ser pésimas consejeras y sólo reveladoras de las opciones del que las utiliza: "Dad al César lo que es del César", aplicada directamente a la política fiscal; "El fin del hombre es alabar y servir a Dios", aplicada directamente a los programas educacionales; "La naturaleza humana exige participación", aplicada directamente a la distribución del excedente económico; "El Papa dijo que el trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo", aplicada directamente al proceso de automatización; "Hay desempleo cuando fijan salarios superiores al de equilibrio", aplicada directamente al trabajador chileno; "El Estado es mal administrador", aplicada directamente al sistema financiero u hospitalario chileno ahora; o "Mi experiencia me enseña que el trabajador chileno no quiere superarse", aplicada directamente a la capacitación de la mano de obra, no son más que algunos ejemplos de este desaconsejable fundamentalismo en la formulación del juicio ético sobre acciones, políticas y sistemas económicos.

Desgraciadamente no hay revelación para lo que hay que hacer; sólo lo sabemos por su "productividad" o "contraproductividad" a la larga y en conjunto sobre el buen funcionamiento de la economía.

6 Fe Cristiana y "Obras" Económicas

A los cristianos se nos presenta entonces la pregunta: ¿qué contribuye la fe a las obras buenas en esta parcela del obrar humano que es la economía? Tal vez la mejor respuesta es que la fe quita el impedimento que a ellas se opone, pero no hacemos buenas obras para validar nuestra fe, sino porque el otro las necesita.

A la pregunta de ¿por qué el hombre no es capaz de comportarse humanamente?, el cristiano responde que "la causa de toda conducta irresponsable, y por lo mismo inhumana, es la preocupación angustiada del hombre por sí mismo, el temor inherente a su vulnerabilidad y debilidad". Porque en lo más profundo la fe consiste en la seguridad de ser amados por el Padre (y su rostro en la historia, que son los otros, nos-otros): y esta seguridad libera al hombre de su inseguridad, angustia existencial y falta de identidad; y lo libera para su vuelo hacia el otro, en lo que el otro necesita.

11 Knauer, op. cit., p. 62.

7 Jesús y **"Obras"** Económicas

Más específicamente, el cristiano puede preguntarse ¿qué contribuye Jesús a las obras buenas, en esta parcela del obrar humano, que es la economía? Además de ser nuestro Liberador, el Revelador del amor que el Padre nos tiene, ¿presenta Jesús una norma a seguir?, ¿en qué sentido la ética cristiana es "cristónoma" y por consiguiente "eclesiónoma"?, ¿cuál es la referencia cristiana de la ética cristiana?

La primera referencia es el acontecimiento de Jesús de Nazareth, que es normativo para los creyentes, porque Jesús es el "incondicionalmente" bueno. "O nomos, O Cristos". De ahí el seguimiento de Cristo. Y por eso la ética cristiana dependerá del tipo de cristología que se tenga. La segunda referencia es Dios; no el Dios metafísico ni nominalista, sino el Dios revelado en Jesús de Nazareth. La tercera referencia es la comunidad establecida por Jesús, no siempre lúcida, y, por lo tanto, necesitada de discernimiento.[12]

Cualquiera sea la cristología que se profese, deberá contener sobre el "bien" obrar los siguientes elementos:

1 Las obras de Jesús fueron todas obras centradas en el bien de los demás, en la satisfacción de sus necesidades, en su liberación.

2 Toda su enseñanza del bien actuar la resumió en su mandamiento "nuevo": "ama al prójimo como a ti mismo", parabolizado en el "buen" samaritano.

3 Reveló como criterio de evaluación final de la persona (acceso o exclusión del Reino) la presencia o ausencia de obras dirigidas a la satisfacción de las necesidades del prójimo.

8 La Iglesia y las "Obras"

En cuanto a la comunidad establecida por Jesús, y que es su prolongación en la historia, se puede afirmar, sea cual fuere la Eclesiología que se profese, en lo que a las "costumbres morales" se refiere, "la Iglesia enseña infaliblemente que no son buenas más que las obras hechas en comunión con Dios. El contenido material, en cambio, de las leyes morales, no puede ser enseñado con la infalibilidad de la fe, porque se funda en la evidencia de la razón y no tiene el carácter de misterio de fe".[13]

Sin embargo, nadie puede desentenderse del Magisterio auténtico de la Iglesia; aunque no sea infalible, se basa en la constatación

12 Cfr., Vidal, Marciano; *Moral de actitudes* (Ed. P. S., Madrid, 1981) **pp.** 196-227.

13 Knauer, Peter; *Algunas tesis básicas de teología fundamental hermenéutica. Contenido del Mensaje Cristiano.* Mimeo, s/f., tesis 56.

de la coincidencia de los fieles en la fe de la comunidad, y requeriría prueba de lo contrario para desecharla; entre tanto goza de "praesumptio iuris". Y esto sucede con los decretos de los Concilios y las Encíclicas de los Papas. Deben ser tenidas como referencias necesarias al evaluar la "productividad" a la larga y en su conjunto del obrar económico. El "corpus" que se va así constituyendo conforma la ya mencionada Doctrina Social de la Iglesia.

Aunque menos universales y más aterrizadas, las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano (Medellín y Puebla) gozan, para el continente, de la misma "praesumptio" que el magisterio universal. Lo mismo se puede decir de las Conferencias Episcopales nacionales para su país, y de los pastores diocesanos para los cristianos de sus diócesis.

También es importante el aporte de los teólogos, que suelen ofrecer al discernimiento del cristiano consideraciones traídas desde las fronteras de la Iglesia con otros dominios del actuar humano.

9 El Magisterio Universal del Concilio

El "leit motif" de la enseñanza de la Iglesia es la dignidad de la persona humana, prolongación necesaria de la temática del amor al prójimo, y fuente especificadora de lo que les "debemos"[14] a los demás:

El último Concilio, el Vaticano II, en su Constitución Pastoral *Gadium et Spes* (La Iglesia y el mundo de hoy) declara en su solemne preludio que es el hombre el eje de toda su explanación: "Es la persona humana la que se ha de salvar, y es la sociedad humana la que se ha de construir. Por consiguiente, será el hombre el eje de toda esta explanación: el hombre concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad.

Por tanto, este Sagrado Concilio, al proclamar la excelsa vocación del hombre y afirmar la presencia en él de un cierto germen divino, ofrece a todo el género humano la sincera cooperación de la Iglesia para forjar la fraternidad universal que corresponde a esta vocación".[15]

En el Capítulo III, correspondiente a la vida económico-social, el Concilio afirma que:

Son rasgos de la vida económico-social:

que también en ella se promueve la persona
que presenta las siguientes características:

a aumenta el dominio sobre la naturaleza e intervención de los poderes públicos

14 "A nadie debáis nada sino el amor mutuo" (Rom. XIII, 8).
15 *La Iglesia y el Mundo de Hoy* (Ed. Paulinas; Santiago de Chile, 1967), p. 8.

b aumenta la satisfacción de las necesidades

c peligros:
- economicismo
- aumento de desequilibrios

d exigencia de reformas a la luz de la justicia y equidad.

1 El desarrollo económico debe ser:

a Al servicio del hombre (hay que promocionar todos los elementos puestos al servicio del desarrollo).
1 todo el hombre
2 todos los hombres

b Bajo el control del hombre
1 a todo nivel, con máxima participación, coordinada con autoridad
2 vs. fuerzas económicas en libre juego, o sola autoridad
3 todos deben contribuir.

c Eliminando las enormes desigualdades
1 sobre todo con respecto al sector agrícola
2 también con respecto a la seguridad del individuo y la familia
3 en especial con respecto a los migrantes
4 y a los desocupados, no capacitados, y tercera edad o enfermos.

2 Algunos de los principios que rigen la vida económica son:

a En cuanto al trabajo, condiciones de trabajo y tiempos libres:
1 primacía del trabajo sobre los demás elementos
2 necesidad y dignidad de trabajo
3 deber y derecho al trabajo
4 remuneración suficiente pero condicionada
5 condiciones y límites del trabajo

b En cuanto a la participación en la Empresa y en el conjunto de la Economía y a los conflictos laborales.
1 activa participación de todos en la gestión de la empresa y niveles superiores
2 derecho de libre asociación representativa de sus intereses
3 puede la huelga ser necesaria

c En cuanto a los bienes de la tierra, destinados a todos
1 al uso de todos los hombres y de todos los pueblos
2 las formas de apropiación están condicionadas a este destino común
3 todos tienen derecho a lo necesario
4 ayudar sobre todo para que se ayuden a sí mismos
5 el derecho puede tomar formas tradicionales o modernas

d En cuanto a inversiones y gestión monetaria
1 necesidad de la inversión
2 equilibrada inter-temporalmente
3 equilibrada inter-nacionalmente

e En cuanto al acceso a la propiedad y dominio sobre los bienes
1 necesidad de alguna forma de dominio
2 las formas son variadas, pero todas son fuentes de seguridad
3 la propiedad pública y la ex-propiación son legítimas
4 función social de la propiedad privada
5 necesaria reforma de la propiedad agrícola y sus condiciones

f En cuanto a la actividad económico-social y el Reino de Cristo
1 compromiso es importante para bienestar y salvación del mundo,
2 destacarse, pero sometidos al espíritu de las Bienaventuranzas,
3 la búsqueda del Reino primero, fortalece y purifica la ayuda a los hermanos.

10 El Magisterio Universal del Papa

No menos solemne es la introducción a la más reciente enseñanza social del Magisterio Universal de la Iglesia, la Encíclica de S. S. Juan Pablo II, *Laborem Exercens,* documento que el Papa desea "dedicarlo al hombre": "En efecto, si como he dicho en la Encíclica *Redeptor Hominis,* publicada al principio de mi servicio en la sede romana de San Pedro, el hombre "es el camino primero y fundamental de la Iglesia", y ello precisamente a causa del insondable misterio de la Redención en Cristo, entonces hay que volver sin cesar a este camino y proseguirlo siempre nuevamente en sus varios aspectos en los que se revela toda la riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra".[16]

11 El Magisterio Latinoamericano

El Magisterio Latinoamericano retoma el magisterio universal y reafirma la dignidad de la persona en el actuar económico: "El nuevo humanismo proclamado por la Iglesia que rechaza toda idolatría, permitirá "al hombre moderno hallarse a sí mismo, asumiendo los valores del amor, de la amistad, de la oración y de la contemplación. Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones de vida más humanas" (p. 20). De este modo se planificará la economía al servicio del hombre y no el hombre al servicio de la economía (Cfr. p. 34), como sucede en las dos

16 *Juan Pablo II y el Trabajo* (Ilades; Santiago de Chile, 1984), pp. 15-16.

formas de idolatría, la capitalista y la colectivista. Será la única manera de que el "tener" no ahogue al "ser" (Cfr. G. S. 35)".[17]

12 El Magisterio de la Conferencia Episcopal Chilena

A su vez, el Magisterio de la Conferencia Episcopal de Chile, en su último documento social, vuelve el leit motif de la dignidad del hombre como principio para el actuar social: "De partida, la dignidad de ser "persona" en que se fundan, en último término, todos los derechos humanos, cuyo pleno respeto es el objetivo básico del quehacer político.

La dignidad del hombre consiste en ser imagen y semejanza de Dios, capaz de conocer y amar libremente, llamado a la comunión con Dios y a la participación en la vida divina".[18]

13 El Magisterio Diocesano de Santiago

La dignidad de la persona humana también es citada en el Magisterio de la Arquidiócesis de Santiago de Chile. Con ocasión del aniversario de las encíclicas sociales, el 15 de mayo de 1984, el Arzobispo de Santiago, Cardenal Juan Francisco Fresno afirmó: "A la Iglesia le preocupa el amor, la comunión, la fraternidad, la unidad de todos los hijos de un Padre que es común. Esa es su tarea y, también, la de cada uno de nosotros: construir la comunión en el amor entre hermanos. Nadie podría pretender que fuera posible construir esa comunión a partir de la injusticia; que fuera posible hacer espacios nuevos para el amor, atropellando la dignidad de hijo de Dios, de un solo hombre, o impulsar la fraternidad si ella está siendo negada en forma cotidiana por la violencia y por la fuerza, que impiden al hombre su derecho a expresarse y a buscar la verdad".

14 Los Aportes de los Teólogos Latinoamericanos

Aunque no son parte del Magisterio oficial de la Iglesia, los teólogos son también "maestros" que aportan elementos importantes para discernir el "bien" obrar del hombre en todos los dominios de su vida individual y social, incluido el económico.

A los teólogos latinoamericanos les corresponde iluminar la aspiración profunda a la justicia y al reconocimiento efectivo de la dignidad de cada ser humano en América latina: "La interpretación de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio exige. . . que se

17 *Documento de Puebla* (Conferencia Episcopal de Chile; Santiago de Chile, 1979), N° 497.

18 *Evangelio, Etica y Política*, Conferencia Episcopal de Chile (Cencosep; Santiago de Chile, 1984), p. 22.

19 "Confiar, Estudiar, Enseñar y Aplicar la Doctrina Social de la Iglesia", en *Docla* (Ilades, Santiago de Chile, 1984), N° 77, p. 19.

descubra el sentido de la aspiración profunda de los pueblos a la justicia, pero igualmente que se examine, con un discernimiento crítico, las expresiones, teóricas y prácticas, que son datos de esta aspiración.[20]

La dignidad del hombre latinoamericano exige su liberación de "las situaciones de miseria dramática". Muchos teólogos latinoamericanos han desarrollado "teologías de la liberación" que aportan elementos importantes para discernir el "bien" obrar del hombre latinoamericano. Una teología de la liberación es "una invitación a los teólogos a profundizar ciertos temas bíblicos esenciales, con la preocupación de las cuestiones graves y urgentes que plantean a la Iglesia tanto la aspiración contemporánea a la liberación como los movimientos de liberación que le hacen eco más o menos fielmente".[21]

El producto que nos aportan los teólogos de la liberación, y en general los teólogos latinoamericanos, es disparejo y más o menos ajustado a los criterios expuestos. Generalmente, su valor depende del valor de las mediaciones analíticas (ideológicas, políticas y económicas) que utilizan, porque a ellas suelen acomodar sus profundizaciones de los temas bíblicos. Si no valen las mediaciones, por haber sido asumidas "de modo insuficientemente crítico",[22] no valen sus aportes para la protección de la dignidad humana. Si sus mediaciones son válidas, sus aportes son importantes. Todo dependerá de la razón o sinrazón de sus razones (mediaciones analíticas, sean ideológicas, políticas, económicas, psicológicas o culturales). De ahí la importancia de las ciencias sociales para discernir los aportes de los teólogos latinoamericanos, en especial la importancia de la ciencia económica cuando se trata del "bien" obrar económico de los hombres latinoamericanos. Queda abierto un campo enorme como desafío a la dedicación y creatividad teológica latinoamericana.

15 El Veredicto Acerca del Actuar y de los Sistemas Económicos

Si se quiere concluir en forma seria sobre la "bondad" o "maldad" ética cristiana acerca de cualquier actuación o sistema económico, no bastará con recurrir a recetas a medida, que serán siempre insuficientes; habrá que aplicar los criterios hasta de las más alejadas "productividades" y "contraproductividades", aplicación que requiere tener presente todo el acervo experiencial de la humanidad en lo que a efectos se refiere.

La concatenación de efectos es múltiple e Ínter-actuante si consideramos a lo que da origen el solo actuar económico de la persona humana y de qué depende su solo actuar económico. Encon-

20 Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"* (Ciudad del Vaticano, 1984), p. 7.
21 Ibidem, p. 9.
22 Ibidem, p. 4.

tramos: 1°, que el solo actuar económico produce consecuencias económicas y no-económicas, y 2°, que el solo actuar económico depende de causas económicas y no-económicas.

Sólo la plenitud de la persona humana puede aparecer como fin último del actuar humano y de los sistemas en que se organiza; todos los demás no son sino fines intermedios, o simplemente medios.

Todo el ciclo parte de la persona y llega a la persona, y puede ser vivido en tono menor o en tono mayor. Llamo tono mayor a aquella forma de vivir la realidad personal en consonancia con los desafíos del amor en la historia (el cristiano, que sabe que Dios es amor, la llamará vivir "a lo divino" la historia). Tono menor es aquella forma de vivir la realidad en que nada se espera que no provenga del interés inmediato o de la obligación de la persona.

Sistemas Económicos y Doctrina Social de la Iglesia

Existen autores que pretenden que no se puede llegar a un veredicto claro al tratar de evaluar diversos sistemas económicos.

Para ello dan las siguientes razones:

1° La gran diversidad de casos concretos en que se expresan los diferentes sistemas.
2° La inexistencia de un criterio único de superioridad como base de la evaluación.
3° Los diferentes períodos temporales de que los diversos sistemas han dispuesto para desarrollarse e industrializarse.
4° Los prejuicios del evaluador con respecto al conjunto de instituciones políticas y sociales en las que la realidad juzgada se inserta.
5° El hecho de que todos los sistemas han cambiado y continuarán cambiando.[23]

Emprendemos este trabajo con la convicción de que pese a la diversidad de modelos concretos, los modelos se agrupan en torno a dos sistemas polares definidos por líneas suficientemente fundamentales como para permitir establecer una clara distinción entre los modelos o las concreciones de su realización. Segundo, que existe acuerdo en cuanto al criterio general de evaluación, sobre todo si recurrimos a la mediación de la filosofía moderna. Tercero, que es posible comparar los sistemas por lo menos eligiendo el momento en que ambos han desarrollado sus virtualidades de acumulación de recursos productivos. Cuarto, que, aunque imperfectamente, el analista puede poner llave a sus prejuicios y dar razones fundadas para la emisión de sus juicios comparativos. Quinto, que los cambios y modificaciones que los sistemas van adoptando se realizan en varia-

23 Dalton, George: *Sistemas Económicos y Sociedad* (Alianza Universidad; Madrid, 1981), pp. 24-25.

bles que no afectan a las variables fundamentales definitorias de cada uno de los sistemas.[24]

1 Variables Fundamentales Definitorias de los Sistemas

Muchos autores rechazan el análisis de la estructura de los sistemas económicos referidos al socialismo o capitalismo, o referidos a propiedad privada versus pública.[25]

Sin embargo, otros aceptan que siendo los sistemas económicos y sus correspondientes modelos, esquemas de organización y control cuyo objeto es responder a las preguntas fundamentales sobre el qué, cuánto, cómo y para quién producir, pueden abordarse a través de abstracciones simplificadas de sus realidades concretas. Tales autores aceptan que las categorías básicas son: economías capitalistas versus economías socialistas, y mercado descentralizado versus economías de planificación centralizada.[26]

Pero más allá de las etiquetas atribuibles a cada sistema, estos autores creen que para comparar los sistemas económicos es necesaria una estructura analítica en que las bases de comparación más comunes son la propiedad de los medios de producción y el método de asignación de recursos.[27]

Nosotros creemos, sin embargo, que a estos dos criterios anteriores hay que agregar el criterio de los mecanismos de concertación de los intereses. Es problema de toda sociedad lograr que las decisiones de la base social sean concordantes con el interés general.[28]

El problema que presenta este punto es un problema de creación de mecanismos de estímulos externos para los individuos de la base social o sus grupos. Los estímulos externos son los que hacen interesantes o no para la base social las decisiones por ella tomadas. Este interés es del orden del premio o castigo, de la zanahoria o el látigo, que la sociedad asigna a la base social según que las decisiones de esta última conduzcan o no a los intereses generales de la primera. Normalmente, el estímulo externo se basa en aquello que interesa al individuo o a su grupo social inmediato: bienes materiales, servicios, bienes psicológicos y sociales (admiración, condecoraciones, citaciones honoríficas, etc.). Como se ve, no hay por qué iden-

24 Nuestras convicciones están fuertemente, aunque no exclusivamente, basadas en la investigación de Ureña, Enrique M., *El Mito del Cristianismo Socialista* (Unión Editorial, Madrid, 1981).

25 Ver Montias, John M.; *The Structure of Economic Systems* (Yale University Press; New Haven, 1976), p. 127.

26 Bornstein, M. (Ed.); *Sistemas económicos comparados* (Amorrortu; Buenos Aires, 1973), p. 33.

27 Bornstein, M. op. cit., p. 11.

28 Zañartu, M.; "Los Estímulos Económicos y el Marxismo Chileno", en Alvarez, J. et alii, *Ciencia y Mito en el Análisis Social* (Pacífico; Santiago de Chile, 1972), p. 144.

tificar estímulo externo con estímulo material; el estímulo externo puede también ser espiritual. La línea divisoria de los estímulos no es la línea divisoria entre materia y espíritu, sino la del interés y desinterés individual.[29]

Lo importante es que el estímulo sea eficaz para lograr que la persona o sus grupos tomen decisiones de aportar al proceso económico lo que y en la forma que la sociedad estima más ventajosa para ella. Esta tercera variable fundamental definitoria de los sistemas económicos es distinta de la segunda variable, es decir, de donde se toman las decisiones y cómo se toman, sobre lo que conviene a la sociedad; es lo que anteriormente llamamos sujeto de la decisión de asignación de recursos.

A Sujeto de la Propiedad de los Medios de Producción

Quien sea el sujeto de la propiedad de los medios de producción es fundamentalmente definitorio para los sistemas económicos porque normalmente condiciona las decisiones de su uso. O sea, quien ejerce directamente el dominio, sea por ser propietario o arrendatario de los medios de producción, determina la forma de su asignación al proceso productivo.[30]

Con respecto a esta variable no hay más que dos valores extremos: propiedad pública o propiedad no pública (privada). Todas las variantes existentes se ubican en una línea recta que une estos dos polos. No existen "extra-vagancias". Lo que parece ser tercera vía, por ejemplo propiedad comunitaria, no es más que una forma de propiedad privada, pues lo privado no se identifica necesariamente con lo individual. Puede también ser cualquier agrupación intermedia diferente de lo público.[31]

Ninguna economía realmente existente puede escapar al hecho de que los medios de producción estén sujetos a algún tipo de dominio. Y estos tipos no pueden no pertenecer al continuum que va entre lo público y lo privado (o no público).

Por eso estimamos que el sujeto de propiedad de los medios de producción es una de las variables fundamentales definitorias de un sistema económico.

29 Sobre estímulos internos y externos, cfr. Zañartu, M., op. cit., p. 145.

30 Montias distingue además de la privada y la pública, la propiedad colectiva, pero la define como semipública y da como ejemplo los "kolhoz" rusos. Al analizarla, termina reconociendo que será pública o privada según el gobierno la respete o no. Ver Montias, op. cit., pp. 131-132.

31 Sobre la "propiedad comunitaria" se puede decir que o es privada (si la comunidad es un grupo privado voluntario) o se le puede aplicar el análisis que Montias hace de la propiedad colectiva.

B Sujeto de la Decisión de Asignación de Recursos

La decisión sobre qué es lo que conviene a la sociedad desde el punto de vista de procesos económicos no puede ser tomada sino en dos instancias polares: instancia centralizada, instancia no centralizada. Todas las economías realmente existentes recurren a más o menos centralización de la decisión. El espectro va desde la decisión atomizada a través de un mercado perfecto a la centralización total en una autoridad suprema unipersonal. La realidad no puede escapar a estar ubicada en algún punto del continuum que une estos dos extremos.[32]

C Mecanismos de Motivación de los Actores Económicos

No existiría el problema del establecimiento de mecanismos de estímulo si la base social en forma desinteresada estuviese siempre identificada con los intereses generales. Si la base social fuese consciente, responsable y solidaria de los intereses comunes en forma permanente (y no sólo ocasionalmente como frente a desastres naturales), en forma masiva (y no sólo algunos de sus componentes como ser líderes sociales, médicos, sacerdotes, docentes, etc.) y de manera extensiva a todos los miembros y grupos de la sociedad y en todos sus aspectos (y no sólo hacia los más cercanos como ser familiares, compadres, conmilitantes, etc.), o sólo en algunos aspectos (favores pequeños o formales), no se requeriría ninguna estructura ni revolución en especial; todas serían óptimas; bastaría una computadora central que fuese indicando las tareas que la base debiera asumir. La base acudiría ansiosa y dichosa a responsabilizarse de ellas.

Pero una base social así no ha existido en la historia ni hay mucha esperanza de que exista antes del fin de la misma. La sociedad tiene por tanto que recurrir a mecanismos de estímulo externo.

El estímulo más obvio es el de asignarle a la base o al actor social un bienestar proporcional al excedente económico generado por su esfuerzo y productividad.[33]

En esta tercera variable fundamental existen de nuevo dos extremos polares en los mecanismos de asignación de bienestar a los actores o base social: el condicionamiento del nivel de vida de los actores ejercido directamente por la autoridad social, o el ejercido indirectamente a través de los mecanismos de mediación del mercado. Toda situación real se ubica entre el uno y el otro extremo; no

32 Los sistemas más polares existentes son impuros: existen "trueques" (y por lo tanto mercado) entre los prisioneros de los más severos campos de concentración del "Goulag" (Cfr. Solzhenitsyn. *Un día en la vida de Ivanovic Denisov)* y existen prohibiciones (comercialización de drogas) en los más libres de los mercados.

33 Entendiendo por "excedente económico" un incremento neto del bienestar económico de la sociedad global.

existen formas alternativas de funcionamiento de los estímulos. La proporción de mezcla entre ambos mecanismos está naturalmente Calcada sobre la proporción en que existen el mercado o la autoridad como mecanismos de decisión de asignación de recursos; es decir, esta tercera variable está calcada sobre la segunda variable fundamental.

La eficiencia de este mecanismo depende de la perfección con que el mercado transmita las señales del "valor de uso"[34] y de la perfección con que la autoridad administrativa premia las acciones en el mismo sentido de conveniencia de la sociedad.

2 Los Sistemas Económicos

En esta sección se tratará de los sistemas polares alternativos de organización de estas variables y de los sistemas concretos existentes.

A Sistemas Polares Alternativos

Si maximizamos el grado de concentración en las dos primeras variables, tendremos un sistema en que el sujeto de la propiedad de los medios de producción es el Estado y el sujeto de la decisión de asignación de recursos es también la autoridad estatal; el mecanismo de estímulo de los actores económicos quedará automáticamente definido como de determinación directa autoritaria del nivel de vida de los actores sociales, porque no habiendo mercado no podría haber mediación entre autoridad y actores. Este sistema sería un sistema puro de centralización económica.

Un sistema polarmente opuesto al anterior tendría las siguientes características: propiedad privada de los medios de producción diseminada entre todos los individuos del conjunto social, mecanismos de mercado perfecto para la decisión de asignación de recursos y mecanismos de estímulo en que la determinación del nivel de bienestar de los actores sociales se efectúen indirectamente, es decir, a través del mercado. Un tal sistema sería un sistema puro de descentralización económica.

Es obvio que dadas ciertas condiciones ambos sistemas podrían ser igualmente eficientes en el logro de los objetivos de bienestar económico de cualquier sociedad. Pero esas condiciones nunca se dan en los grupos realmente existentes y, por lo tanto, ambos sistemas son igualmente ineficientes. Esto implica la no existencia de estos sistemas polares puros.

Sin embargo, históricamente el sistema llamado capitalista pre-

34 Sobre los mecanismos que utiliza la sociedad para estimular la orientación de las decisiones hacia el aprecio de los "valores de uso", Cfr. Lindblom, Ch., *Politics and Markets* (Basic Book; New York, 1971), pp. 11-13.

tendió ser la concreción del polo descentralizado y lograr así la máxima eficiencia de sus mecanismos. Pero no se dieron las condiciones para tal logro.

El análisis marxista denunció el no cumplimiento de esos logros por parte del sistema capitalista. Para remediar dicha situación, propuso como radicalmente opuesto el sistema de centralización pura antes definido. Los marxistas pretenden haber establecido sistemas que son la concreción de dicho polo y que llevarían, por consiguiente, a lograr el máximo bienestar económico para sus pueblos. Pero, como tampoco se dieron las condiciones para su óptimo funcionamiento, tampoco fueron eficaces en el logro de dicho máximo bienestar.

B Los Sistemas Realmente Existentes

Los sistemas realmente existentes presentan tal variedad que parece imposible organizarlos en torno a una variable predominante. Sin embargo, ninguno de ellos escapa a asignar un quantum a las variables arriba definidas como definitorias fundamentales. Toda economía realmente existente tiene un determinado grado de concentración estatal de la propiedad de los medios de producción. Toda economía realmente existente tiene un grado de concentración estatal en la decisión de la asignación de recursos. Toda economía realmente existente tiene un cierto grado de determinación directa del nivel de vida del actor económico o de la base social.

Es por tanto válido clasificar los sistemas realmente existentes en torno a dichas variables. Todas las decisiones y acciones, tanto de producción como de inversión como de consumo, dependen de la forma que adopten dichas variables.

No existen por tanto "terceras vías" que no estén ubicadas en una línea recta que une los dos polos descritos. Tal vez el más serio intento por definir algo distinto a una mezcla de ambos polos es el de Oskar Lange. Lange propone que la toma de decisiones que orientan la economía sea compartida por las unidades familiares, la Junta Central de Planificación y los dirigentes socialistas; el mercado se encargaría de determinar por la oferta y la demanda, de las firmas socialistas y de las unidades familiares, los precios del trabajo y de los bienes de consumo; el precio de los bienes de producción estaría fijado por la Junta Central mediante tentativas sucesivas, de modo que se iguale la oferta y la demanda de cada uno de ellos; con estos datos, los gerentes de las industrias socialistas pueden tomar las adecuadas decisiones de producción, la Junta Central redistribuye el ingreso tratando de reducir las desigualdades de las unidades familiares; la misma Junta determina la tasa de inversión y la tasa de interés sobre el capital, igualando demanda y disponibilidad.

En el fondo, el llamado "socialismo de mercado" trata de combinar la propiedad pública de los medios de producción y separarla lo más posible de la centralización de las decisiones sobre asignación

de recursos.[35] Pero no hay ninguna de las economías realmente existentes que obedezca adecuadamente a este modelo. Tal vez la economía húngara es la menos lejana, dado el amplio lugar que ha concedido al mercado; pero muchos de los bienes de producción necesarios para producir los productos que se tranzan en el mercado son propiedad privada de individuos o grupos; pero entonces, dichos sectores dejarían de ser actores "socialistas" puesto que tal atributo Lange se los otorga solamente a los sectores o economías en que la propiedad de los medios de producción no es privada. El caso húngaro y otros que presentan modificaciones del sistema centralizado deben, por tanto, ser más bien clasificados entre los sistemas de economía centralizada.

Por otro lado, existen economías reales de mercado, pero que son llamadas "socialistas" debido a la amplia intervención estatal sobre todo en los esquemas de redistribución de ingresos a través de la seguridad social. Tal es el caso de Suecia. Pero no dudamos en clasificar la economía sueca y otras similares como una economía fundamentalmente descentralizada, con algunas modificaciones.

Como todos los sistemas realmente existentes tienen raíces históricas sea en el capitalismo, sea en el marxismo como reacción anticapitalista, es interesante tratar de analizar en qué ambos sistemas han evolucionado desde una situación cercana a los modelos puros de centralización y descentralización hacia lo que podríamos llamar un capitalismo avanzado y un socialismo desarrollado.[36]

a Capitalismo Avanzado

Son características del capitalismo avanzado:

1° El creciente intervencionismo estatal en la esfera económica en busca de su estabilidad.
2° Las nuevas revoluciones científico-técnicas que permiten un notable aumento del consumo de los sectores de menores ingresos.
3° La expansión de las gigantescas empresas multinacionales y sus exigencias de planificación.
4° La importancia creciente de los sectores terciarios y cuaternarios (investigación, alta técnica).
5° Expansión y diversificación de las clases sociales intermedias.
6° Surgimiento y robustecimiento de los sindicatos.

b El Socialismo Desarrollado

Se caracteriza por haber ya consolidado un elevado grado de industrialización y de las llamadas "relaciones socialistas de produc-

35 Lange, O.; *Sobre la teoría económica del socialismo*, en Bornstein, M., op. cit., p. 95.
36 Cfr. Dalton, G.; *Sistemas económicos y sociedad* (Alianza, Madrid, 1981).

ción", por la introducción de reformas al modelo de planificación y dirección centralizada de la economía con el fin de corregirlo para obtener las siguientes ventajas:

1° Aprovechar e impulsar el frenado desarrollo científico y tecnológico.
2° Elevar la productividad estancada en un nivel bajo.
3° Mejorar el sistema de estímulo a nivel de personas y empresas.
4° Elevar el nivel de vida de la población diversificando y aumentando los bienes de consumo.
5° Favorecer más el desarrollo cultural.

El gran medio para obtener estos objetivos es la descentralización del sistema, sea en la versión húngara (autonomía relativa concedida a empresas y mecanismos de mercado), sea en la versión rusa y alemana oriental (desglosamiento detallado y consistente de la planificación.

La evaluación ética más ilustrativa para los países que no han alcanzado ni el capitalismo avanzado ni el socialismo desarrollado, es precisamente la evaluación de estos dos sistemas que aparecen como tentación en el horizonte de la futura organización económica.

3 La Norma Etica de Evaluación[37]

A partir del criterio de la dignidad del hombre expuesto en la Parte I, y como la Iglesia lo ha traducido, los caminos posibles de derivación de una ética son: Primero, sentar las bases de una ética general (a partir de creencias o metafísicas determinadas sobre el hombre) y luego confrontarla con la estructura de los sistemas económicos que se desea evaluar. El problema de este camino es que no hay acuerdo en las creencias metafísicas y que se corre el riesgo de pérdida de captación de la realidad por falta de mediaciones científicas o filosóficas.

Segundo, buscar los criterios de enjuiciamiento dentro, y a partir de la misma economía, ya que la actividad económica especifica y diferencia esencialmente la naturaleza humana de la naturaleza de los animales y es, además, significativa dentro del desarrollo cultural global de la humanidad.

Tercero, partir de una amplia concepción del hombre que incluya constitutivamente su actividad económica. Esto ocurre en las filosofías de la historia y en las teorías evolutivas y críticas de la sociedad: Kant, Hegel, Marx y Freud, continuados por la Teoría Crítica (o Escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habemas). La ventaja de partir de dicha tradición de pensamiento sociopolítico es que está en el origen común de los sistemas polares antes

37 Esta sección es basada en Ureña, op. cit, Cap. II.

descritos, y es por tanto aceptable por ambos, y además da adecuada cuenta del problema de interrelación disciplinaria entre economía, política, teoría de la sociedad y moral.

A Interrelación entre Economía, Política y Moral, Dentro de una Teoría General de la Sociedad

Esta relación se puede resumir en las siguientes proposiciones:

1° El hombre es el único ser que progresa en humanización en su doble relación con la naturaleza y con los demás, a medida que se va liberando de la hostilidad de la naturaleza (por el sojuzgamiento científico-técnico de la misma) y de la agresión mutua (por convivencia en la verdad, libertad y justicia). Estas dimensiones las podemos llamar dimensión técnica y dimensión política del progreso humano.

2° Ambas dimensiones son indispensables, pero prima la segunda, porque vale en sí misma. La primera sin la segunda puede resultar deshumanizante. Por ejemplo, el progreso científico-técnico en la producción de instrumentos de destrucción.

3° La actividad económica es el lugar de confluencia e interrelación de las dimensiones técnica y política, fundamentales en el proceso histórico de las sociedades humanas, porque la tarea de someter a su servicio a la naturaleza externa (dimensión técnica) es realizada por el hombre históricamente como ser social (dimensión política). La primera se mide en categorías globales de desarrollo científico-técnico y de industrialización. La segunda en categorías distributivas de justicia, de igualdad, de libertad y de participación.

B Criterios de Enjuiciamiento Moral ante las Alternativas Polares de Sistemas Económicos

Basados en la definición del hombre y de la historia de su especie como progreso, es éticamente superior aquel sistema económico que contribuye más al progreso humano en su doble dimensión técnica y política: primero, desarrollo liberador de las fuerzas productivas, lo que produce un avance hacia el pleno dominio racional de la naturaleza externa; segundo, liberación de las relaciones de opresión, lo que conduce a un avance hacia una convivencia social en libertad, justicia, paz y participación.

Estos dos criterios ofrecen la ventaja de encajar con tipos de problemáticas familiares a la ciencia económica contemporánea: crecimiento y distribución.[38]

38 Incluso autores de la llamada Nueva Economía coinciden con estos criterios. Ver Lepage, H.; *Mañana, el capitalismo* (Alianza Editorial; Madrid, 1979).

4 Evaluación Etica del Capitalismo Avanzado y del Socialismo Desarrollado[39]

Cuando se trata de comparar sistemas, los autores apologistas tienden a idealizar el propio y a describir los mecanismos reales que fallan en el opuesto. Así por ejemplo, los ideólogos liberales tenderán a comparar el mal funcionamiento de las economías socialistas marxistas con los ideales libertarios de la economía de mercado. Los ideólogos marxistas, en cambio, tenderán a comparar el mal funcionamiento de los mecanismos de mercado con los valores comunitarios por ellos propiciados.

Una comparación científica sobre la bondad de sistemas alternativos, debiera hacerse solamente en torno a los mecanismos reales por ellos empleados.

Si se tratara, por ejemplo, de comparar los sistemas "puros" polares antes descritos, la comparación debiera hacerse: propiedad privada versus propiedad estatal de los medios de producción; mecanismos de mercado versus planificación y dirección estatal; estímulo indirectamente determinado versus estímulo directamente determinado. No debiera compararse, por ejemplo, propiedad privada versus propiedad "social" de los medios de producción o mecanismos de mercado "libre" competitivo, cuyas reglas "equitativas" de juego son garantizadas por la sociedad, versus planificación centralizada y dirigida por el Estado.

Los autores no apologistas de uno u otro sistema coinciden en subrayar la dificultad de medir científicamente la eficiencia y la ineficiencia comparativa de ambos sistemas.[40] Por eso procederemos en base no solamente a la evidencia empírica, sino también al análisis estructural de por qué uno u otro sistema debe o no debe funcionar eficientemente.

A Primer Criterio: Desarrollo Liberador de las Fuerzas Productivas (Técnico)

Pese a la imposibilidad de mediciones precisas de eficiencia e ineficiencia, la balanza parece inclinarse en este momento favorablemente hacia las economías capitalistas.

La mayor parte de los autores, tanto los especialistas soviéticos como los norteamericanos no apologéticos, consideran que en general la economía de los Estados Unidos es la más eficiente en lo que respecta al desarrollo liberador de las fuerzas productivas.[41] Pero tal vez más importante es percibir las causas estructurales que son res-

39 Esta sección está basada en Ureña, op. cit., Cap. V, 2a. Parte.
40 Ureña, op. cit., cita a A. Nove, M. Ellman y J. Wilczynski.
41 La lista de autores de este tipo no es pequeña. Cfr. Ellman, M., *Socialist Planning* (CUP; London, 1979).

ponsables de la mayor o menor eficiencia de uno u otro sistema. Las tendencias objetivas de irracionalidad e ineficiencia económicas típicas de los socialismos existentes son inherentes al funcionamiento económico de la planificación socialista misma y se refuerzan a medida que la economía se hace más compleja, mientras que en el capitalismo avanzado ocurre más bien lo contrario.[42]

Las reformas emprendidas por las economías socialistas y sus magros resultados son la mejor demostración de la incapacidad de éstas para aprovechar las nuevas revoluciones científicas e impulsar innovaciones tecnológicas.

B Segundo Criterio: Liberación de las Relaciones de Opresión (Político)

La comparación entre ambos tipos de sociedades en torno a este criterio es claramente favorable a las sociedades de economía de mercado. La opinión de los autores no apologistas es a este respecto clara y unánime. La estructura económica de mercado posibilita el respeto de los derechos humanos, el ejercicio de las libertades individuales, la posibilidad real de libertades políticas y de estructuras democráticas que permiten la rotación de quienes detentan el poder (cuando la población así lo quiera mayoritariamente). En las actuales sociedades capitalistas desarrolladas, la explotación de clase ha disminuido notablemente, hasta hacer irreal el seguir hablando de una clase asalariada compactamente definida y objetivamente revolucionaria. Las explotaciones realmente existentes parecen ser más bien atribuibles a las interferencias de grupos o regímenes autoritarios.

En cambio, en los países de economía socialista, la falta de libertades políticas y la existencia de opresión cualificada es algo estructuralmente dependiente de la forma de organización económica. Es ella la que impide todo proceso regular de rotación de las élites en respuesta a los deseos populares. Es ella la que hace que toda la sociedad esté subordinada a una jerarquía administrativa única. Es ella la que implica ausencia de las libertades políticas tradicionales.[43]

En términos del mismo análisis marxista, lo que sucede en las sociedades socialistas desarrolladas es que el "desarrollo de las fuerzas productivas" ha entrado en contradicción con las "relaciones de producción".

Queda abierta la problemática, y no es nuestra intención abordarla aquí, sobre qué sistema es más contradictorio en los países no-desarrollados.

En conclusión, parece que "la forma capitalista de producción

42 Nove, A.; *The Soviet Economic System* (London, 1977), p. 366.
43 Ellman, op. cit., pp. 272 y 274 y ss.

en cuanto tal, una economía de mercado, no engendra necesariamente una explotación relativamente creciente de una clase asalariada ni un crecimiento irracional de la producción. Mientras que la forma socialista de producción precisamente, una vez alcanzado un determinado grado de desarrollo económico, se hace incapaz de dirigir racional y eficazmente la compleja economía de una sociedad y choca con una fuerte liberalización política y democrática: el tertium quid socialista entre el modelo de planificación centralizada y el modelo de mercado libre está aún por aparecer, a pesar de la experiencia húngara".[44]

Una pregunta final inevitable es, ¿qué hacer?, ¿hacia dónde orientar los esfuerzos humanizadores de la organización económica?, ¿hay que tratar de cambiar por sus opuestos los sistemas menos humanos?, ¿hay que tratar de humanizar gradualmente los sistemas en que estamos insertos?

Esta pregunta, aparentemente final, es en realidad una pregunta inicial, y este trabajo no pretende ser más que un comienzo o un pedazo de respuesta.

44 Ureña, op. cit., p. 190.

MESA REDONDA

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y SISTEMAS ECONÓMICOS*

Sebastián Pinera,
Fernando Moreno
y otros

Sr. Sebastián Pinera**:

Los elementos que fueron ampliamente tratados ayer y que a mi juicio son fundamentales para analizar un sistema económico, desde un punto de vista ético y desde un punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, son el papel del Estado y el significado de la propiedad privada y su función social.

Empezando con el papel del Estado, para analizar este tema desde un punto de vista ético y de doctrina social de la Iglesia, recordaré las reflexiones hechas por un Premio Nobel de Economía respecto de la célebre frase contenida en el discurso de inauguración del Presidente Kennedy. Dijo el Presidente Kennedy: "Pregúntate no qué puede hacer tu país por ti, sino qué puedes hacer tú por tu país"; de acuerdo a Milton Friedman, ninguna de las dos partes de esta frase expresa una relación entre el ciudadano y su gobierno, digno de los ideales del hombre libre en una sociedad libre. La frase paternalista "qué puede hacer tu país por ti", implica un gobierno tutor y un ciudadano pupilo, concepto contrario a la creencia del hombre libre en su propia responsabilidad y en su propio destino. La frase "qué puedes hacer tú por tu país" implica que el Estado es dueño y señor y el ciudadano criado fiel o sujeto.

Para el hombre libre, el país es la colección de individuos que lo componen y está orgulloso de una herencia común, es fiel a tra-

* Versión editada de la Mesa Redonda "Doctrina Social de la Iglesia, Etica y Sistemas Económicos" realizada en el Centro de Estudios Públicos el 30 de mayo de 1985.

** Ingeniero Comercial, Universidad Católica; Ph. D. en Economía, Universidad de Harvard. Actualmente se desempeña como Gerente General de Citicorp Chile.

diciones comunes, pero considera al gobierno como un medio o un instrumento, ni concesor de favores y regalos ni dueño o dios al que haya que alabar y servir. No reconoce, en consecuencia, ninguna meta nacional, excepto aquella que reúna el consenso y contribuya al bien común de las personas que lo componen. Por lo tanto, el hombre libre no se va a preguntar qué puede hacer su país por él, ni qué puede hacer él por su país, lo que sí debe preguntarse es qué podemos hacer juntos mis compatriotas y yo, por medio del gobierno, para ayudarnos a cumplir nuestras obligaciones individuales, conseguir nuestras diversas metas y propósitos, proteger nuestra libertad y fortalecer nuestro proyecto vital de vida.

Esto refleja en cierta forma el pensamiento de uno de los más notables liberales, en el genuino sentido de la palabra, en relación al papel del Estado y plantea que para resolver estas preguntas existen dos principios fundamentales: el primero es que la esfera del Estado debe ser limitada y de ahí se deriva el principio de subsidiariedad, y el segundo, es que el poder del Estado debe estar disperso.

La dificultad de evitar las órdenes del Estado central es lo que los proponentes de la centralización consideran su atractivo principal. Creen que esto les permitirá, con más eficacia, dictar programas que en su opinión son de interés público, ya sea transferencia de ingresos de ricos a pobres o de fines privados a fines estatales. Tienen razón, pero es como una moneda de dos caras, el poder para hacer el bien es también el poder para hacer el mal, y lo que un hombre considera como el bien otro lo puede considerar como un mal.

De aquí surge un gran desafío de carácter normativo que debe enfrentar toda sociedad. ¿Cuál es el correcto papel del Estado? ¿Puede el temor a un Estado que haga el mal, llevarnos a mutilarlo de forma tal de impedir la posibilidad de que éste haga el bien, es decir, persiga y maximice el bien común? ¿Cómo puede una sociedad libre definir y cuantificar lo que es el bien común? Hay otro Premio Nobel de Economía que planteó el famoso Teorema de la Imposibilidad. De acuerdo a este teorema, una sociedad libre que quiera respetar ciertos principios democráticos básicos, no tiene forma alguna o no tiene mecanismo alguno de definir en forma científica lo que es el bien común. En consecuencia, la definición y persecución del bien común es una tarea normativa, a la cual no puede escapar ningún gobierno que actúe de buena voluntad, pero que necesariamente trae aparejados juicios de valor.

Esta tarea del Estado y esta persecución del bien común deben compatibilizar dos conceptos esenciales.

En primer lugar, la Libertad. Todos los hombres, conforme a su dignidad como personas, dotadas de razón y voluntad, tienen derecho al libre albedrío, a la iniciativa privada, la cual no es sólo un principio básico de economía sino que es un principio básico de ética social derivado del respeto a la dignidad humana y del concepto del hombre dueño de su propio destino, lo cual requiere que su pro-

yecto de vida dependa principalmente de sus propias decisiones y de su íntima conciencia y no de la acción coercitiva del Estado.

Sin embargo, existe otro principio, igualmente importante que el anterior, que también debe compatibilizar el papel correcto del Estado y que es la búsqueda de la justicia y la equidad. Es ese mismo respeto por la dignidad humana que obliga al Estado amante del bien común a procurar que todos los hombres tengan acceso a un standard de vida mínimo, compatible con su dignidad de hijos de Dios, que les permita efectivamente ser dueños de su propio destino y ejercer sus potencialidades de forma de acrecentar su dignidad accidental y afianzar su proceso de personalización.

Quisiera citar la Encíclica *Rerum Novarum* en forma muy breve en un pasaje que afirma: "de lo cual se sigue que entre los deberes no pocos ni ligeros de los gobernantes a quienes toca mirar por el bien del pueblo, el principal de todos es proteger a todas las clases de ciudadanos por igual, es decir, guardando inviolablemente la justicia y la equidad".

Otra Encíclica, *Cuadragésimo Anno* de Pío XI, nos plantea respecto de este mismo punto: "Los hombres deben tener cuenta no sólo de su propia utilidad sino también del bien común, como se deduce de la índole misma del dominio, a la vez individual y social según hemos dicho, determinar detalladamente esos deberes cuando la necesidad lo pide y la ley natural no lo ha hecho. Eso atañe a los que gobiernan el Estado, por lo tanto, la autoridad pública, guiada siempre por la ley natural y divina e inspirándose en las verdaderas necesidades del bien común, puede determinar más cuidadosamente lo que es lícito a los poseedores en el uso de sus bienes. Dios dejó a la actividad de los hombres y a la legislación de cada pueblo, la delimitación de la propiedad privada".

El papel del Estado, en consecuencia, consiste en buscar la forma más eficiente de compatibilizar estos dos conceptos básicos: libertad y justicia. Esto es el verdadero objetivo y la esencia del contrato social del que nos habla el filósofo francés Rousseau.

En la exposición de ayer, el profesor Zanotti mostró, de acuerdo a mi apreciación, un sesgo en favor del objetivo libertad y en detrimento del objetivo justicia, lo que conduce inevitablemente a un sesgo en contra de la acción del Estado, que tiende a minimizar más que a optimizar el papel del Estado en una sociedad libre.

Un ejemplo de esta posición, a mi juicio, es su condena, clara y tajante, a los sistemas de seguridad social obligatorios. Decía él que si no admitimos que el Estado bautice por la fuerza a las personas, por qué entonces admitimos que el Estado establezca seguros sociales obligatorios, atribuyéndose funciones que ni Dios mismo se atribuye para él. Creo que existen muchas razones de orden económico para justificar un seguro social obligatorio, entre ellas las externalidades que produce para una sociedad el tener personas en la última etapa de su vida que no tengan los medios necesarios para sobrevivir. Pero no quisiera concentrarme en los argumentos económicos

que son conocidos, sino que en argumentos de tipo moral; quisiera insistir sobre este punto invocando el segundo principio fundamental, es decir, el principio de la justicia. Para esto voy a hacer una cita muy corta de la Encíclica *Mater et Magistra* que, a mi juicio, es muy ilustrativa al respecto:

"Los sistemas de seguro social y de segundad social pueden contribuir eficazmente a una redistribución de la renta total de la comunidad política según criterios de justicia y de equidad y pueden por tanto considerarse el principal instrumento para reducir los desequilibrios en el tenor de vida entre las varias categorías de ciudadanos".

En síntesis, es natural que la acción de redistribución del Estado requiere inevitablemente, dada la naturaleza egoísta del hombre, de una acción coercitiva, y, en consecuencia, una condena tan tajante de un sistema de esta naturaleza, creo que no se compadece necesariamente con el doble principio de libertad y justicia.

En mi opinión, la mejor forma conocida de compatibilizar la libertad, la justicia y la eficiencia, es a través de una economía social de mercado, en que el Estado asuma un papel activo y subsidiario. El significado de subsidiariedad no es que el Estado haga pocas cosas o haga cosas poco importantes, muy por el contrario, significa que el Estado haga precisamente aquellas cosas en las cuales es insustituible y que coinciden con ser las más importantes tareas que el Estado puede cumplir en una sociedad económica libre. Estas son el papel de normador, el Estado debe normar, debe fijar las reglas del juego. El papel de conductor y particularmente conductor en materias de políticas económicas y sociales, y en el campo económico, me refiero principalmente a lo que es la conducción de la política macroeconómica. El papel de regulador y corrector, regular el cumplimiento de las leyes y de los contratos, y regular también, corrigiendo los casos en que el sistema de mercado no funciona en forma eficiente. El papel de redistribuidor, íntimamente relacionado con este objetivo de justicia, que debe orientar la acción del bien común. El papel de productor, que es donde más sustituible es por el sector privado y por tanto aquí se debe aplicar en forma bastante estricta el principio de subsidiariedad. Sin embargo, en todos los papeles anteriores es solamente el Estado la institución capaz de cumplir estos papeles en forma eficiente.

Yo agregaría a esto un papel adicional que es el papel de procurar el pleno empleo, y lo digo no sólo por los costos que significa, en términos de eficiencia económica, tener recursos humanos desempleados, no sólo por los costos humanos y sicológicos para el desempleado y su núcleo familiar, no sólo por los costos sociales de desempleo para la sociedad en términos de variables como alcoholismo, delincuencia, etc., sino que por el sentido trascendente que tiene el trabajo humano ante los ojos de Dios. Este sentido trascendente está muy claro en la doctrina humanista cristiana.

De acuerdo a este pensamiento, da la impresión de que en cier-

ta forma Dios quiso dejar inconclusa la obra maravillosa de la creación, de forma tal que el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, mediante su trabajo participe en la obra del Creador, y según la medida de sus propias posibilidades, continúe desarrollándola y completándola, a través del descubrimiento de los recursos y valores encerrados en todo lo creado.

Desde esta perspectiva, el hombre, al descubrir y explotar los recursos naturales, transformarlos, manufacturarlos, contribuir al progreso de la ciencia y la tecnología, está colaborando y está completando la obra maravillosa de la creación, y de esta forma está imprimiendo en la naturaleza las huellas de su alma espiritual.

Esto está muy claro en las Escrituras, partiendo por el Génesis cuando dice: "Procread y multiplicaos, henchid la tierra, sometedla y dominadla mediante vuestro trabajo". Esta tarea de coparticipación en el proceso de la creación es uno de los aspectos más fundamentales del sentido trascendente del trabajo humano ante los ojos de Dios.

Además de este significado de colaboración al proceso de la creación, la doctrina cristiana asigna otra significación al trabajo humano, de otra naturaleza, que queda claramente ejemplarizado con la cita de la Biblia: "Con el sudor de tu rostro te ganarás el pan". Estas palabras se refieren a la fatiga, al cansancio, al sacrificio, a veces pesado, que desde siempre acompaña al trabajo humano después de la ruptura o el pecado original. Esta fatiga es un hecho umversalmente conocido, y es a través de ella, del trabajo y sacrificio, que el hombre colabora con el Hijo de Dios en la tarea de redención de la humanidad.

En consecuencia, es en esta doble perspectiva de participación en el proceso de creación y de participación en el proceso de redención, en que debe insertarse el sentido trascendente del trabajo humano, y por esa razón, creo que no solamente los argumentos tradicionales de tipo económico y social justifican la persecución del pleno empleo como un objetivo del bien común, sino que también porque el desempleado queda excluido de esta doble y maravillosa significación del trabajo humano ante los ojos de Dios.

Quisiera terminar estas reflexiones respecto del papel del Estado recordando una frase que dijera mi padre hace muchos años y que siempre me ha impactado profundamente por su aparente contradicción y es la frase de un filósofo y pensador francés cuando dice: "La libertad oprime, sólo la ley libera", lo cual quiere decir que la libertad es genuinamente libertad sólo cuando existen condiciones de igualdad al momento de iniciarse el ejercicio de las libertades privadas y sociales. Cuando esta igualdad no existe, sólo la ley libera y de ahí la obligación del Estado de conjugar en su búsqueda del bien común el objetivo de la libertad con el objetivo de la justicia. Sin duda que esto significa una tarea normativa, y requiere efectuar juicios de valor, pero creo que el miedo a atentar contra la libertad

no debe nunca llevar a sacrificar el segundo objetivo de la acción del Estado que es la persecución de la justicia y la equidad.

Quisiera pasar ahora brevemente al segundo tema de mis reflexiones: "Propiedad privada y su función social".

Es indudable que los evangelios y la doctrina social de la Iglesia recogen y reconocen ampliamente el derecho de propiedad privada y su carácter de derecho natural. Podemos citar por ejemplo a Pío XII, quien dice al respecto lo siguiente: "Sin duda que el orden natural que se deriva de Dios requiere también de la propiedad privada y el libre comercio recíproco de los bienes por medio de cambios y donaciones, así como la función reguladora del poder público sobre estas dos instituciones. Sin embargo, todo esto permanece subordinado al fin natural de los bienes materiales y no se podría ser independiente del derecho primero y fundamental de su uso que corresponde a todos los hombres, sino que más bien ha de servir para hacer posible su realización conforme a sus fines. Sólo así se podrá y se deberá lograr que la propiedad y el uso de los bienes materiales lleven a la sociedad a una paz fecunda, a una consistencia vital y no constituyan condiciones precarias generadoras de luchas y de odios abandonadas al arbitrio del despiadado juego de la fuerza y la debilidad".

En otra Encíclica también tenemos pasajes extraordinariamente ejemplarizadores de este aspecto y me refiero a la Encíclica *Cuadragésimo anno*. En esta Encíclica se afirma lo siguiente: "El doble carácter de la propiedad, llamada individual y social, según atienda el interés de los particulares o mire el bien común, antes bien todos unánimemente afirmaron siempre que el derecho de propiedad privada fue otorgado por la naturaleza, o sea por el Creador, a los hombres, ya para que cada uno pueda atender las necesidades propias de su familia, ya para que por medio de este derecho los bienes que el Creador destinó a todo el género humano sirvan en realidad para tal fin, todo lo cual no es posible lograr de modo alguno sin el mantenimiento de un orden y una adecuada redistribución de estos bienes. Por lo tanto, hay que evitar cuidadosamente el chocar con un doble escollo, como negando o atenuando el carácter social y público del derecho de propiedad, con lo cual necesariamente se cae en el llamado individualismo, o negando o rechazando el carácter privado individual de ese derecho, en cuyo caso se precipita hacia el colectivismo".

Podríamos seguir citando muchas palabras de las Encíclicas papales y de las Escrituras que muestran este doble carácter que tiene la propiedad privada y su función social. Por ejemplo, y creo que ésta es una cita extraordinariamente clara del Papa Juan Pablo II en su Encíclica *Laborem excercens*, donde afirma: "La tradición cristiana no ha sostenido nunca que este derecho, el derecho de propiedad, sea absoluto e intocable, al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos los hombres a usar los bienes de la entera creación, el derecho de la propiedad pri-

vada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes".

Sin duda que todas estas Encíclicas recogen también la idea de que este uso social no puede anular el derecho primitivo a la propiedad privada, pero no ponen bajo forma alguna este derecho como algo absoluto e intocable. En consecuencia, me permito discrepar nuevamente con lo que afirmaba Gabriel en su exposición de ayer, particularmente en su concepción de la función social del derecho de propiedad, puesto que coincidimos en el significado del derecho mismo. Decía Gabriel ayer que todo lo que impida el desarrollo del proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social y todo lo que es contrario a esto último es contrario a la naturaleza humana, dado que ésta necesita del marco social para su desarrollo, y lo que es contrario a la naturaleza humana no es conforme al derecho natural. Es en base a estos argumentos que Santo Tomás planteaba el significado natural del derecho a la propiedad. Con esta afirmación estoy de acuerdo. Sin embargo, agregaba Gabriel que la función social de la propiedad privada estaba representada básicamente por el ejercicio de esta propiedad privada, es decir, por el derecho de los propietarios de los medios de producción a ser dueños de sus decisiones económicas, regulado por un sistema jurídico que garantice la igualdad ante la ley y la ausencia de privilegios estatales, y que este marco jurídico con estas características, le otorgaba a la propiedad su función social.

Discrepo con esta concepción, puesto que la considero una interpretación estrecha del significado profundo de la función social de la propiedad.

Juan XXIII decía: "La propiedad privada está gravada por una hipoteca social", y por otra parte Pío XI también tiene al respecto una frase que me parece extraordinariamente clarificadora. Afirma: "Dios dejó a la actividad de los hombres y a la legislación de cada pueblo la delimitación de la propiedad privada"; en mi opinión, esta delimitación de la propiedad privada indudablemente no puede anular el derecho a propiedad, pero nuevamente corresponde a una decisión normativa, que toda sociedad debe enfrentar, y que involucra necesariamente juicios de valor el establecer cuáles son estas delimitaciones respecto de un derecho que la doctrina social indica no corresponde a un derecho absoluto ni inmutable.

En mi opinión, el mejor mecanismo conocido de compatibilizar en una economía social de mercado la función privada y social de la propiedad está en el doble mecanismo del gasto social y de los impuestos. El gasto social orientado a proveer y garantizar la satisfacción de las necesidades básicas de toda la población. La política tributaria puede basarse en dos conceptos: en el principio del beneficio, es decir, que paguen impuestos los que se benefician del gasto público, o en el principio del sacrificio, es decir, que paguen im-

puestos los ciudadanos de forma tal que el sacrificio sea repartido entre ellos en forma ecuánime.

En mi opinión, el Estado, al tratar de delimitar los derechos de la propiedad, debe velar por sus aspectos privados y sociales, y creo que tal vez, antes de garantizar el máximo que puede quitar a los más favorecidos, el Estado debiera garantizar el mínimo que debe proveer a los más desposeídos.

Creo que el mejor mecanismo para compatibilizar este doble objetivo, no originar un sistema tributario que sea expropiatorio, pero al mismo tiempo obtener los recursos fiscales necesarios para poder satisfacer las necesidades básicas de toda la población, está basado en la consecución de un desarrollo económico. Sin desarrollo económico, y la experiencia lo muestra en forma muy clara, estos dos principios básicos que deben orientar la acción del Estado, en su tarea de garantizar y de limitar los derechos de la propiedad privada, chocan inevitablemente produciendo conflictos sociales. Sin embargo, las sociedades que han alcanzado un desarrollo económico satisfactorio, han logrado solucionar este doble problema de tener respeto por la propiedad privada y simultáneamente respeto por el derecho de todos los hombres a tener un mínimo nivel de vida y garantizar o satisfacer sus necesidades básicas.

Sr. Fernando Moreno*:

Quiero señalar primero que es estimulante encontrarse con una rememoración de verdades que en general se desconocen hoy, que se las olvida cuando no se las desprecia simplemente. Recordar la sabiduría tomista, me parece a mí, será siempre una exigencia de la misma inteligencia que está ordenada al ser, al ser de las cosas materiales primero, objeto proporcionado como ha enseñado Aristóteles ya de la inteligencia humana, y al ser mismo, al ser en cuanto ser, al ser que es de suyo para la inteligencia natural su objeto propio, y cuyo analogado primero es Dios mismo en cuanto es el ipsum esse per se subsistens.

Ahora, dicho esto, hay, sin embargo, algunas cuestiones que me merecen clarificación y en cierta medida también alguna objeción, si puedo decirlo así.

Es el caso en lo que se refiere a la operatividad social y cultural de la conciencia, por ejemplo, y voy a referirme al texto mismo para ubicar el problema. En las páginas 14 y 15 se hace referencia, en relación a todo lo afirmado previamente, a la libertad de conciencia, de donde derivan derechos tan importantes como la libertad religiosa, etc. Tanto por parte de personas particulares, como de grupos

* Profesor del Instituto de Ciencia Política, Universidad de Chile; Profesor de Metodología de la Ciencia Política en el Programa de Magister, Instituto de Ciencia Política, Universidad Católica; Consultor del Secretariado para los No Creyentes, nombrado por S. S. Juan Pablo II.

sociales en cualquier potestad humana, los derechos deben operar de tal manera que, en materia de actos internos, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella, ni en privado ni en público, solo o asociado con otro, dentro de los límites debidos.

Esta cuestión me merece algún reparo. Creo que hay aquí sin más un resbalar del respeto debido a la conciencia como tal, a la acción social pública o privada, por otro lado, cuyos derechos se deducirían, parece, del derecho a la libertad de conciencia. Creo que hay un resbale sutil aquí del plano personal al social. Yo le pediría al profesor Zanotti una precisión al respecto, porque es ésta una cuestión bastante delicada sobre todo hoy día en que hay una especie de absolutización de la conciencia (parece que la conciencia fuera, por el solo hecho de ser tal, depositaria de la verdad). El autor precisa más adelante, pero diría que el punto no está claro en definitiva. Algunos ejemplos simples pueden auxiliarnos aquí: ¿qué pasa si en conciencia creo deber matar a otro, o incendiar los bienes públicos, o robar simplemente? Por esto la última expresión que se utiliza en el texto citado: "dentro de los límites debidos", debe ser, a mi modo de ver, mucho mejor explicitada y precisada. Hay que evitar en todo esto como mitificar la conciencia.

Es importante no olvidar, como un discípulo de Santo Tomás, contemporáneo, lo recuerda, que la conciencia no es un absoluto, que es una conquista, que es algo que se forma y educa. Por ello, como ha dicho Georges Cottier, antes de ser responsables ante nuestra conciencia somos responsables de nuestra conciencia.

Por otro lado, me hace algo más problema una afirmación que sigue a la antes referida en la misma página 15, donde se dice (pasando ahora al segundo grupo de derechos) que debemos establecer, en primer lugar, la premisa de que todo lo que impida el desarrollo del proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social, y que todo lo que es contrario a esto último es contrario a la naturaleza humana, dado que ésta necesita del marco social para su desarrollo, y lo que es contrario a la naturaleza humana no es conforme al derecho natural.

Voy a hacer un comentario a esta lectura: La argumentación es aquí exactamente inversa a la de Santo Tomás; es una argumentación deductiva, yo diría kantiana, de alguna manera. También en el plano moral, Santo Tomás argumenta a partir de la realidad. Si se quiere, hay en él una especie de tenaza, o de dos polos que hacen como una tenaza. Por un lado están los principios naturales de la inteligencia humana a los que el hombre debe ser despertado a partir de la misma realidad, y por otro lado está todo el plano de la norma próxima, o de la aproximación normativa que es ella misma sugerida en forma primaria y originariamente inductiva (no deductiva). Esto lo quiero señalar porque el profesor Zanotti se refiere positivamente a Santo Tomás y hay muchos de sus pasos que me parecen impecables en ese sentido, y, una vez más, me congratulo con él

en eso. Sin embargo, creo que hay otras partes en las cuales la argumentación se aleja realmente de Santo Tomás.

Santo Tomás es realista y empírico. En este sentido, su argumentación es más inductiva que deductiva. La hilación deductiva, en el caso del texto que acabo de citar del profesor, no constituye tampoco una inferencia real me parece. ¿En qué sentido? En el sentido de que la premisa, lo que él llama premisa, y que dice establecer como tal, no es una premisa, sino un postulado primero antes de ser una premisa, y un postulado que encierra o afirma precisamente lo que hay que probar, lo que está en cuestión. Habría que probar primero la premisa, por consiguiente, y sólo después de esta prueba podría establecerse una hilación lógica con las afirmaciones que siguen. La afirmación de que todo lo que impida el desarrollo del proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social, habría que probarla, y personalmente dudo que se lo pueda probar en base a la relación que se pretende establecer.

A mayor abundamiento, las afirmaciones sobre el valor de la propiedad privada, en la que creo por lo demás, pero sin mitificarla, necesitan un desarrollo mayor en el texto. Se afirma allí sin suficiente fundamentación doctrinal y empírica. En este punto, creo que habría que desarrollar más todavía y más completamente la cuestión 66 de la *Secunda secundae* de Santo Tomás a la cual se hace referencia. La conclusión del artículo referido habría que citarla completa, así como el respondeo que es complementario de la conclusión. Santo Tomás aporta tres razones por las cuales él privilegia la propiedad privada (y que creo son muy válidas las tres); una razón de orden metafísico y funcional, fundamentada en la metafísica, es decir, el hecho de que el ser uno permite administrar mejor; otra razón de orden sicológico, el hecho de quien posee en propiedad privada va a trabajar mejor aquello que le pertenece a él y no a otros, y una tercera razón de orden moral, que Santo Tomás relaciona con la paz, con la paz social: ésta sería mejor asegurada por la apropiación privativa de los bienes.

Inmediatamente después se dice que lo que conviene al hombre frente a los bienes exteriores es gozar de ellos, para eso están destinados estos bienes. Pero bajo este respecto, el hombre no debe poseer estos bienes como si le fuesen propios, sino como siendo de todos, y en este sentido debe disponerse a compartir sus bienes con los necesitados. Este punto es muy importante. Es esta misma norma, la cual es de derecho natural estricto, la que valora el derecho a la propiedad privada. Es una y la misma doctrina la que sostiene la iglesia desde Santo Tomás y que más tarde será defendida claramente a partir de León XIII, así como en los juicios de Juan XXIII en *Mater et Magistra, o* en la enseñanza actual de Juan Pablo II, o aun en la invocación hecha por Paulo VI, *en Populorum Progressio*, a la patrística, a San Ambrosio de Milán, o a San Basilio. Lo fundamental aquí es que la norma de derecho natural estricto que es el uso

común de los bienes es la misma que valoriza la apropiación privativa de los bienes que, como dirá Santo Tomás, en la misma cuestión 66, es algo que releva de la ley positiva, no de la ley natural; es el legislador quien debe determinar la forma que la apropiación efectiva adquiera en cada caso particular. De cualquier manera, será preciso multiplicar la propiedad privada, si es cierto —como lo afirmamos con Santo Tomás— que es ésta la mejor manera de asegurar el buen uso de los bienes, es decir, su uso común.

Asimismo, quiero referirme todavía a otro extracto del texto del profesor Zanotti. Este dice que "el hombre debe respetar su propia dignidad y no depender por ende de lo que el Estado, a través de sus oficinas y burocracia, quiera hacer con su vida, y esto se logra respetando y recurriendo a la libre cooperación". Yo creo que esto es insuficiente. La libre cooperación es algo positivo, desde luego, pero el objetivo no se logra sólo con la libre cooperación; hay otros elementos que habría que aportar para permitir, o simplemente para comprender mejor, el modo como el ser humano puede llegar a respetar no sólo su propia dignidad, sino también la dignidad de los demás, al no obligar a nadie, por la vía de la coacción estatal, a sostener sus propias actividades.

En este punto, me parece importante citar in extenso:

"Supongamos —dice el profesor Zanotti— que quiero formar una asociación dedicada al estudio de Ludwig von Mises, ahora supongamos que recurro a la ayuda estatal económica, técnica, vía algún organismo estatal como Secretaría de Cultura, o algo parecido; con ello he hecho dos cosas; primero estoy encadenando mis proyectos vitales a la voluntad del Estado del que dependerá en gran medida en adelante el éxito o fracaso de mi proyecto, o sea, me he tratado a mí mismo más como un canario que como una persona. Pero en segundo lugar he obligado a mis semejantes por la fuerza a sostenerme, porque la ayuda económica del Estado proviene de impuestos que las demás personas coactivamente aportan, por lo tanto, en vez de preguntar a mis semejantes respetando su libre albedrío si quieren ayudarme a estudiar a Von Mises, los he obligado a hacerlo".

Hago un par de comentarios a esta parte: la conclusión me parece indebida; creo que se concluye más de lo que las premisas efectivas aportan. Por consiguiente, hay presupuestos en la afirmación que sería interesante formular explícitamente para evitar que la conclusión afirme más que las premisas. Por otro lado, falta la concepción del Estado como rector del bien común, la que va a aparecer más adelante referida, pero insuficientemente desarrollada.

La noción del bien común es una noción clave que no se la puede hipotecar en el plano económico, por ejemplo, exigiendo a priori para aceptarla que se la precise económicamente. Es ella una noción filosófica, no es una noción económica, eso también hay que tenerlo muy claro. La noción de bien común no es en sí ni ambigua ni oscura; es una noción precisa, pero filosóficamente precisa, no

económicamente precisa. El economista, por supuesto, tiene muchos problemas y los va a tener siempre para traducirla o concretamente para precisarla. Pero como una justa traducción concreta supone primero una justa definición, pediría que la noción misma del bien común como fin y tarea de la sociedad (según la expresión de Johannes Messner) sea precisada más en un trabajo de este orden.

Hay aún, en el texto del profesor Zanotti, yo diría una especie de minus valoración del papel del Estado, común a las tesis clásicas del liberalismo. El autor dice ser un imperativo moral no recurrir al Estado excepto en aquello que específicamente le compete. Pero, ¿qué es lo que le compete al Estado? Eso habría que agregarlo, y no se dice, se presupone una vez más, aun si el profesor Zanotti recurre mucho a la Doctrina Social de la Iglesia, lo que me alegra particularmente también. A la zaga de León XIII *(Rerum Novarum)* Pío XI, en *Quadragesimo* Anno, precisa cuáles son las funciones del Estado, en particular al referirse al principio de subsidiariedad. Allí nos dice qué es lo que le corresponde al Estado y qué no puede éste abandonar en las manos de los particulares, simplemente porque dejaría de cumplir con la función a la cual está destinado como Estado; perdería su razón de ser, dicho en otra forma.

Esto lo precisa todavía más *Mater et magistra,* el año 61. Allí dice Juan XXIII, recordando el principio de subsidiariedad precisamente, que la acción del Estado tiene carácter de orientación, de estímulo, de coordinación, de suplencia y de integración. El mismo Pontífice dice más adelante: "Por consiguiente, los poderes públicos responsables del bien común no pueden menos de sentirse obligados a desenvolver en el campo económico una acción multiforme, más vasta, más profunda y más orgánica". Aquellos poderes deben "ajustarse a este fin en las estructuras, en las competencias, en los medios y en los métodos". Con esto no pretendo hacer decir al Pontífice ni a la Doctrina Social de la Iglesia que son partidarios de un cierto estatismo. ¡No, por supuesto que no! Pero sí se trata de no reducir el Estado a ser un puro órgano arbitral o solamente intervenir en términos coactivos de acuerdo a la concepción weberiana del Estado por ejemplo. Esto es muy ajeno a la Doctrina Social de la Iglesia, la que siempre le ha asignado al Estado una función positiva; hay una función positiva que define la acción del Estado en cuanto éste es rector del bien común.

El Estado, por supuesto, va a tener que limitar esa acción suya en el marco del respeto de las libertades. No hay que olvidar que el Estado es el rector del bien común y que es allí donde va a encontrar su limitación propia. La limitación del Estado no es una limitación externa, que le venga de afuera, es una limitación inherente a su calidad misma de ser Estado. No son los particulares, en ese sentido, los que limitan al Estado. Si al Estado se lo entiende bien, la limitación es inherente a su ser mismo. Este juicio está más allá de cualquier especie de fenomenología, de cualquier descripción empírica de lo que realmente sucede. No argumento en ese plano. Por

ello, decirme, mire, pero en tal parte ocurre esto o lo otro, no tiene sentido para mi argumentación, no la toca, ni menos la contradice.

Se dice, asimismo, que la libre iniciativa privada puede (tiene el derecho a) hacer todo lo que voluntariamente pueda hacer. Aquí falta una palabra clave: bien. Se trata de hacer bien, no sólo de hacer sin más (cualquier cosa, se entiende). Es lo que implica la enseñanza de León XIII en esta materia, como la de Pío XI y la de Juan XXIII. Pío XI, al hablar del principio de subsidiariedad, se refiere a lo que los particulares puedan hacer bien, y en este sentido se debe respetar el campo de la libre competencia y de la iniciativa privada. Hacer bien significa aquí hacer las cosas de acuerdo a la norma del bien común.

De la página 18 del texto del profesor Zanotti todavía hago una lectura breve: "No debe recurrirse a la vía coactiva o ineficiente del Estado cuando podría recurrirse a la vía libre y eficiente de la libre iniciativa privada". Yo no soy competente en el campo económico pero esto me parece demasiado tajante como afirmación. El Estado no siempre es incompetente, y la libre iniciativa privada no siempre es tan competente.

Hay en todo como un presupuesto, una concepción de la libertad que pareciera confundir las libertades personales en su ejercicio con el liberum arbitrium, o con la sola capacidad ontológica de elegir entre alternativas. Aquí el hombre es libre en cuanto más amplia es la gama de elección de que dispone, independientemente del bien objetivo que califica su acción.

Creo que de una vez por todas se debiera superar la concepción clásica liberal de la libertad, que tiende a confundir efectivamente la libertad de ejercicio con el liberum arbitrium, en el sentido de que piensa que se es libre por el hecho sólo de haber nacido libre. Se confunde la libertad ontológica con la libertad moral, y eso obedece al hecho de que se pierde la brújula en la concepción de la libertad; no se ve la libertad como orientada a un bien, y se cree que el hombre, al estar orientado por su propia naturaleza a un bien, perdería su libertad, el hecho mismo de poseer el liberum arbitrium, es decir, la capacidad radical de elegir entre alternativas. Pero esto es realmente una ilusión. Es exactamente lo contrario lo que ocurre. El hombre no puede ejercer la elección entre alternativas sino a partir de esa orientación que le es connatural, que está inscrita en su naturaleza misma. Como dice el padre Pinkaers, quien es uno de los mejores comentaristas de Santo Tomás, en su comentario a la *Prima Secundae* de Santo Tomás, (a la cuestión 18 en particular) precisamente es ese brujulamiento de la libertad, del ejercicio de la libertad, lo que causa la libertad en definitiva, y lo que explica por qué si elijo mal me hago esclavo de esa misma elección, porque elijo por el mal.

Convendría precisar además que la sociedad no es sólo un "me-

dio" para el desarrollo pleno de la persona como se dice en la página 24. Antes de ser un medio, la sociedad es una proyección de la naturaleza social misma del hombre, "naturaliter hommo est animale sociale", dice Santo Tomás en el Libro I del comentario a la Etica de Aristóteles. Es decir, el hombre es naturalmente un ser social, un animal social, y la sociedad refleja la proyección de esa tendencia natural en el hombre, o sea, ella no es sólo un medio. Es peligroso plantear la cosa sólo en términos de "medio", en el caso de la sociedad.

Sin embargo, más allá de estas observaciones críticas, quiero volver como a destacar que el trabajo del profesor Zanotti tiene en buena medida el valor de un desafío, el de asumir que el dato de la fe lejos de ser un obstáculo a la comprensión y explicación de la realidad en el orden moral ésta se enriquece con este dato mismo como con un aporte que es a veces conveniente y otras veces necesario. Personalmente, lo felicito por el coraje cristiano para hablar de las cuestiones morales. Creo que es esto algo que debiéramos tomar muy en serio. A veces pensamos que para hacer ciencia tenemos que dejar de lado los valores cristianos. Esto no es así en el caso de la moral y de las ciencias anejas a ella. Tampoco se lo puede aceptar si se toma la ciencia en el sentido de Aristóteles: conocimiento cierto por sus causas o por sus principios, y ya no sólo en el sentido de ciencia positiva.

Cuestiones como la de la relación naturaleza-gracia, o libertad y plan de Dios, que es la crux de la teología clásica, tienen pertinencia social desde luego y moral más ampliamente. También se puede recordar la operatividad de las causas segundas, cuestión que releva de suyo de la teología natural. Yo convidaría al autor a desarrollar todo eso, ya que él mismo lo enuncia. Se ve que tiene un sentido realmente muy justo de la cuestión. Complementariamente, la permanente referencia al magisterio de la Iglesia en cuestiones doctrinales tan fundamentales como la autonomía de lo temporal y los derechos humanos, manifiesta un gran sentido, y un sentido integral, de lo real en su estructura natural y sobrenatural.

Sr. Jorge Rodríguez*:

Quiero centrarme en el trabajo expuesto por el profesor Zanotti siguiendo en parte varios de los argumentos por él empleados e incorporando algunos propios.

* Ingeniero Comercial y Licenciado en Ciencias Económicas, Universidad de Chile; M. A. en Economía y Latin American Development Studies, Universidad de Boston; Candidato al Ph. D. en Economía; Gerente del Instituto Chileno de Estudios Humanísticos (Icheh), 1980; Investigador de Ilades.

En primer lugar señalar que, de acuerdo a la visión tomista, el hombre no puede desarrollarse como ser libre sino socialmente, lo cual implica al menos dos elementos: Primero, reciprocidad, y en segundo lugar, solidaridad. Reciprocidad en el sentido de que si yo recibo de lo social debo devolver a la sociedad; y solidaridad, en el sentido que debo hacerme parte del todo y de su destino. Planteo esto porque mi apreciación del trabajo de Gabriel es que enfatiza más fuertemente lo individual relegando a un lugar muy secundario la dimensión social de la persona sin la cual ésta no puede realizarse.

En segundo lugar, es menester señalar que la libertad en cuanto fin exige una estructura social y política adecuada para dicho fin. La justicia en cuanto virtud objetiva en la estructura social es algo planteado por el mismo Zanotti.

En tercer lugar, precisar que el ser humano posee una dignidad natural que tiene implicancias éticas, y de aquí se deriva la dignidad humana.

En cuarto lugar, concordar con Zanotti en que el libre albedrío del ser humano es lo que lo hace dueño de su destino, que es su grandeza y su cruz. De aquí se deriva el que el hombre aumenta su dignidad accidental, la dignidad que tiene en la tierra, cuando actualiza sus potencialidades según el bien moral que planteaba Fernando Moreno. Esto lo lleva a aumentar su persona, su ser persona.

A partir de estas precisiones básicas, quisiera reflexionar sobre diversos aspectos que influyen en el plano de los derechos, de lo económico, en general, de la vida de las personas.

Para actualizar sus potencialidades, el ser humano requiere no sólo de libertad. Necesita también recursos para una serie de desarrollos que ya veremos; y lo segundo que quiero plantear en relación a esto es que no obstante el trabajo de Zanotti se ubica en una perspectiva filosófica, en la vida real no se parte de cero. Los seres humanos nacen con una canasta de recursos, parten con una situación social dada, con una distribución de la riqueza. En consecuencia, nacen en desigualdad de condiciones.

Sobre la base de estas consideraciones, hay que entender las tres implicancias ético-sociales que Zanotti define como derechos humanos, libre iniciativa, y bien común o justicia.

Doy por tratados todos los aspectos políticos básicos de los derechos humanos, pero me detengo en uno que es básico y fundamental: el primer derecho humano es el derecho a la vida, y su proyección al ámbito económico da lugar al derecho a una vida digna. La definición de vida digna como aquello que los derechos económicos obligan a respetar es absolutamente derivable de esta concepción. Cómo definir operativamente el concepto de vida digna. En términos muy simples, yo diría que —desde el punto de vista económico—, permitirle a la persona la obtención de los recursos indispensables para que se desarrolle ella misma y su familia.

El primer elemento indispensable para este fin es el trabajo, el derecho al trabajo. Si uno entiende el ámbito del derecho de propie-

dad como aquél sobré los factores productivos, hay un primer derecho de propiedad esencial que es aquel sobre mi trabajo, sobre mi recurso productivo como persona. Y por lo tanto, a partir de la definición de vida digna hay un primer derecho a respetar (que Zanotti a mi juicio no destaca) cual es el derecho al trabajo. Dentro de esto cabe mencionar, coincidiendo plenamente con la Doctrina Social de la Iglesia, que el derecho al trabajo, a tener una ocupación remunerada, implica obligaciones como todos los derechos. En la encíclica *Laborem Excercens*, por ejemplo, se sostiene el derecho de los trabajadores a afiliarse en sindicatos y, al mismo tiempo, la obligación que tienen de que sus intereses como grupo no violen derechos superiores, del bien común de la sociedad. Esto vale no sólo para el trabajo, sino también para la propiedad y para todos los derechos. Incluso para el de la vida.

Dentro del concepto de trabajo también cabe el del salario justo. Me adelanto a mencionar un problema que en economía, y no sólo en economía, en casi todas las disciplinas sociales, es típico. ¿Qué es salario justo, y qué tiene que ver el salario justo con el salario de libre mercado? La verdad es que el concepto de salario justo no es ajeno al pensamiento económico. El mismo Alfred Marshall, quien es uno de los padres de la teoría neoclásica, la que algunos llaman "moderna", habla de salario justo como aquél que responde a las necesidades mínimas y decentes que un trabajador en su medio debe tener. ¿Cuál es este salario justo? Probablemente no corresponde al valor de su productividad marginal. Este es un desafío moral a la economía. Ahora, esto de salario justo versus precio de mercado tiene una analogía en materia de conceptos con una serie de otros con los cuales los economistas también nos encontramos en dificultades. No quiero hablar de bien común, que no es un concepto típico en la literatura económica, pero sí, por ejemplo, de bienestar o una idea nueva en la teoría económica que es la de calidad de vida.

Calidad de vida es algo casi imposible de definir, por lo menos para los economistas. Sin embargo, ello no significa que no exista. Algo similar ocurre con el bien común. También existe, pese a todas las dificultades para definirlo desde un punto de vista económico.

En relación a la propiedad (pero no sólo en relación a ésta) tengo la impresión de que el trabajo de Zanotti utiliza un doble estándar. El Estado es un peligro para el desarrollo de la persona. La propiedad, en cambio, es pura bondad. ¿Qué inquietudes me surgen de esta visión que considero extrema?: la propiedad de las personas, pienso concretamente en la esclavitud como uno de los usos más atroces de la propiedad. La explotación de los trabajadores por parte de patrones que pagan salarios miserables. Lo que planteo es que los medios pueden ser usados para el bien o para el mal. A mi juicio, en el trabajo de Zanotti hay una carga mayor para tratar al derecho de propiedad y a la libre iniciativa privada como un factor que hace

el bien, y a la inversa, el tratar al Estado como un elemento peligroso y ajeno a la persona.

Hay una serie de derivaciones en relación al problema de la propiedad y a la libre iniciativa con las cuales tiendo en parte, y en gran parte, a estar de acuerdo con Zanotti. Fundamentalmente, por ejemplo, en relación a su apreciación del papel que Von Mises otorga a la propiedad privada para determinar el precio económico de los bienes de capital frente a lo sustentado por Osear Lange y, en general, a la llamada "controversia socialista".

Sin embargo, el que se demuestre que la propiedad privada de los medios de producción es un factor indispensable para fijar tal precio no dice nada más en relación a la serie de riesgos que también involucra tal institución. Hay aquí, en el trabajo de Zanotti, un énfasis exagerado, a mi juicio, respecto de los errores que comete el Estado y que de hecho los comete. No se dice nada, sin embargo, o muy poco, de los errores que comete el sector privado. Mal que mal el Estado no es sino un conjunto de personas también. No quiero citar ejemplos de la realidad, pero la verdad es que la iniciativa privada también comete una serie de errores. Conozco la argumentación de la escuela austríaca que nos habla de que gran parte de los problemas económicos que se viven son fruto de la intervención del Estado, y algunos de esos argumentos yo los comparto. Sin embargo, es imposible afirmar que la iniciativa privada y el libre mercado no cometen errores, y errores garrafales. En la literatura económica más neoclásica se señala una serie de problemas inherentes al sistema de mercado y de propiedad privada que no han sido contradichos seriamente por nadie y que son reconocidos en general por la profesión económica.

En el trabajo de Zanotti se ignoran, a mi juicio, las tensiones, conflictos y contradicciones de la vida social. Excepto en cuanto a la relación del Estado con las personas, no hay aquí un tratamiento del poder que da la propiedad. No hay un tratamiento de los riesgos que conlleva la concentración de la misma y del mal que puede hacer el fenómeno en relación al desarrollo de las otras personas. Y recuerdo entonces la primera definición: que el ser humano sólo se desarrolla como persona en la sociedad y que eso implica reciprocidad y solidaridad. Es decir, dentro de la institución de la propiedad hay un riesgo de destrucción de la libertad y con esto planteo el camino que puede tomar la propiedad si no hubiera regulación social de la misma. Ayer nos planteaba Mario Zañartu un juicio de valor en relación al capitalismo avanzado y al socialismo real. El manifestaba que entre los dos, el capitalismo avanzado hacía más méritos en relación al desarrollo de la persona y la libertad, y yo comparto esa afirmación. Sin embargo, me pregunto qué papel ha jugado la democracia para que eso sea así. La democracia no es inherente ni a la propiedad privada ni al sistema de mercado. Voy a terminar di-

ciendo que sin propiedad privada tampoco hay libertad, pero no es igual a la inversa. La verdad es que si se trata de fundamentar el liberalismo a partir de la concepción filosófica tomista, se olvida la gran crítica al liberalismo económico: sin la presencia del control social sobre estas instituciones, el liberalismo económico es la ley de la selva como resultado del libre juego de las fuerzas, de la propiedad y la iniciativa privada.

En relación al problema del bien común, se olvida que el Estado también puede ser un representante de la sociedad. Se habla a través del trabajo de Zanotti, de que todo aquello que obstaculice la necesaria división del trabajo atenta contra el desarrollo de la persona. Uno podría pensar en el Estado como fruto, aunque no lo sea así, como fruto también de la división del trabajo. En una democracia no todo el mundo es parlamentario, no todo el mundo es Presidente de la República, ni alcalde, etc. En la economía no todo el mundo hace de todo. Hay delegación de funciones y de tareas indispensables e inherentes a lo que es la división del trabajo. Por lo tanto, si uno concibe al Estado como representante de la sociedad, y vuelvo también sobre el problema del Estado, entonces no es ajeno a la persona, sino que forma parte de lo que es la autoridad de todas las personas delegadas en un grupo también de personas.

Asimismo, Zanotti define al Estado como residuo. El Estado puede hacer todo aquello que no puede hacer la persona y, pasado ese límite, se transforma en enemigo del desarrollo de la persona. Sin embargo, no se menciona el bien que ha hecho el Estado. Yo me pregunto: todos los avances sociales, por ejemplo en salud, y todo lo que se puede hacer desde los países desarrollados hacia los subdesarrollados, que han incrementado considerablemente su población, la vida, la salud de las personas, todo eso es obra del Estado. Claro que podría decir que también por iniciativa privada esto sería posible. Sí, pero lo ha hecho el Estado.

No hay posibilidad de desarrollo de la persona sin un papel del Estado, tanto de orientación como de acción para el bien común, y toco aquí un problema que mencionaba Sebastián Pinera: el de las necesidades básicas.

¿Cómo se puede ser libre sin educación, salud, alimentación y condiciones mínimas de decencia para vivir? Entramos entonces en contradicción. Zanotti nos dice, ¿por qué el Estado me va a decir cómo educar a mis hijos, o cómo educarme yo? Valdría la pena preguntarse también por qué yo puedo decidir qué debe estudiar mi hijo, o decidir que no debe educarse.

El hecho es que el Estado debe entonces, por el bien de la persona, llevar a cabo programas de acción para la satisfacción de necesidades básicas. Eso implica: primero, que debe sacar recursos de los mismos privados, como dice Zanotti, redistribución de ingresos; y segundo, que va a cometer errores y arbitrariedades y eso es parte de la acción de las personas y de la acción social de las personas. Para qué hablar de las políticas económicas sobre lo cual más valdría

la pena no argumentar mucho. Hay errores en las políticas económicas. Sin embargo, sin políticas económicas, los países tampoco funcionan bien. Ahora en eso podríamos discutir mucho en relación al argumento de Von Mises, de Von Hayek, de Friedman, pero la verdad es que no hay países sin política económica y esa es la realidad.

Termino entonces señalando que la propiedad privada no asegura la libertad. Sin embargo, sin propiedad privada no hay libertad. No hay libertad en ningún lugar del mundo donde está suprimida la propiedad privada. De esta definición se deduce que ella puede ayudar a la libertad. Pero más que eso. Es una condición necesaria, no suficiente, para que haya libertad. Es un elemento que sólo combinado con otros derechos y obligaciones puede dar lugar a la libertad.

Sr. Antonio Recabarren *:

Debo advertir que el comentario que hago a continuación no intenta un análisis acabado de las posiciones que presentan Gabriel Zanotti y el padre Zañartu, sino más bien es un conjunto de pensamientos sobre los puntos que me parecen más importantes en ambas exposiciones.

El desarrollo de la "ética económica" en el último siglo ha estado determinado por la aparición de las llamadas "encíclicas sociales": *Rerum Novarum, Cuadragésimo Anno, Populorum Progresio, Mater et Magistra y Laborem Excercens.* Estos documentos junto con las declaraciones sancionadas en el Concilio Vaticano II conforman la doctrina social de la Iglesia.

Esta doctrina entrega orientaciones morales generales sobre el actuar económico de las personas y los distintos órdenes económicos que existen en las diversas sociedades. Parten de una concepción de la dignidad del hombre, determinada por su condición de hijo de Dios, a lo que se unen los principios de justicia distributiva y legal, esbozando así criterios éticos que ayudan a las personas a tener un mejor discernimiento. Ella no desarrolla, sin embargo, una casuística moral detallada de los actos humanos en el campo económico. La tradición de la Iglesia, particularmente con el aporte de los escolásticos tardíos hace ya siglos (sobre este punto agradezco un comentario del padre Mario Zañartu), ha avanzado en la conformación de una moral económica, en los términos en que existe una moral médica, es decir, un estudio detallado caso a caso. La doctrina social tal como se la conoce hoy, sin embargo, está muy lejos de alcanzar la profundidad y el detalle con que estos antiguos teólogos estudiaron los fenómenos económicos.

* Master en Economía, Universidad de Chicago; Profesor de la Universidad Católica; ex Jefe de Gabinete del Ministro de Hacienda.

De tal manera que hay un amplio campo para que moralistas y economistas se junten y aterricen la Doctrina Social de la Iglesia, tratando de establecer juicios más específicos y más particulares sobre los distintos actos humanos económicos. En este sentido, me parece muy interesante el artículo presentado ayer por Gabriel Zanotti; como así también el libro *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia* del mismo autor. Aprovecho de destacar los trabajos que en este mismo sentido ha presentado Alejandro Chafuen aquí, en el Centro de Estudios Públicos hace un tiempo.

Lo que me parece particularmente importante es que en ambos casos, tanto en Alejandro Chafuen como en Gabriel Zanotti, toman como punto de partida la revelación hecha por Dios a los hombres, en segundo lugar la revelación hecha por Jesucristo a través de los Evangelios y en tercer lugar toda la tradición del magisterio de la Iglesia, principalmente los aportes de Santo Tomás y los escolásticos tardíos. Creo que para poder establecer una doctrina ética adecuada sobre los actos morales, no hay otro punto de partida válido que no sean los que recién he mencionado.

Otra característica que es necesario resaltar en los trabajos de Zanotti y de Chafuen, es que se alejan de un vicio crónico que ha afectado durante este último siglo a la casi totalidad de los estudios, ideas y opiniones de ética económico-social, y es el clericalismo de pretender encontrar el "Sistema Económico Católico", aquel que pueda decirse se "desprende del Evangelio". Un ejemplo claro de este intento es la ideología democratacristiana. Zanotti y Chafuen, en cambio, apuntan en el sentido correcto de escudriñar la moralidad de los actos humanos en el campo económico y establecer los valores del hombre que los sistemas económicos no pueden violentar, sin intentar ni aun en este último caso. El definir como "católico" a algún determinado sistema.

Creo que lo más importante del papel de Gabriel Zanotti es el siguiente razonamiento: el hombre tiene una dignidad especial, tiene una bondad ontológica contra lo que es errado y pernicioso atentar, esa es una primera premisa; la segunda es que es sustancial al hombre la racionalidad y en consecuencia el libre albedrío. Este es por tanto dueño de su destino. De esta concepción ética de la persona se derivan, dice Zanotti, tres imperativos éticos: respeto a los derechos humanos, respeto a la libre iniciativa y el carácter de responsabilidad que conlleva la libertad.

La preocupación de Zanotti se centra en que la búsqueda del bien común político por parte de la autoridad no ahogue la libertad del hombre, ya que adquirirá mayor bien ontológico, será más persona en la medida que actúe libremente.

En este trabajo Zanotti no se explaya sobre el concepto que tiene él de la libertad. La lectura de otros trabajos del mismo autor, sin embargo, permite concluir que el tratamiento que da al concepto de libertad hace perfectamente conciliable la existencia de ésta con la acción de una autoridad gobernante. Muy lejos está Zanotti

de caer en un liberalismo radical o anárquico. La libertad de que habla el autor se entiende, siguiendo a Santo Tomás, que nace de una contradicción que hay en la vida del hombre en el sentido de que su voluntad está orientada al bien supremo. Sin embargo, esa misma voluntad está indefinida respecto de cada uno de los bienes particulares. Ahora bien, al hombre se" le exige un buen uso de la libertad, porque esta facultad que tiene está ordenada al bien y a la verdad. Aunque el hombre tiene la posibilidad de hacer mal uso de su libertad, el fundamento de ésta no está en elegir entre el bien y el mal. De hecho, el mal uso que hace el hombre de su libertad va cercenando esta facultad, de manera que la persona pierde el poder determinarse a ciertos bienes sin "ataduras". Si la libertad no se agota en la mera elección, es decir, no es un fin en sí misma, sino que está ordenada a un fin superior, entonces se puede conciliar la existencia de una autoridad que necesariamente regulará la acción de las personas, con la prevalencia de la libertad del individuo. A este respecto me parece importante traer a colación una cita que Gabriel Zanotti hace de Santo Tomás: "La ley humana —dice Santo Tomás— se establece para una multitud de hombres en la cual la mayor parte no son hombres perfectos en la virtud y así la ley humana no prohibe todos los vicios, de los que se abstiene un hombre virtuoso, sino sólo se prohiben los más graves, de los cuales es más posible abstenerse a la mayor parte de los hombres, especialmente aquellas cosas que son para el perjuicio de los demás, sin cuya prohibición la sociedad no se podría conservar".

A partir de este punto se puede desarrollar, cosa que no hace Zanotti, aunque sí sienta las bases para poder hacerlo, toda una casuística moral, todo un estudio ético sobre el papel ordenador que le corresponde al Estado dentro de la sociedad. En economía, el problema del tratamiento que se debe dar a las externalidades es un ejemplo claro de lo que acabo de mencionar.

Se entiende por externalidad los efectos sobre terceros que provocan los actos que realiza una persona sin que esta última participe de sus costos o beneficios. Es el caso de la fábrica que echa humo y contamina el medio ambiente. El dueño de la fábrica no asume el costo de ensuciar la ciudad y lo más probable, entonces, es que no haga nada por evitarlo. Al revés, podríamos hablar de externalidades en el sentido positivo, como puede ser, por ejemplo, el que una persona tenga un bonito jardín, de cuya vista se deleitarán los transeúntes. El tratamiento de las externalidades cae dentro del papel ordenador del gobierno porque de esa manera va a contribuir a lograr una mejor asignación de los recursos. El Fisco deberá así defender a la comunidad de la polución que está provocando la fábrica, para la cual, por ejemplo, puede poner un impuesto. A su vez, en el caso de una persona que por realizar una determinada acción está beneficiando al resto, corresponderá al Estado subsidiarla de manera que expanda y haga más extensiva su actividad.

Hay algunas externalidades que el mismo mercado soluciona,

como es, por ejemplo, la que se produce entre el productor de abejas y el de manzanas que son vecinos. Lo más probable es que entre los dos lleguen a un acuerdo en el cual uno al otro le dice, ponga más panales de abejas porque así yo voy a tener más manzanas, y el otro le responde, ponga más árboles de manzanas porque así yo voy a tener más miel. La libre concurrencia en este caso da una solución, pero hay otras como las que mencionaba recién que requieren una intervención del Estado.

Un buen desarrollo de una casuística moral contribuirá sin duda a hacer más justas y menos arbitrarias las intervenciones que en esta materia haga el Fisco.

Se inscribe también en este mismo sentido la función redistribuidora de ingreso que le corresponde al Estado. Es sabido que en un sistema de libre mercado, la participación que cada persona tiene en el producto, es lo que se llama una participación funcional, es decir, se recibe en proporción a lo que cada uno aporta. Los más capaces, por tanto, tendrán mayores ingresos y lo contrario ocurrirá con los menos inteligentes y los menos eficientes. El problema está en que hay algunos que por capacidad natural simplemente no pueden aportar nada al producto del país, pero, sin embargo, tienen derecho a participar de los bienes que crea la economía. Garantizar este derecho es evidentemente una función del Estado. Hay aquí también un campo interesante para un intercambio economista-moralista. Se trata de ver, por un lado, hasta dónde debe redistribuir ingresos el Estado ya que una excesiva redistribución puede desincentivar el trabajo y, en consecuencia, la generación de riquezas, y por otro lado, de establecer un juicio ético de manera que cada uno reciba lo suyo. Habría que definir qué es lo suyo de cada uno, pero esa es parte justamente del trabajo que podría hacer un moralista.

Hay un aspecto en el trabajo de Gabriel Zanotti que creo no está tratado suficientemente. Se rodea el tema pero no se lo analiza en profundidad. El punto es si la libre concurrencia garantiza poder alcanzar el bien común. A mi modo de ver, la respuesta es sí, aunque con algunos condicionamientos, como los que veíamos recién. Digo sí, porque la libre concurrencia no es otra cosa que la natural inclinación del hombre a intercambiar, que a su vez da lugar a la división del trabajo y ambas permiten que se desarrolle una grandiosa y fantástica forma de cooperación social que en forma absolutamente natural todas las sociedades han buscado y han realizado. No existe en esta materia un modelo predeterminado, alguien que haya dicho "mire, de ahora en adelante se va a comenzar a intercambiar", sino que sencillamente basta con juntar dos personas para que inmediatamente se establezca entre ellas un intercambio y la consecuente división del trabajo. Piénsese en la sociedad más primitiva y se encontrará siempre una repartición de tareas y funciones entre los habitantes, lo que luego se traduce en un intercambio de los excedentes que cada uno genera y así todos tienen acceso a una

mayor cantidad de bienes que los que obtendrían si todos quisieran efectuar todas las labores.

En la libre concurrencia o el libre intercambio hay entonces un fundamento de cooperación social que hace pensar sobre lo exagerado que resulta acusar a estos sistemas de ser alienadores de la persona y exacerbadores del individualismo.

Defender la tesis que el libre mercado es la fórmula más eficaz para alcanzar el bien común, plantea algunos desafíos. En particular estoy pensando en dos ejemplos: la familia y el ejército, que son dos tipos de sociedad que alcanzan un mayor bien a través de una organización que es la antítesis de la libre concurrencia.

La familia se organiza fundamentalmente en base a un sistema de autoridad vertical. Qué se hace y cómo se distribuyen los bienes no está determinado por la libre elección de las partes, sino por los responsables, los padres, normalmente. A lo más habrá intentos por compatibilizar los distintos pareceres pero finalmente primará la voluntad de quien hace cabeza.

¿Qué distingue a una sociedad de personas de una familia como para proponer que la primera debe organizarse en forma más liberal que la segunda?

En primer lugar, uno de los fines primordiales de la familia es la educación de los hijos. Estos, sobre todo a más temprana edad, no pueden ejercitar actos verdaderamente libres, por la falta de conocimiento que tienen respecto de las consecuencias que de ellos se derivan. Por tanto requieren de una guía. Es obvio que no se puede asimilar la madurez de una sociedad a la de un niño. De hecho, a medida que crecen los hijos, lo más conveniente será dejarlos usar su libertad, aunque en muchas ocasiones lo hagan mal.

En segundo lugar, a diferencia de una sociedad donde hay libre concurrencia, en la familia los bienes no se distribuyen generalmente según mérito sino según necesidad. En la familia la repartición de los bienes tiene por objeto "asistir" a los hijos; en la sociedad la distribución de beneficios debe cumplir dos objetivos: asistir a las personas y crear los incentivos, de manera que se garantice una adecuada producción.

De ahí que es conveniente y no es contrario a la justicia el que se remunere a las personas conforme a sus capacidades, como ocurre en una sociedad donde existe libre concurrencia.

El ejército, sobre todo si se piensa en una situación de guerra, se organiza también bajo la égida de una autoridad central, que toma las decisiones. La razón es evidente. El comando central dispone de la mejor información para destinar los recursos humanos y materiales de que dispone, al mejor uso. Por muy buenos que sean los soldados, cada uno de ellos no dispone de la información de lo que requiere el conjunto y lo que es más importante, ninguna de las señales que pueda captar cada uno son útiles para orientar su actuar de manera de contribuir al bien de todos. No hay mano invisible. En la sociedad, en cambio, lo más probable es que los individuos tengan

mejor información que el ente central acerca de cuáles son los usos más productivos que se puede dar a los recursos y aun cuando no posean información adecuada sobre el conjunto, los incentivos y señales que reciben (precios) guían el accionar de cada uno de manera que se conjugue con el de todos para alcanzar el bien común.

Paso ahora a comentar el artículo presentado por el padre Zañartu.

El aterrizaje que hace el padre Zañartu en su primera parte del artículo al enjuiciar la política económica del Gobierno, me parece incorrecto, ya que conjuga una serie de mecanismos económicos que en la realidad no se comportan como él los plantea. A partir de estas premisas erróneas, concluye, evidentemente, que hay un mal moral. Personalmente, no creo que haya habido ningún Ministro de Hacienda que busque como objetivo final o único el tener un equilibrio monetario. El desequilibrio monetario que ha acaecido en el país es consecuencia de otra serie de hechos primarios y en el caso de Chile se llama caída de términos de intercambio, alza de tasas de interés internacionales, etc.

El otro aspecto del enjuiciamiento moral es respecto de las relaciones humanas que se entablan entre las personas en el sistema económico y ver si éstas son justas o injustas.

Como se podrá ver, lo que estoy diciendo es que el enjuiciamiento moral es un enjuiciamiento de actos humanos y no de sistemas o estructuras, que creo es un vicio en el que cae el padre Zañartu en su trabajo. Me parece, entonces, que el esfuerzo intelectual de tratar de encontrar elementos comparables, que existiendo en dos sistemas distintos —capitalismo y socialismo— le sean fundamentales, es inútil en la tarea de hacer un juicio moral. Luego de esto, el padre Zañartu establece dos categorías de enjuiciamiento moral: la primera, la dimensión técnica como la llama, que se mide a través del sojuzgamiento que el hombre hace de la naturaleza o del progreso que él logra y el crecimiento de las economías. El segundo, el que llama categoría política, que es el tipo de convivencia que el hombre logra a través de los sistemas económicos.

Lo que creo verdaderamente importa en el juicio moral es el poder incluir una conducta: puedo o no puedo despedir un trabajador, debo o no debo pagar las deudas, debo o no debo pagar los impuestos, cuál es el salario justo a pagar. Esas son las respuestas que requiere uno de los juicios morales.

Me atrevería a decir entonces que el padre Zañartu toma un camino equivocado para tratar de establecer un enjuiciamiento de los sistemas económicos o un enjuiciamiento a partir de la Doctrina Social de la Iglesia, y ese enjuiciamiento, erróneo a mi modo de ver, parte de la página 1, cuando haciendo una cita, señala: "El sistema ya no crece para satisfacer las necesidades de consumo de la gente, sino que es la gente la que consume para satisfacer necesidades de crecimiento del sistema". Bueno, aquí se le está dando al sistema una categoría de ser diferente del de las personas. Sin embargo, los

sistemas no son más que relaciones de personas. En consecuencia, los juicios morales tienen que ser juicios del comportamiento de las personas. Y la segunda causa de este error, que creo comete el padre Zañartu, y que debo confesar me dejó perplejo, es que se busca algo, ¿un nuevo decálogo?, que tenga tales características que lo hagan compatible con una concepción del hombre basada en la tradición de pensamiento sociopolítico que va desde Kant a Marcuse, pasando por Marx y Freud. Este sincretismo intelectual debía hacerse, dice el padre Zañartu, ya que no puede usarse una ética general (¿la católica?), porque no hay creencias o metafísicas comunes a todos los hombres. Pregunto yo: ¿y la verdad revelada?, y ¿la objetividad de la moral y el tesoro de la moral que tiene la Iglesia Católica?, y la enseñanza del magisterio de la Iglesia, ¿en qué queda?, si acaso no hay una norma moral objetiva respecto de las cuales enjuiciar las cosas, ¿qué sentido tiene tomar el pensamiento de un conjunto de filósofos para usarlo como base común? No habrá base común de nada, sólo habrá otra opinión más.

Sr. Gabriel Zanotti*:

En primer lugar debemos agradecer a los cuatro comentaristas —los Dres. Sebastián Pinera, Fernando Moreno, Jorge Rodríguez y Antonio Recabarren— la atención prestada a nuestro trabajo, y el hecho de que en sus comentarios plantearan los problemas más importantes, de modo de estimularme a aclarar lo más posible nuestra posición y perfeccionarla en lo que fuere necesario.

Pasemos pues, en segundo lugar, al análisis de los comentarios. Empecemos por el del Dr. Sebastián Pinera.

Comienza el Dr. Pinera expresando su coincidencia con la afirmación en la cual habíamos insistido tanto, esto es, la relación entre la persona como "dueña de su destino" y la libre iniciativa privada como forma de vida —no sólo como sistema económico—, siendo lo primero el fundamento antropológico de lo segundo. Empero, si de lo que se trata es de defender la dignidad de la persona, el Dr. Pinera se pregunta, a modo de afirmación, si no es necesaria, pues, una determinada intervención estatal para garantizar un nivel de vida mínimo, a través de un sistema de seguridad social obligatoria —obligatoriedad que nosotros habíamos rechazado—. Esa obligatoriedad, además —aclara el comentarista—, estaría basada en una exigencia de justicia, la cual habría sido dejada de lado en nuestro

* 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).

trabajo. Ese "nivel de vida mínimo", por otra parte, se relaciona con el tema de los "derechos sociales", cuya satisfacción está a cargo del referido sistema de seguridad social obligatorio.

En primer lugar, queremos recalcar que es precisamente en razón de una exigencia de justicia que no estamos de acuerdo con la obligatoriedad de la seguridad social. Una seguridad social estatal podría admitirse, siempre que sea en competencia con servicios privados, en una política de transición; pero estatal no es lo mismo que obligatoria. Y es a esto último a lo que nos oponemos absolutamente; por razones de justicia, en efecto, insistimos en que es contraria a la naturaleza humana, y por lo tanto esencialmente Injusta. ¿Y por qué? Porque, como decíamos en nuestro trabajo, compete por esencia al ser humano el decidir sobre su propio destino, esto es, su proyecto vital. Lo cual habíamos fundamentado plenamente desde el punto de vista antropológico. Por lo tanto, es contrario a la naturaleza humana (y por lo mismo, injusto) que una persona decida coactivamente por otra en la organización de su proyecto vital. En el tal proyecto se incluye la afiliación o no a una determinada obra social. La obligatoriedad de la seguridad social, por tanto, atenta no sólo contra los derechos de libre asociación y propiedad, sino también contra los caracteres antropolíticos básicos del ser humano. De allí su radical injusticia. Y obsérvese que las razones aludidas están más allá de la eficiencia o no de la seguridad social obligatoria (eficiencia desde el punto de vista contable).

Por otra parte, es cierto que es conforme al derecho natural que las condiciones de vida sean acordes a la dignidad humana, pero esas condiciones se logran cuando se respeta el bien común, que consiste en las condiciones de vida social que permiten el desarrollo y perfeccionamiento de la persona. Y ese bien común, por definición, no consiste en uno o varios bienes particulares que el Estado debe proveer, sino que es un bien esencialmente participable y comunicable a todas las personas, lo cual no es otra cosa que la justicia, la que implica el respeto a la libre asociación, violada por la seguridad social obligatoria. La salud, la alimentación, el vestido, la vivienda son, pues, bienes que se obtienen en y por el bien común, pero no son el bien común. No es pues lo correcto decir que existe propiamente (analógicamente es otra cuestión) un "derecho a la alimentación", sino que lo que existe es un derecho al bien común, en el cual y por el cual la persona obtendrá la alimentación necesaria. Este tema lo hemos tratado en detalle en nuestro *ensayo Economía de mercado y Doctrina Social de la Iglesia.*[1]

Alude posteriormente el Dr. Piñera al principio de subsidiariedad. Lejos estamos de negar tal principio. Sólo que no coincidimos con la aplicación concreta que de él se realiza habitualmente en este caso. Nosotros, basándonos justamente en que el Estado no debe hacer lo que los particulares puedan, afirmamos que la seguridad so-

1 Editorial de Belgrano, Bs. As.; 1985. Anexo 3.

cial debe ser privada, pues no hay ninguna razón socioeconómica por la cual los particulares no puedan ocuparse de esta función. Sí, tal vez, hay una mentalidad estatista que estimula a esperarlo todo del Estado. Debe promoverse, pues, un cambio de mentalidad, que destaque la obligación ética de no dejar en manos del Estado lo que por naturaleza no es su función.[2]

También afirma el Dr. Pinera que compete al Estado promover el pleno empleo, con lo que nosotros, basándonos en la escuela austríaca de economía, no estamos de acuerdo. Ni la expansión del crédito ni las obras públicas son políticas adecuadas para tal fin. La desocupación sólo puede evitarse con los salarios libres, los cuales, por otra parte, subirán en la medida que aumente la productividad marginal del trabajo. Remitimos al lector al tratado de economía de Von Mises.[3]

Por último, toca el Dr. Pinera el tema de la función social de la propiedad. Reconoce que estamos de acuerdo con dicho principio de ética social, pero agrega que para su plena vigencia son necesarias una serie de intervenciones estatales que van más allá del sistema jurídico que proponemos. Pero entonces preguntamos: ¿cuáles son esas intervenciones? ¿Acaso las tarifas arancelarias, los precios sostén, la expansión del crédito, etc.? Si es así, estamos racionalmente convencidos de que esas intervenciones, como lo ha demostrado L. von Mises, causan deseconomización de recursos y el efecto contrario al que se busca, además de crear una estructura económica corporativa totalmente contraria al bien común y la función social de la propiedad. Y hasta que se nos presente una refutación completa de todo el tratado de Von Mises,[4] no cambiaremos de opinión.

Pasemos ahora a los comentarios del Dr. Moreno. Pregunta el prestigioso filósofo chileno por qué nuestra insistencia tan especial en el tema de la libertad de conciencia, sin detenernos mucho, además, en señalar sus límites. Obviamente, la preocupación del Dr. Moreno es legítima, y merece una explicación de nuestra parte. Es cierto que en esta época en la cual no se distingue entre tolerancia e indiferentismo, y se tiende más bien a este último, no parece adecuado a las circunstancias el enfatizar tanto la libertad de conciencia sin especificar sus límites. Ello es cierto; lo que ocurre es que cuando tratábamos el tenía teníamos en cuenta las objeciones que desde el lado católico se han hecho a la libertad de conciencia —conoce el Dr. Moreno la oposición que en ciertos círculos católicos todavía existe a la declaración de Libertad Religiosa del Vaticano II— y de allí mi interés en la fundamentación tomista del derecho a la libertad de conciencia. Reitero, además, que este tema nos pare-

2 Op. Cit., cap. 2.
3 *La Acción Humana;* Sopec, Madrid, 1968. Cap. XXI.
4 Op. Cit., Sexta Parte.

ce tan importante, que merece todo un estudio aparte.[5] En nuestra opinión, es uno de los temas más difíciles a nivel "intraeclesial" e "intramagisterial".

Posteriormente, y evidenciando una fina sensibilidad filosófica, el Dr. Moreno se pregunta si mi "modo de razonar", más bien vertical, al estilo "racionalista" es ortodoxamente tomista. Le reconocemos que desde el punto de vista de la historia de la filosofía su pregunta es muy atinada, si bien yo creo que descubrir cuál sea el genuino estilo tomista de filosofar y razonar es una cuestión más dificultosa de lo que la actual versión Maritain-Gilson-Fabro del tomismo supone. Por otra parte, si fuese cierto que nuestro modo de razonar no fuera tomista —aunque sí lo pudieran ser nuestras tesis— eso no nos preocuparía; la cuestión es si nuestro estilo de razonar es correcto (y no estamos aludiendo a la validez formal, sino al estilo gnoseológico). Ahora bien: la pregunta del Dr. Moreno se debía a las conclusiones derivadas a partir de la premisa de que "todo lo que impida el desarrollo del proceso de división del trabajo y los intercambios es contrario al perfeccionamiento del marco social", a lo cual el Dr. Moreno afirma que dicha premisa debería demostrarse más cuidadosamente. A lo cual contestamos que el comentarista tiene razón; lo que ocurre es que la fundamentación de dicha premisa está realizada en nuestro trabajo de investigación sobre los fundamentos filosóficos de la economía política, que estamos realizando en Eseade.[6]

Alude posteriormente el Dr. Moreno al tema del bien común, afirmando que es un tema que merece un tratamiento metafísico más detallado. Con lo cual estamos plenamente de acuerdo; pero respondo que ya habíamos tratado este tema en sus aspectos más metafísicos en dos obras citadas;[7] por lo que en esta oportunidad nos dedicamos más a otras cuestiones que anteriormente no habíamos explicitado.

La defensa tan enfática de la iniciativa privada realizada en nuestro trabajo da oportunidad al Dr. Moreno para tocar la cuestión del principio de subsidiariedad. Reiteramos, pues, nuestra posición sobre tal tema, agregando en este caso que la tradicional dialéctica "estado subsidiario vs. estado 'gendarme' " se elimina con el enunciado correcto del principio de subsidiariedad aplicado al caso del Estado y los particulares, esto es, que el Estado no debe hacer lo que por naturaleza los particulares pueden. Y lo que pueden hacer es mucho más de lo que habitualmente se cree que pueden. Otras

5 Así opinábamos también en nuestro ensayo *Liberalismo y Religión Católica Apostólica Romana,* en el libro "Cristianismo y Libertad", Bs. As., FAE, 1984.

6 *Fundamentos Filosóficos y Epistemológicos de la Escuela Austríaca de Economía;* inédito, presentado al Departamento de Investigaciones de Eseade en agosto de 1983.

7 En notas 1 y 6.

veces el principio no se enuncia correctamente. Por ejemplo, si se dice "el Estado debe hacer todo aquello que los particulares no pueden", una de las conclusiones lógicas de tal cosa es que el Estado debe ir al planeta Neptuno, ya que tal cosa está incluida en "todo aquello que los particulares no pueden". Es entonces cuando se advierte que debe establecerse un orden de prioridades entre las actividades a realizar, lo cual está ínsito en el proceso de economización. Pero entonces surge la siguiente pregunta: ¿quién establece el orden de prioridades? ¿Los consumidores a través del mercado, haciendo uso de su libertad de elección, o el Estado según su fuerza? ¿Cuál es la opción conforme a la dignidad de la persona? El lector ya puede suponer cuál es nuestra respuesta.

Más adelante sostiene el Dr. Moreno que hay que explicitar con detalle los tipos de libertad a los que nos referimos. Tiene toda la razón. Aclaremos, pues, que una cosa es el libre albedrío (o libertad interna) y otra cosa la libertad en el marco social, que es el respeto a los derechos del hombre. Ahora bien: la primera permite fundamentar a la segunda, dado que sólo tiene deberes morales una naturaleza racional y con libre albedrío, y el respeto a los derechos del hombre surge del deber de tratar al ser humano como tal. También existe la libertad moral, que es la facultad moral de elegir entre diversos bienes morales (como vemos, se excluye el mal moral); pero, como aclaráramos en nuestro trabajo, no todos los deberes morales quedan dentro de la custodia del Estado (lo cual se explicita, por ejemplo, en el artículo 19 de la Constitución argentina).[8]

Por último, al comentar nuestra caracterización de la sociedad como un medio para el desarrollo de la persona, el Dr. Moreno aclara muy acertadamente que la sociedad no es un mero "medio para". En efecto, y recurriendo al lenguaje tomista tradicional, la sociedad es un "bien honesto", esto es, tiene un valor en sí misma, como todo ente, debido al trascendental "bonum" (al cual explicamos en la l[a] parte de nuestro trabajo). Recordemos además que en el ente finito, su "bien" es participado del bien en sí mismo, que es el Bien Infinito, o sea, Dios, que a su vez es fin último. Por eso todos los bienes finitos (incluida la sociedad) son fines intermedios con respecto al fin último. Por eso la sociedad es fin intermedio.

Pasemos ahora al comentario del Dr. Jorge Rodríguez. Al principio su planteo es similar al del Dr. Pinera; por eso, nuestra respuesta será también similar. En efecto, plantea el Dr. Rodríguez que la defensa de la dignidad humana implica un "derecho a la vida digna" cuya satisfacción implicaría una serie de servicios estatales para tal fin. Destaqúese que ni el Dr. Pinera ni el Dr. Rodríguez niegan las

8 "Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están sólo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohibe".

ventajas de la libre iniciativa privada; sino que plantean además la necesidad de un sistema redistributivo estatal de tipo obligatorio. Reiteramos, pues, que la conceptualización de lo que en realidad signifique "derecho a la vida digna" puede ocasionar un sinnúmero de confusiones que deriven en un estatismo en el cual lo menos que se respeta es la dignidad del hombre. Ya explicamos cómo la obligatoriedad de la seguridad social es contraria a dicha dignidad. También explicamos que la seguridad social privada es perfectamente posible y éticamente ideal, y que una seguridad social estatal es sólo tolerable mientras no sea monopólica ni obligatoria.

Se refiere después el Dr. Rodríguez al tema del salario justo. En otra oportunidad hemos tratado con detalle este tema.[9] En este caso, sólo reiteramos que de ningún modo estamos en contra de la justicia en los salarios. Por lo tanto, no es el caso de una discusión sobre el principio ético en sí mismo, sino de una discusión sobre cuál es la técnica apropiada para lograr un progreso en el nivel de salarios. Y es en ese caso cuando no identificamos —contrariamente a lo habitual— salario justo con salario mínimo. Este último, definido como el salario fijado coactivamente por encima de la productividad marginal del trabajo, es intrínsecamente injusto, pues genera desocupación. Y ésta es una cuestión técnica y por ende opinable en el ámbito católico.

Alude posteriormente el Dr. Rodríguez al problema moral en el uso de la propiedad.[10] Nos adelantamos a señalar que por supuesto que no sólo la propiedad, sino todo, debe usarse conforme a la moral. No es ese, pues, el punto en discusión. Lo que debe señalarse es que los deberes morales de Caridad no caen dentro de la custodia del Estado.

Sólo compete al Estado el cuidado de las reglas de justicia según las cuales la propiedad se adquiere y se delimita. Y es obvio que el convencimiento en la eficiencia de la economía de mercado favorece la idea del Estado limitado al cumplimiento de dichas funciones.

Este tema se relaciona íntimamente con el siguiente comentario del Dr. Rodríguez. Se refiere éste a la cuestión de los errores que la iniciativa privada puede cometer, en relación con la ignorancia que pueda afectar la optimización económica de los recursos. Esta es una buena oportunidad para explicar uno de los aspectos más interesantes de la fundamentación "austríaca" (Von Mises, Hayek) de la economía de mercado, habitualmente no conocido. La escuela austríaca de economía jamás parte de un supuesto modelo de competencia perfecta para fundamentar la economía de mercado. Al contrario, afirma que el mercado es imperfecto y tiende a la economización perfecta de los recursos, sin llegar plenamente a alcanzarla.[11]

9 *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia,* Op. Cit., Cap. 4.
10 Op. Cit., cap. 3, punto 4.
11 Mises L. von: Op. Cit, Cap. XIV, 9, y XV, 1.

Y dada una situación de mercado libre, en igualdad ante la ley y ausencia de privilegios (esto es, medidas protectoras estatales), sólo pueden obtener ganancia quienes prevean acertadamente las valoraciones del consumidor. Dado que en tal situación no pueden mantenerse en el mercado quienes no pueden cubrir sus costos, tienden a permanecer en él sólo quienes realicen acertadamente el aludido proceso de previsión. Por lo tanto, es cierto que los privados pueden equivocarse, pero quienes lo hacen (excepto que cuenten con tarifas arancelarias, precios sostén," etc.) no pueden mantenerse en el mercado. Este tiende, pues, a minimizar los errores. Por otra parte, siempre existe, tanto en el privado como en el funcionario estatal, una necesaria ignorancia acerca de las valoraciones de los consumidores, en cuanto éstas, como son decisiones libres, no pueden predecirse con plena certeza. Aunque sí pueden estimarse (sin necesidad lógica) con un acto de previsión que entra dentro de lo que Von Mises llama timología.[12] Este acto de previsión es esencial a la función empresarial, y quienes lo realizan con éxito obtienen ganancia. Esos actos de previsión, contingentes respecto de lo que prevén, nunca abarcan, además, el conjunto total de valoraciones de la demanda. Como vemos, en el mercado, el conocimiento está disperso entre los privados, y sin embargo esos conocimientos parciales se combinan en el proceso de mercado dando lugar a una economización no perfecta, pero óptima. Hayek ha explicado muy bien este punto.[13] El problema se produce cuando el funcionario estatal cree poder prever necesariamente todas las valoraciones de todos los consumidores para así poder planificar; cosa imposible, no sólo de hecho, sino de derecho, para el ser humano, pues sus actos libres, por ser tales, son intrínsecamente impredecibles con certeza, debido a su contingencia. La planificación estatal de la economía se convierte así, en un acto de soberbia absurda.

Se refiere después el Dr. Rodríguez al tema de la concentración de la propiedad, opinando que un mercado libre tiende a dicha concentración, originando una situación parecida a la "ley de la selva". Nosotros pensamos que es justamente al revés. También este tema lo habíamos analizado en otras oportunidades.[14] Reiteramos que el mercado libre no tiende al monopolio, dados los límites de calculabilidad en el mercado, que se establecen porque a medida que va aumentando el radio de acción de una empresa y absorbiendo mercados, se enfrenta con el mismo problema que el dictador so-

12 Ver Mises, L. von: *Teoría e Historia,* Unión Editorial, Madrid, 1975, cap. 12; y nuestro art. "El libre albedrío y sus implicancias lógicas", en Rev. *Libertas,* Eseade, Bs. As., N° 2.

13 En *Nuevos Estudios en Filosofía Política e Historia de las Ideas,* Eudeba, Bs. As., 1981.

14 Op. Cit., Anexo 5, y en nuestra *Introducción a la Escuela Austríaca de Economía,* Centro de Estudios sobre la Libertad, Bs. As., 1981, Caps. II y VIII.

cialista (imposibilidad de cálculo económico) y de ese modo le es difícil evitar las pérdidas.[15] Además, son las intervenciones estatales en el mercado, supuestas armas para luchar contra una supuesta "ley de la selva", las que ocasionan una verdadera estructura oligopólica y corporativa, donde cada grupo trata de obtener el privilegio y la protección estatal para lograr por la fuerza, en desmedro de otros grupos, parte de una riqueza que decrece constantemente debido al estatismo. Eso es vivir según la fuerza bruta. El mercado libre, en cambio, es vivir conforme al derecho: la seguridad jurídica de los contratos libres. Quien en un mercado libre gana, no es porque tiene un buen amigo en el ministerio de economía, sino porque ha servido eficientemente a los consumidores. ¿Qué más adecuado al bien común, a la justicia, a la igualdad ante la ley?

Por último, nos referiremos a los comentarios del Dr. Antonio Recabarren. Fundamentalmente, nos referiremos al tema de la necesidad de una "casuística" ética respecto de economía, propuesta por el Dr. Recabarren. Adherimos a la iniciativa, sobre todo en determinados temas como ecología y protección del medio ambiente, aunque esos casos corresponden a la delimitación del derecho de propiedad más que al tema de las externalidades.

Como reflexión final, concluyamos con una frase del Dr. Rodríguez, que anoté textualmente: "Mucho cuidado con lo que va a pasar con la libertad". Es cierto, la libertad supone un riesgo. En ese sentido, hay que tener cuidado de lo que puede llegar a suceder con el ser humano. Porque eso somos: dueños de nuestro destino. Aceptar los riesgos de la libertad es correr la aventura de ser nosotros mismos: personas. Cuando no se quiere correr esa aventura, cuando se quiere que otro decida coactivamente por nosotros para evitar el riesgo y responsabilidad de nuestras propias decisiones, es cuando se cae en los totalitarismos de todo tipo. El único "riesgo" que compete al Estado impedir es la violación de derechos ajenos. En lo demás, y también en lo anterior, asumamos la grandeza y a la vez la cruz de nuestra naturaleza: poder acertar o equivocarnos. Sí; es el abismo de la existencia humana; la angustia de su propia libertad. Una angustia que se transforma en gozo una vez que hemos optado por el bien.[16] Pero no recurramos a la fuerza para tratar de huir de nosotros mismos. Somos personas. Jamás lo olvidemos.

Sr. Mario Zañartu, S. J.*:

Respecto del primer comentarista, ciento por ciento de acuerdo; segundo comentarista, ciento por ciento de acuerdo; tercer co-

15 Ver Rothbard, M. N.: *Man, Economy and State, a treatise on economic principies.* Nash Publishing, Los Angeles, 1970. Cap. 10.

16 Ver Kierkegaard, S.: *La Pureza del Corazón,* La Aurora, Bs. As., 1979.

* Licenciado en Filosofía y en Teología; Doctor en Economía, Universidad de Columbia.

mentarista, ciento por ciento de acuerdo. El problema es que entonces hay muchas cosas en que estoy en desacuerdo con Gabriel.

Respecto al cuarto comentarista, Antonio Recabarren, noté unos seis capítulos, de los cuales estoy ciertamente de acuerdo en tres, aquel sobre libertad y gobierno en la vida económica, aquel sobre concurrencia y bien común, y aquel sobre relación entre el moralista y el economista; y otros tres en que no estoy de acuerdo. (Salvo uno en que a lo mejor podría estar de acuerdo, y entonces subirá a 63% el acuerdo con Antonio, el que se refiere al ejemplo que doy nada más que para introducir la problemática moral: la búsqueda de la estabilidad monetaria, si no se tienen en cuenta los efectos sobre el desempleo; lo que dentro de la profesión es un dilema que nunca ha estado ausente de las políticas de los gobiernos, pero lo puse ahí nada más que como un ejemplo ilustrador y efectivamente creo que puedo quitarle lo que pueda tener de juicio valórico porque eso distrae respecto del objetivo del ejemplo.)

En lo que sí no estoy de acuerdo, son dos cosas, uno, que me acusa de sincretismo, que "dónde queda la verdad revelada", que "dónde la objetividad de la moral".

La verdad revelada queda donde mismo, lo que pasa es que ninguno de nosotros la capta totalmente, y los problemas son entre las diferentes captaciones de la verdad revelada y entre las diferentes captaciones de la moralidad objetiva. Se busca porque en último término se trata de reformar la realidad, de modo que se pase de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, y cuando se trata de cambiar la realidad, hay que tratar de buscar el acuerdo, aquello en que la gente está de acuerdo. Ahora bien, yo reduzco ese sincretismo a esos dos criterios que están ampliamente expuestos en el trabajo así que no voy a volver a referirme a eso.

Lo segundo en que no estoy de acuerdo es sobre la concepción de la Doctrina Social de la Iglesia. Las afirmaciones de Antonio me dolieron un poquito porque supone como que no existe moral social, como que no existen estructuras injustas. Yo le pediría que leyera lo que es el documento principal de la doctrina social de la Iglesia porque es un decreto conciliar, o sea, que no es solamente una encíclica papal, sino que son todos los obispos del mundo con el Papa: el Decreto *Gaudium et Spes*, capítulo III en que habla que el desarrollo económico debe ser al servicio del hombre, bajo el control del hombre, eliminando las enormes desigualdades. Tiene párrafos, por ejemplo, que se refieren al campo, en los que dice lo siguiente, "y éstas no son cosas de pura moral individual, se imponen, pues, reformas que tengan por fin, según los casos, o el aumento de las remuneraciones o mejora de las condiciones de trabajo y seguridad en el empleo y que se dé un estímulo a las iniciativas en el trabajo, o bien, incluso, el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas en beneficio de los hombres capaces de hacerlas valer. En tal caso, deben asegurárseles los servicios indispensables, en par-

ticular, los medios de educación y alguna organización de tipo cooperativo".

Esta lectura me sirve para dos cosas: uno, para insistir en las estructuras. Yo estoy hablando de Doctrina Social de la Iglesia, y de qué es lo que dice la Doctrina Social de la Iglesia. La Doctrina Social se refiere a estructuras injustas, lo que también aparece si nos remitimos al "Documento de Puebla", que es del episcopado latinoamericano entero. Y esto sirve de paso para responder otra cosa en que no estoy de acuerdo con Antonio, y es que la Iglesia da orientaciones muy generales; no creo que éstas que acabo de leer sobre la situación agrícola son muy generales; es cierto que no bajan a detalles de mecanismos, pero incluso mencionan algunos.

Por otro lado, por mucho que aprecie a Gabriel, Gabriel no es el primero en hacer estudio casuístico de la economía. En el siglo XVII, sobre todo un autor, Luis de Molina, estudiaba el mercado, creo que del trigo, en la ciudad de Cuenca y sacaba sus conclusiones morales. Sobre esto hay un economista jesuita español que está haciendo su tesis al respecto y que ha publicado ya varios avances de su investigación; el padre Francisco Gómez Camacho S. J.; algunos de sus artículos se pueden encontrar en los *Anales* de Iladés, donde él enseñó.

Respecto de la fuente del pensamiento social de la Iglesia, curiosamente Antonio mencionó sólo la Revelación y Santo Tomás. Pero ella se encuentra en la Revelación y Santo Tomás y además en todo lo que llamamos Doctrina Social de la Iglesia, en especial, el último Concilio y todo lo que lo precedió y todo lo que lo ha seguido, como ser la Encíclica *Laborem Exercens.* En cuanto al "clericalismo" de la Democracia Cristiana, eso pueden responderlo los democratacristianos.

Pero para mí lo fundamental es la negación de posibilidad de juicio moral sobre estructuras; la Doctrina Social de la Iglesia, y sobre todo el decreto del Vaticano II *Gaudium et Spes,* capítulo III, se refiere a estructuras injustas. No voy a prolongar la permanencia de Uds. citando, pero los remito a eso.

ENSAYO

ECONOMÍA, POSITIVISMO Y MORAL

Jorge Peña Vial*

Cuando una política económica resulta desacertada, ello no supone el descrédito y revocamiento de los principios teóricos sobre los que dicha política se asentaba. Es necesario distinguir la ciencia denominada economía política de la política económica, la economía teórica de la normativa. Existen equívocos respecto del término normativo introducido por la filosofía positivista. Es esta filosofía la que torna problemática la relación entre economía y ética. Para los adeptos a la filosofía positivista, la ética no es propiamente un saber, una ciencia. El carácter científico de la ética descansa en la validez de sus enunciados teóricos, que suponen la comprensión esencial del hombre y de las exigencias que implica su naturaleza.

La economía positiva tiende a configurarse como economía positivista en defensa de su autonomía y en reacción ante los fervores "etocráticos". Es necesario situar a la economía en un marco conceptual adecuado en el que las nociones de justicia y bien común otorguen sentido y finalidad a la actividad económica. Sólo sobre ese basamento filosófico se harán inteligibles las relaciones entre Economía y Etica, como asimismo cobrarán significación moral la libertad, la propiedad y el mercado.

Hemos asistido a una dura polémica —llena de incomprensiones— acerca del carácter científico de la economía y sus predicciones. La economía, considerada por momentos como saber redentor y de ribetes cuasimágicos y omnipotentes, es ahora blanco de afirmaciones irónicas, sarcásticas e impregnadas de rebelde incredulidad. La ilusión de poder contar con recetas incondicionadas e infalibles ha dado paso a la decepción agresiva y desengañada. "La caída de confianza respecto de la ciencia económica y los economistas se debe a la demanda de hechiceros por parte del público y a la buena

* Doctor en Filosofía, Universidad de Navarra. Profesor de Filosofía del Colegio Tabancura.

voluntad de los economistas por satisfacer, e incluso estimular, esta demanda del mercado".[1]

Hacer eco de la virulenta crítica proveniente de políticos escépticos y ensañados es un recurso fácil y muchas veces injusto. Lo que sí resulta interesante es la propia autocrítica de los economistas, la que no puede ser considerada como una traición o deserción en momentos de angustia, sino como una muestra de rigor y seriedad. Uno de los primeros efectos de esta autocrítica ha sido desechar la concepción "absolutista" de las predicciones y regularidades económicas, punto que ha ocasionado innumerables errores y no poco descrédito. Es así como J. Jewkes se atreve a decir que "los distintos economistas cuando contemplan los mismos hechos, llegan a distintas conclusiones sobre el futuro".[2] El que las predicciones deban hacerse de modo condicionado y no absoluto es una de las más ingratas consecuencias para algunos economistas absolutistas y dogmáticos (sit venia verbo).

L. Robbins lo ha expresado con claridad: "Si fuésemos capaces de conocer de una vez por todas la elasticidad de la demanda de todas las mercancías imaginables y la de la oferta de todos los factores, y si pudiéramos suponer que estos coeficientes fueran constantes, estaríamos en aptitud, ciertamente, de hacer un cálculo que nos permitiera pronosticar —como un Laplace de la economía— el panorama económico del mundo en cualquier momento del futuro".[3] Pero no hay constantes de esa clase y las leyes económicas expresan lo que necesariamente ha de ocurrir si se dan, y sólo si ello ocurre, ciertos hechos. Es imposible experimentar economía en un laboratorio, como irreal es pretender llevar un control rígido de variables como la capacidad humana de escoger.

Economía Política y Política Económica

No podemos olvidar el carácter esencialmente hipotético o condicional de las leyes teóricas de la economía, ni confundir la ciencia denominada Economía Política con la política económica. Cuando una política económica resulta desacertada, ello no supone el descrédito y revocamiento de los principios teóricos sobre los que dicha política se asentaba. Son cuestiones de órdenes y niveles

1 Afirmación de Samuel Brittan, redactor jefe del diario económico de Londres Finantial Times, recogida en revista *Nuestro Tiempo,* agosto, 1983.

2 J. Jewkes es profesor de Organización Económica de la Universidad de Oxford; *Economía y Política,* Ed. Rialp, Madrid, 1968, p. 89.

3 L. Robbins: *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science,* 2 ed., MacMillan, London, St. Martin Press, New York 1969, pp. 131-132. Hay versión cast. de Daniel Cossio Villegas en Fondo de Cultura Económica. El propio Robbins estudia la imprevisibilidad motivada principalmente por tres factores: población, técnicas y marcos jurídicos (Cfr: pp. 178-179).

distintos. La ciencia económica considera el comportamiento humano de modo abstracto y todo se encuentra dominado por cierto determinismo en el que no interviene el albedrío; la política económica, por otra parte, deberá tener en cuenta factores condicionantes, situaciones coyunturales y circunstancias reales que efectivamente influyen en el libre comportamiento del sujeto. Es la diferencia existente entre el conocimiento puramente teórico y el de índole normativo o directivo. No se duda acerca del carácter de ciencia de la economía teórica, pero sí es discutible la posibilidad de una economía normativa que posea el rango de ciencia. Por normativa se entiende todo conocimiento que regula o dirige una actividad humana y cuyas normas se sustentan en ciertos principios teóricos de índole científica (la economía normativa se apoyará en la teórica).

Aquí abundan los equívocos que impiden un deseado y adecuado entendimiento. Se falsea el término normativo cuando se reserva exclusivamente para los mandatos éticos y así crear una oposición artificial entre los preceptos morales (normativos) y leyes técnicas. Dicha desfiguración es agravada cuando se conecta, e incluso se vuelven términos intercambiables, las normas con los llamados "juicios de valor". El positivismo se ha encargado de despertar un increíble recelo frente a todo lo que implique valoraciones, considerando que el rigor de la ciencia positiva no se aviene con el manifiesto subjetivismo de todo juicio de valor. Se establecen así falsas cadenas conceptuales que envenenan todo diálogo posible: moral = normativo = juicio de valor = subjetivismo.

El análisis económico es un saber especulativo, teórico, y no es de suyo una ciencia normativa, directiva o práxica. Ello no significa que dicho saber pueda ser "utilizado" o "aprovechado" como sucede con otros saberes igualmente teóricos. Pero al hacerlo, la economía normativa o la política económica debe tener en cuenta no sólo los análisis económicos, sino además ponderar prudentemente una serie de factores que consideran otras ciencias. Como dice D. S. Watson, "la mayor parte de las políticas económicas entrañan problemas jurídicos y administrativos, políticos, sociológicos y éticos, además de referirse a problemas económicos. Raras veces es el análisis económico sólo el que ofrece la solución, aunque algunos economistas no parecen darse cuenta de ello".[4] Y uno de los que parecen no darse cuenta es J. Stuart Mill, para quien "la economía se refiere a leyes naturales, no a normas de conducta, y nos enseña cómo las cosas tienen lugar por sí mismas, no de qué modo nos

4 D. S. Watson, *Política Económica,* ed. Credos, Madrid, 1965, p. 18. "Todo análisis o teoría es abstracto, y en este sentido, la economía no es excepción. La realidad es compleja, y se modifica continuamente; si el teórico quiere hacer generalizaciones útiles, debe coleccionar ciertas variables para el análisis, abstrayéndolas, es decir, prescindiendo de otras variables que son irrelevantes para sus propósitos" (p. 19).

conviene darles forma para alcanzar un fin determinado".[5] No es posible sin embargo desatender las conexiones que lo económico mantiene con otros aspectos de la realidad, por las que resulta condicionado y a su vez condiciona.

Si esto no es tenido en cuenta será porque, o bien la ciencia económica pretenderá ser la teoría de la realidad total del ser humano, o porque postulará tener por sí misma un carácter normativo directo. Un ejemplo muy significativo de esta actitud totalitaria del saber económico es el de L. von Mises, quizás el más coherente e ilustre de los economistas neoliberales. La economía es para él "una parte, si bien la más trabajada en la actualidad, de una ciencia más universal, la praxeología" concebida a su vez como "teoría general de la acción humana": "nuestra ciencia queda emplazada por encima de las luchas de partidos y facciones; no toma parte en los conflictos que se plantean las diferentes escuelas dogmáticas y éticas; apártase de toda idea, juicio y valoración preconcebidos; sus enseñanzas son universalmente válidas, y ella misma es absoluta y puramente humana".[6] La praxeología, es decir, una economía con pretensiones filosóficas de corte positivista, se ha convertido en la ciencia de la realidad total. Por supuesto, esa presunta realidad total es vista con los lentes estrechos del utilitarismo positivista que hace gala de anatematizar todo juicio ético por sus pretensiones metafísicas e irreales.

Economía y Etica

La relación entre economía y ética se torna especialmente problemática si los principios desde los cuales se parte son, de modo expreso o tácito, de corte positivista. Para los adeptos de la filosofía positivista, la ética no es propiamente un saber, lo que se dice una ciencia, justamente en virtud de sus pretensiones normativas. El positivismo niega el derecho de existencia a la ética, relegándola al campo de la creencia, de la opinión subjetiva y personal, por muy respetables que puedan ser.

Pero la distinción entre economía y ética cabe hacerla sin interpretarla desde los marcos positivistas. La economía es un saber teórico, la ética un saber normativo. El segundo de estos saberes no sólo difiere formalmente de la economía teórica, sino que, además, no está basado en ella como ocurre con la economía normativa. La ética está basada en el conocimiento de lo que es el hombre, en la antropología filosófica y, en definitiva, en la metafísica. Con fórmula de Antonio Millán Puelles, quien, con agudeza y profundi-

5 J. Stuart Mill, *Essays on Some Unsettled Cuestions of Political Economy*, p. 313 del vol. IV de las Collected Works of J. Stuart Mill, University of Toronto Press, 1967.

6 L. von Mises, *La Acción Humana*, trad. cast. de J. Reig Albiol, ed. Sopee, Madrid, 1968, pp. 48-49.

dad, ha estudiado estos temas, "la base de la ética está en el conocimiento intelectivo de lo que es el hombre en cuanto hombre y de las exigencias ideales que de ello resultan para la libre actividad humana. Ahora bien, esto mismo nos hace posible hablar de otra nota o rasgo distintivo, que se formula así: mientras la economía normativa es, por su fundamento, un "saber positivo", la ética es por su base un saber filosófico".[7] El carácter científico de la ética descansa en la validez de los enunciados teóricos, que supone la comprensión esencial del hombre y de las exigencias que implica su naturaleza.

No existen acciones humanas éticamente indiferentes. En su concreción y singularidad, todas las acciones tienen un fin, unas circunstancias particulares que hacen que dicho objeto sea, en definitiva, bueno o malo. Ahora, si consideramos en dicha acción sólo al objeto, si atendemos sólo a su especie o lo apreciamos de modo abstracto, es decir, prescindiendo de su fin y circunstancias, sí cabe hablar de actos indiferentes. Del mismo modo, el quehacer económico, considerado de modo abstracto y general, sin atender a los aspectos o dimensiones con los que pudiera darse unido, es éticamente indiferente. Que el economista, y no sólo lo hace él, pueda aislar lo económico prescindiendo de los restantes aspectos de la conducta humana, no quiere decir en modo alguno que lo económico pueda existir aisladamente de modo puro. Sin embargo, este proceso de abstraer lo económico no sólo es posible sino necesario para que la economía se constituya como ciencia.

Podemos y debemos aceptar esta abstracción de lo económico, pero lo que no es admisible es la actitud de cerrarse y considerar como radicalmente improcedente todo juicio ético acerca de las actividades económicas, como si la economía estuviera, pese a su índole humana, más allá del bien y del mal. Esta actitud deriva, en muchos casos, de una fogosa defensa de la autonomía de la economía que se considera amenazada por algunos fervorosos moralistas, cuya acción, a quien más perjudica, es a la propia Moral. Pero autonomía no significa separación; los economistas poseen sus propias leyes, que deben ser respetadas, como asimismo la ética tiene sus leyes que los economistas, como los demás hombres, deben respetar. Pero como sucede en tantos casos cuando se procede por reacciones, y

7 Antonio Millán Puelles, *Economía y Libertad*, ed. Confederación Española de Cajas de Ahorro, Madrid, 1974, p. 253. "Él defecto esencial del positivismo está en su radical exclusivismo. Aunque admitiese algún conocimiento normativo de carácter científico, y éste sería el caso de la economía normativa si, efectivamente, la aceptara, excluiría, no obstante, del campo de la ciencia a todo conocimiento filosófico y, por ende, a la ética, basándose en el principio de que la ciencia opera exclusivamente con hechos y situaciones comprobables de manera empírica (...) pues tampoco es de suyo una evidencia que la verdad consista en lo que empíricamente se comprueba, ni siquiera en el caso de la verdad científica".

no por un estudio sereno y ponderado, la defensa de la autonomía termina en un radical separatismo. La prueba más clara de ello es "la habitual desatención a las que se podrían llamar "cuestiones mixtas" de la economía y de la moral: un hecho bien perceptible en la mayor parte de los especialistas del saber económico, resueltos a defender el carácter autónomo de éste, incluso si para ello es necesario hacer profesión de fe positivista y expulsar a la ética del campo de la ciencia. Todo, menos poner en peligro la validez de la economía como una ciencia estrictamente positivista: tal es, en el fondo, el lema del separatismo económico, independientemente del respeto que a título personal y extracientífico puedan tenerles a los valores morales los adeptos de esa actitud".[8]

Ocurre entonces que la economía positiva tiende a configurarse como economía positivista, como modo de proteger una legítima autonomía y de evitar contaminaciones ajenas a la propia ciencia. Una de las tareas, a mi entender más urgentes, es la de situar a la economía en el marco conceptual de la filosofía cristiano-occidental, en la que las nociones de justicia y bien común otorgan un verdadero sentido y finalidad a la actividad económica; y sustraer, por otra parte, a la economía de un basamento conceptual positivista que ha inficionado sus evidentes logros.

Ninguna ciencia ni ningún saber tiene deberes en el sentido ético de la palabra. Son los científicos, son los economistas quienes tienen deberes o exigencias éticas que cumplir, antes en cuanto hombres, que en tanto que científicos o economistas. No es la economía en cuanto ciencia, sino el economista en tanto que hombre, el que debe hacer frente a las exigencias éticas y esforzarse por encontrar, en el campo científico, el modo económicamente procedente de responder a dichas exigencias.

El saber ético debe jugar un papel de norma negativa y externa, de modo que nada que contravenga los preceptos morales debe ser realizado, por muy conveniente que resulte desde el punto de vista de la economía. Que sea negativo y extrínseco es para garantizar la autonomía de la economía en su esfera propia y específica, lo que no significa que las normas morales sean extrínsecas a los economistas o a los médicos. Esta "subordinación" o "sometimiento" más que una sumisión o un rebajamiento es, por el contrario, un elevarse o un subir hasta las posibilidades más humanas y efectivamente libres. Frente a los fervores "etocráticos" por un lado y el misticismo tecnocrático por otro, hay que lograr armonizar, en la unidad de la conducta humana, lo económicamente conveniente con lo éticamente correcto. Millán Puelles dirá: "El fervor ético, sobre todo el de la justicia, suele hacer muchos locos, que cuando menos son tan perjudiciales para la causa de la justicia misma como lo resultara el Hidalgo Manchego cuando dio libertad a los galeotes. En realidad,

8 Ibidem., p. 261.

no tiene ningún sentido el afirmar que una técnica se somete o se deja de someter a algo de carácter extratécnico. En cuanto técnica, pues la economía no se somete a la ética, ni el economista en cuanto técnico se subordina tampoco al moralista. Quien se somete a la ética o, mejor dicho, a los valores positivos que ésta enseña, es el hombre en tanto que hombre —sea economista, médico, moralista o lo que fuere— cuando responde a la decisión de comportarse de una manera auténticamente humana".[9]

Es el positivismo el que ha tornado insolubles las relaciones entre economía y ética en la conducta humana, precisamente por negar el rango de ciencia que posee este último saber en cuanto fundamentado en la comprensión de la naturaleza humana. La sombra distorsionadora de una filosofía positivista, en la base de algunas aportaciones al saber económico, ha abarcado muchos conceptos que, con semejantes fundamentos, son desfigurados y fácilmente dejados de lado por obsoletos e inservibles (justicia social, bien común, etc.). Estos conceptos necesitan ser fundamentados en una filosofía más sólida y menos corta de vista.

No es posible disponer de criterios firmes para organizar la vida en sociedad sin una concepción filosófica acerca del hombre y de la vida en común. Precisamente, el valor y eficacia de los modelos sociales que se propongan dependerán de la solidez de los principios en que se fundamenten y del espíritu que los aliente. Sólo así la economía reencontrará su propio fin, es decir, el bien común en el cual cobran sentido la libertad y la autoridad. La autoridad no es la voluntad del más fuerte; la libertad no debe servir para satisfacer los intereses egoístas. Autoridad y libertad no se oponen, porque ambas tienden a edificar el bien común. Y aquí llegamos a un concepto clave, piedra angular, verdadero fin y sentido de la actividad económica que la filosofía positivista rechazará vehementemente: la doctrina moral del bien común.

El Bien Común

Sea cual fuere la actitud que se adopte frente a la doctrina del bien común, favorable o negativa, debemos sostener que estamos frente a un problema moral, y por tanto, no es uña cuestión que podamos dilucidar desde una técnica económica determinada. Es un problema que inicial y formalmente pertenece al dominio de la moral y plantea una cuestión mixta (ética y económica a la vez).

No deja de ser sintomático el violento rechazo de algunos economistas, anclados en marcos positivistas, de esta doctrina del bien común. El estudio de los fines escapa a la propia economía —que es una ciencia de los medios— y es misión del filósofo ofrecer a la economía esos fines, que no son otros que el logro del bien común y la implantación social del principio de solidaridad.

9 Millán Puelles., ob. cit. pp. 268-269.

Se hace enteramente necesaria una rigurosa determinación de lo que se entiende por bien común,[10] sobre todo cuando no cesa de impugnarse este concepto y sus consecuencias económicas. Para algunos economistas, lo que la ética dice respecto del bien común es un "cántico celestial", una pura vaguedad, confusa, impracticable, utópica y no raramente un ardid retórico para triunfar en la discusión y amparar la pereza intelectual. Así, L. von Mises dice: "No resulta fácil determinar concretamente qué debemos entender por bienestar general o bien común. Cabe, en efecto, ir ampliando el ámbito de estos vocablos hasta conseguir que resulten agradables a quien quiera no sea un asceta (. . .) al interpretar de esta manera la expresión bien común, privámosla, prácticamente, de contenido específico (. . .). Los partidarios de la idea del bien común tienen, sin embargo, sus razones para servirse del término. Recurren a él porque les permite enervar toda crítica (. . .). Poniendo su idea bajo tal advocación, desarman al adversario, a quien además pueden entonces presentar como desalmado explotador, deseoso tan sólo de favorecer a unos pocos privilegiados, con daño grave para las honradas masas. La tragedia de Occidente estriba precisamente en que hoy sea posible recurrir a tan pobres artificios retóricos sin que nadie ose poner seria resistencia dialéctica, pese a que la postura de tales ideólogos es totalmente insostenible".[11]

El ataque, aunque implacable, está poco fundamentado. En ningún momento cita algún texto o esboza una mínima teoría acerca del bien común. Ni un análisis esquemático, ni histórico, y sólo —no podía faltar— la referencia despectiva al pensamiento escolástico y "los utópicos mundos de filósofos y teólogos". Gran parte de la mala fama de la doctrina del bien común y sus consecuencias económicas provienen del menosprecio de la filosofía escolástica, tanto más despreciada cuando menos estudiada.

Ahora ¿por qué este rechazo? ¿Por qué incluso este lenguaje virulento e implacable? Si el mercado, la propiedad privada de los medios de producción, un Estado subsidiario, son tan buenos para todos, ¿qué problemas tienen para considerarlo una exigencia del bien común? Lo que sí acontece es que para los exponentes más serios de la doctrina del bien común, el mercado, la propiedad privada, un Estado subsidiario, no son absolutos ni objetos de adoración y, por tanto, de idolatría. Son considerados como medios, como instrumentos para el desarrollo de la persona. En última instan-

10 Antonio Millán Puelles en diversas obras ha expuesto con rigor y precisión este concepto. Para un análisis más profundo de la doctrina del bien común, cfr. sus obras: "El Bien Común" recogido en *Sobre el Hombre y la Sociedad,* ed. Rialp. Madrid, 1976, pp. 107-128. En la Gran Enciclopedia Rialp. voz Bien Común, tomo 4, Madrid, Rialp 1971, pp. 225-230. Asimismo, el tema es abordado en *Persona humana y justicia social,* ed. Rialp, 1973.

11 L. von Mises, ob. cit. p. 1005.

cia, dichas formas de idolatría resultan contraproducentes para el buen funcionamiento del mercado, la difusión de la propiedad privada y la legítima actividad estatal.

La doctrina del bien común —que no pretendemos aquí desarrollar— tiene sus raíces en Platón y Aristóteles, pero fue Tomás de Aquino quien le dio un cuerpo doctrinal más elaborado y sistemático. Se denomina de modo general bien común a "lo que puede perfeccionar a más de un ser". Se deben establecer tres fundamentales distinciones para no incurrir en las vaguedades que injustamente se le atribuyen, como para detectar los errores comunes que respecto de esta doctrina existen: 1) la distinción entre clases o géneros de bienes; "el bien común supera al bien privado, si es de su mismo género; pero puede ocurrir que, por su género, el bien privado supere el bien común";[12] 2) la diferencia entre la superioridad cuantitativa y la cualitativa; 3) la distinción, finalmente, entre los bienes privados y las personas humanas individuales.

Millán Puelles, quien amplia y acertadamente ha estudiado esta doctrina, dirá: "Por no ser solamente de tipo cuantitativo, la superioridad del bien común respecto del bien privado quiere decir que aquél es, respecto de éste, además de mayor, también mejor y, en consecuencia, no sólo un bien que tiene más partícipes, sino ante todo un bien más perfectivo de cada uno de éstos. O lo que es lo mismo: para cada uno de los miembros de que la sociedad está compuesta, el bien común es más beneficioso que el privado. Naturalmente, esto se ha de entender en un sentido objetivo, es decir, como algo que realmente se da, aunque se pueda pensar de otra manera".[13]

La llamada primacía del bien común es el principio que enuncia la manera según la cual los hombres deben comportarse para que la sociedad los beneficie. No se trata, ahora, de adentrarnos en este tema, pero en todo caso queda claro que el bien común no es una noción vaga, equívoca, como algunos pretenden, sino merecedora de estudio y, sobre todo, eje central respecto del cual se orbitan y adquieren sentido y finalidad la libertad, la propiedad privada, la autoridad, el orden, el mercado, etc., todos pilares básicos e insustituibles de la vida en sociedad. Ninguno de estos conceptos debe absolutizarse y ser objeto de adoración rendida. Los desmanes de la anarquía liberal deberían bastarnos para no querer volver al culto idolátrico de la libertad. Es el bien común, como siempre el fiel de la balanza, el que debe marcar la extensión y límites de la libertad de cada cual. Asimismo, la idea del Estado como "una ayuda a todos los ciudadanos en la consecución del bien común", que se expresa con la fórmula de "función subsidiaria" y se atribuye especialmente a este organismo. De modo semejante, la idea de mercado libre

12 Tomás de Aquino, S. Th., II-II, q. 152, a. 4 ad 2.

13 A. Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, ed. Rialp. 2 ed. Madrid, 1973, p. 83.

no puede tomarse como un absoluto. La experiencia comprueba que no lo es, y hay que tener en cuenta la posibilidad de utilizarlo para fines privados incompatibles con el bien común, y ello incluso con la mejor de las intenciones. No sólo puede errar de buena fe el gobernante intervencionista. También puede lesionar al bien común la iniciativa privada que se mueva con la mejor voluntad. El mercado libre es compatible con ciertos riesgos para el bien común, y por tanto, ni la actuación del Estado ni la existencia del mercado libre son valores absolutos, por mucho que les cueste a ciertos liberalismos esta segunda negación.

Como se puede apreciar, la noción de bien común es clave y otorga sentido, orientación y finalidad a las principales actividades en las que se apoya el edificio social. Dichas actividades podrán, de este modo, ser evaluadas no conformes al simple carácter de "eficacia", conveniencia o disconveniencia propios del relativismo eticó del positivismo, sino por justas e injustas, buenas o malas, perfectivas del ser humano o degradantes.

Libertad y su Sentido

Cuando de la libertad se hace un fin, como ha acontecido con algunos liberalismos extremos, y no un medio para la realización de nuestra naturaleza, para la realización del bien, se pasa muy pronto de la expansión y desorden liberal hacia una avalancha general hacia la servidumbre. Como decía Platón —en el análisis de la ciudad democrática[14]"-- todo exceso en el obrar viene a parar en un violento cambio en lo contrario y de la más embriagadora libertad se pasa a la más atroz esclavitud: una democracia incapaz de autodisciplina conduce inevitablemente a la tiranía. En todas partes el abuso de la libertad ha acabado con tal uso, y "de la jungla se ha pasado apenas sin transición al parque zoológico artificial". Y si el neoliberalismo como asimismo la autocrítica socialista se han hecho más flexibles y permeables en sus planteamientos hasta el punto de darse "cierta convergencia", lo han hecho más por razones técnicas que por motivos morales o de principio. De ahí que sean aplicables, tanto al viejo como al nuevo liberalismo, al paleo como el neosocialismo las siguientes apreciaciones de E. F. Nawroth: "La libertad no puede ser el único y el supremo valor en absoluto, sino tan sólo un valor relativo, que viene delimitado en su contenido por el deber de la ordenación, objetivamente previa de los valores. Libertad, justicia, orden, seguridad (. . .) son (. . .) valores personales y sociales que no tienen su origen en la libertad. Si se separa uno de estos valores de su contexto axiológico social y de la recíproca ordenación entre ellos, quedando absolutizado, se convierte en un contravalor y en la

14 Cfr: Platón, *La República*, libro VIII.

tumba de los demás valores, destruyendo el todo del sistema axiológico social".[15]

El liberalismo suele entender la libertad como un mero mecanismo externo de ajuste social, en el que las libertades se proclaman como pequeñas divinidades sin más restricción que la de no molestar al vecino ("mi libertad termina donde comienza la tuya"). Se afirma simplemente la libertad, excluyendo todo fin, que por su carácter de bien sea capaz de orientar a la voluntad en su tendencia natural. De este modo, la libertad es reducida a la mera capacidad de elección o libre albedrío. Friedrich Hayek pide que la libertad sea acogida "como algo que debe respetarse sin preguntarnos si las consecuencias serán beneficiosas en un caso particular" ya que la libertad debe excluir "toda consideración de conveniencia que la limite".[16]

La verdadera libertad no puede confundirse con la absoluta independencia, sino que, por el contrario, presupone una espontánea comunión entre los hombres, una estructura orgánica de la sociedad que proteja la libertad contra sus propios abusos y, en fin, un mínimo orden que permita a todos actuar con libertad en servicio del bien común. Como ha señalado Fernando Moreno en un excelente artículo, "(. . .) el liberalismo ha llevado consigo, en forma práctica (y pragmática), la exigencia de que la libertad se traduzca en libertades. Es sin embargo también en este punto donde reaparece toda la ambigüedad o los errores doctrinales del liberalismo; y esto en la medida misma en que la concepción liberal de la libertad se define en función del goce privado (y privativo) de un sujeto encerrado en sí mismo, que se hace solo (aislado), y como "a pesar" de la sociedad. Es toda una antropología (individualista) la que subtiende este discurso".[17]

Se hace necesario y urgente un enfoque moral de la libertad —algunos neoliberales como Novak lo han iniciado— no como una propiedad que ya poseemos y que no puede dejar de pertenecemos, sino como una conquista que perfeccione nuestro propio ser y nos haga más humanos. Al hábito de usar correctamente la capacidad humana de elegir es lo que se denomina virtud moral. El valor de la libertad estará en función del bien al cual apunta o del cual dependa. Y hay que preguntarse si dicha dependencia por amor (la única libre) es perfectiva o degradante del ser humano. La libertad no es un fin en sí misma, sino un medio para depender de lo que se ama, y cuando ello ocurre, no se busca ejercer la libertad, sino servir

15 E. F. Nawroth., *Die Sozial - und Wirtschafts-philosophie des Neoliberalisms,* Sammlung Politeia, Bd., XV, Verlag. F. H. Kerle, Heidelberg, 1961, p. 84. Citado por Millán Puelles, p. 423.

16 F. A. Hayek, *Los fundamentos de la libertad,* Madrid, Unión Editorial, 1978, p. 103.

17 Fernando Moreno, "La libertad en Hayek" en revista *Tierra Nueva,* Colombia, N° 41, abril 1982, p. 126.

libremente a quien se ama. "No te pregunto de qué eres libre —decía Nietzsche— sino para qué lo eres". Ahí está el problema, sobre todo ahora en que la palabra liberación está furiosamente de moda: no basta con allanar el camino, derribar los obstáculos, romper las cadenas, sino que es preciso una educación de la libertad en función del fin. La libertad a la que nos estamos refiriendo es la que se consigue con las virtudes morales. Millán Puelles, a quien hemos seguido en muchos puntos de nuestro trabajo, otorga dos notas a la libertad moral: 1) dominio de los bienes materiales y 2) apertura o elevación al bien común.[18]

Por dominio de los bienes materiales se entiende una manera de "no ser poseído" ni "tenido" por bienes instrumentales; un señorío que impide dependencias esclavizantes. De la misma forma que se dice que el vicio es algo por lo cual su sujeto se encuentra poseído y dominado, la virtud constituye un cierto modo de ser dueño de sí, una forma de libertad. Y en cuanto al otro efecto de la virtud moral —la elevación o apertura hacia el bien común—, es asimismo una forma de libertad. El romper los estrechos márgenes del egoísmo y el enclaustramiento en los propios intereses, otorga a la voluntad una amplitud y soltura que la eleva y perfecciona. Si el egoísmo es una retracción del yo, la apertura de la voluntad al bien común —que incluye el bien privado— es una ampliación del yo, un trascender horizontes mezquinos y estrechos y, en consecuencia, una efectiva libertad. "Estas dos dimensiones de la libertad moral —el señorío sobre los bienes materiales y la elevación o apertura al bien común— se corresponden con la doble clase de contexto en que el hombre individual se halla instalado: por una parte, el ámbito material en donde vive, y, por la otra, la realidad social en que convive. En el primer contexto es moralmente libre el ser humano si acierta a comportarse como el dueño, y no como el esclavo, de sus propios bienes materiales; y en el segundo contexto, es el hombre libre moralmente si se deshace de la servidumbre a su exclusivo bien particular. Con esta doble y complementaria inflexión viene a añadirse a nuestra innata libertad lo que hemos denominado la libertad moral o esencialmente humana, en tanto que libremente conseguida y personalmente realizada. De todo lo cual resulta que esta última libertad es un "status" que cada hombre puede alcanzar por sí y para sí mismo, pero no aisladamente, sino en su modo de habérselas con los seres impersonales y con los otros hombres, de suerte que la situación así adquirida constituye el nivel de la persona humana que no es "cosificada" por sus cosas y que, a su vez, tampoco "cosifica" a otras personas".[19]

Esta libertad moral implica el uso de la iniciativa privada al servicio del bien común. Esta iniciativa ha de elevarse hacia valores co-

18 Cfr: A. Millán Puelles, *Economía y Libertad*, ob. cit. pp. 233-245.
19 A. Millán Puelles, Ibidem, p. 236.

muñes que trascienden el interés privado de cada individuo, por muy legítimo que pueda ser ese interés.

La Propiedad y la Función del Estado

El concepto marxista de la propiedad privada de los bienes de producción es semejante, en cierto sentido, a la idea liberal: propiedad esencialmente absoluta, y por tanto incapaz de ser relativizada y susceptible de ser ordenada, en virtud de una libre iniciativa, a la consecución del bien común. La propiedad privada es un derecho verdaderamente natural, mas no un derecho absoluto. Sería interesante establecer la relación entre el estadista totalitario y absolutista y el propietario absolutista. Son enemigos irreconciliables aunque hermanos de la misma sangre. El interés exclusivo del individuo es sustituido por el interés exclusivo del grupo o partido, aunque este último egoísmo parece mucho más peligroso que el primero, porque moviliza mayores fuerzas y es capaz de disfrazarse con altos ideales de servicio y virtud.

Resulta llamativo comprobar la coincidencia entre la tesis de la función subsidiaria del Estado (exigida en las mejores exposiciones acerca del bien común) y la doctrina de los grandes economistas de la escuela liberal-positivista acerca del poder estatal. Por supuesto estos últimos se desentienden de la fundamentación iusnaturalista del Estado y sólo parecen marchar unidos en la común oposición al socialismo. Para los primeros, la función del Estado y la defensa de la propiedad es ante todo un problema de derechos naturales y de ética, aunque no se limite a ello; para los segundos, un asunto de conveniencia, utilidad, economía, pero nada de hablar de ética, de "derechos naturales" o de justicia.

Conclusión

Marginar la ética, adoptar los principios filosóficos del positivismo que subyace en las principales aportaciones de los más serios economistas, prescindir de conceptos cruciales capaces de iluminar la realidad individual como social, son algunas de las consecuencias que se derivan de apartarse de una sana filosofía del hombre y de la sociedad. La filosofía positivista es absolutamente incapaz de fundamentar los valores centrales de la existencia humana más allá de meras razones de conveniencia y del relativismo ético que les es connatural. Tampoco aporta los cimientos antropológicos ni éticos necesarios para construir un sólido orden social: sólo hipostasía la libertad y la segrega del orden de justicia en que ella es posible.

Quisiera terminar, a modo de conclusión, con una interesante cita de Gustave Thibon que resume lo que aquí hemos pretendido: "En el campo de lo económico-social, que compromete por entero al hombre con su libertad, la palabra la tiene la sensatez, el sentido común. la "sabiduría", más que la "ciencia". Si han fracasado tan-

tos sistemas económicos no ha sido porque sus creadores carecieran de rigor científico, sino porque, al querer actuar precisamente como expertos, olvidaron al hombre en sus cálculos, y este descuido de tan fundamental incógnita falseó todos esos cálculos. No es posible trabajar por el bien del hombre sin una concepción filosófica sobre su verdadera naturaleza y su auténtica felicidad. Y tal concepción no puede proporcionarla en sí misma la "ciencia". Esta no hace sino comprobar una serie de hechos y establecer unas leyes, pero no puede ser sino neutral ante el bien y el mal. El ejemplo de los cien últimos años nos muestra a las claras de qué sirve una "ciencia" que, separada de la sensatez, ha llegado a convertir al hombre en presa y víctima de sus propias conquistas".[20]

No podemos separar los problemas económicos del problema humano en su integridad.

20 G. Thibon y H. Lovinfosse, *Solución social*, trad. al cast. de José Luis Martínez, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1977, pp. 65-66.

ESTUDIO

ALCANCES Y FINALIDAD DEL ART. 89 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA DEL 80*

Teodoro Ribera Neumann**

El presente trabajo sobre el artículo 8 de la Constitución Política de 1980 (CPE) pretende ser sólo una introducción a la concepción de la democracia militante como un análisis somero de los aspectos jurídicos de la disposición indicada. Dado que la influencia alemana sobre el art. 8 CPE es manifiesta, el autor se remite constantemente a la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania como a la doctrina y jurisprudencia de ese país para establecer paralelos. El análisis del artículo 8 CPE no debe hacer creer al intérprete que el mismo es un precepto aislado en la estructura constitucional chilena. Por el contrario; la norma en cuestión está vinculada estrechamente a la limitación de la soberanía y del ejercicio del poder por parte de los gobernantes como gobernados por los principios consustanciales de la democracia y por los derechos esenciales que emanan de la sola naturaleza humana.

De ahí entonces que en la concepción democrática de la Constitución de 1980 existan no sólo una ilicitud de medios sino que también una ilicitud de fines.

El artículo 8 CPE es estudiado en cuanto a su función dentro de la estructura constitucional para proceder luego a su análisis en lo referente a los sujetos pasivos, bienes jurídicos protegidos, acción pública, sanciones, etc.

Este estudio, siendo el primero que se publica sobre el artículo 8 CPE, bien puede contener planteamientos que en el futuro sean objeto de revisión, para así permitir una aplicación más racional de esta norma de seguridad sui generis. La investigación que a continuación comienza cumpliría plenamente su función si sirviera para futuros análisis sobre la democracia militante y sobre el mismo artículo.

* Este trabajo fue presentado el día 8 de agosto de 1984 en el Seminario "Alcances y Finalidad del Artículo 8º de la Constitución Política del 80" organizado por el CEP.

** Licenciado en Ciencias Jurídicas y Sociales por la Universidad de Chile y Doctor en Derecho por la Julius —Maximilians— Universität, Würzburg, R. F. Alemana.

I Parte

La Democracia Militante

> "Para que una democracia sea tal, debe el Estado movilizar fuerzas que un día puedan dirigirse contra su forma o contra el Estado mismo. ¿Pero acaso no debe el Estado, para que se mantenga la democracia, atar o eliminar a aquellas fuerzas cuando éstas tienden a fines antidemocráticos o anárquicos? Quien dice al respecto que sí, piensa en la idea de una democracia militante.[1] El piensa en una idea masoquista. Pues: ¿Cuándo se transforma la libertad política de la discusión y de la coalición en un abuso antidemocrático e incluso anárquico? ¿Y cuáles instituciones son imprescindibles para la democracia y por lo tanto no están a disposición de la mayoría, quizá de una imponente mayoría? ¿Y quién decide en el supuesto caso, si es que nosotros, él o aquel o la democracia ha actuado en forma inconsecuente en su propia defensa?".[2]

1 Introducción

Entre los principios fundamentales que inspiran la Constitución chilena de 1980 se encuentra el de la democracia militante. Esta concepción democrática introducida a nivel constitucional siguiendo muy de cerca la reglamentación alemana al respecto, conoce tanto las inhabilidades o limitación de ciertos derechos constitucionales como la prohibición de organizaciones políticas.

Al igual que en Alemania, es el Tribunal Constitucional el encargado de conocer estas importantes materias.

El que ambos Estados hayan incorporado la concepción de la democracia militante en sus respectivas constituciones, deriva de las experiencias históricas vividas por estos pueblos. Así como Weimar y el nacionalsocialismo marcaron la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania, así también lo hizo con la constitución chilena el último tiempo de la Constitución de 1925.

El análisis de las disposiciones constitucionales alemanas sobre la democracia militante, como al igual la jurisprudencia constitucional y la opinión de la doctrina sobre este particular, tiene para Chile una gran relevancia, para así comprender que los instrumentos jurídicos de la democracia militante están encuadrados en una concepción aún mayor, y que no es otra que la limitación del poder de los gobernantes y gobernados por los derechos humanos y, en general, por los elementos inherentes a la democracia.

1 En el original: "wehrhafte Demokratie".

2 Hermann Jahrreiss, Demokratie, Selbsbewusstheit-Selbtsgefährdung-Selbtsschutz, en: Festschrift für Richard Thoma zum 75. Geburtstag, Tübingen 1950, p. 88 y sig.

2 Concepto

La nueva concepción democrática recogida por la Constitución de 1980 ha sido denominada en Chile "democracia protegida".

Este concepto es, sin embargo, errado e induce a equívocos, pues la democracia como tal no está protegida, sino que sólo posee los instrumentos para protegerse; no es, por tanto, "protegida", sino que con capacidad de protección. Lo que la democracia espera de los demócratas no es que se la vea como algo seguro o protegido, sino que como un sistema de gobierno, de valores y principios que requiere constantemente apoyo o protección.

Existen en la República Federal de Alemania una serie de denominaciones para caracterizar la mal llamada democracia "protegida", tales como "abwehrbeite Demokratie", "wehrhafte Demokratie" y "streitbare Demokratie". El término "abwehrbeite Demokratie" implica una democracia en estado de alerta, una democracia lista para defenderse. "Wehrhafte Demokratie" significa una democracia armada, con capacidad de defensa. El concepto más generalizado para denominar esta concepción democrática es el utilizado por el Tribunal Constitucional Federal, tal es el de "streitbare Demokratie" o "democracia combativa".

Karl Loewenstein la llamó en inglés "militant democracy",[3] siendo la expresión "militante Demokratie" la utilizada por ciertos autores alemanes de preguerra.[4]

La expresión democracia militante implica un reconocimiento a ciertos valores fundamentales para la existencia y subsistencia de la democracia, a los cuales adhiere o milita en forma irrestricta, tomándose las medidas de seguridad para impedir su destrucción.

En consideración a lo antes señalado es que el autor del presente trabajo proponga sustituir el concepto de "democracia protegida" por otro que sea más preciso, como el de "democracia militante", que no sólo reconoce el aporte de Loewenstein sino que también recalca el carácter valórico de la concepción democrática acogida por la Constitución de 1980.

3 Origen de la Democracia Militante en Alemania

El origen de la democracia militante está íntimamente ligado a la República de Weimar y al régimen nacionalsocialista en Alemania.

Los mecanismos legales y constitucionales que poseía la República de Weimar no estaban destinados a la defensa de la democracia ni a la forma republicana de gobierno, sino que a la protección de la

3 Karl Loewenstein, "Militant Democracy and Fundamental Rights", publicado en: *American Political Science Review*, vol. XXXI, 1937.

4 Helia Mandt, Demokratie und Toleranz, en: Peter Haungs, *Res Publica, Studien zurn Verfassungsleben,* Dolf Steonberger zum 70. Geburtstag, München 1977, p. 235. nota 8.

constitucionalidad y legalidad frente a aquellos que buscaban su destrucción violenta y su posterior reemplazo.

Los grandes intérpretes de la Constitución de Weimar sostenían con tenacidad que la Carta Fundamental podía ser modificada, de acuerdo al procedimiento establecido en la misma, en todas sus disposiciones y en toda su amplitud. Gerhard Anschütz indicaba en su comentario a la Constitución de la República de Weimar, que la democracia consagrada por este cuerpo jurídico era un sistema neutro de reglamentación de la génesis y distribución del poder, sin que la democracia contara con elementos esenciales e inmodificables para permitir su subsistencia como tal.[5] Hermán Heller indicaba, por otra parte, que la democracia contemplada en la Constitución de Weimar era una forma política abierta,[6] por lo que todos los movimientos políticos podían, optando por la vía pacífica, transformar la República de Weimar en una monarquía o la democracia en una tiranía.

Imbuido de este absoluto relativismo valoneo e indiferencia ante el sistema democrático escribiría Heinrich Gerland en 1931:

"Dado que la actividad política tiene por objeto la modificación del derecho, aun cuando parezca paradójico, no debe existir jamás una meta política ilegal. Los llamados partidos golpistas son tales por la ilegalidad de sus medios, mas no por las metas a que aspiran".[7]

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, la naciente República Federal de Alemania tomaría en su Ley Fundamental los resguardos necesarios para evitar una repetición de la época de preguerra.

De ahí entonces que la Ley Fundamental no sólo creara un Tribunal Constitucional Federal con amplias atribuciones para impedir los excesos producto de una confianza ilimitada en el Derecho Positivo, sino que contempló en su art. 79 inc. 3 la irreformabilidad de las bases mismas del régimen constitucional alemán, tanto en lo relativo a su sistema político como en lo referente al respeto de la dignidad humana.[8]

En cuanto a la democracia militante, la Ley Fundamental alemana establece en su art. 9 inc. 2 que "quedan prohibidas las asociaciones cuyos fines o cuya actividad sean contrarios a las leyes penales o vayan contra el orden institucional o contra la idea del en-

5 Gerhard Anschütz, *Die Verfassung des Deutechen Reichs vom 11.* August 1919, 1933, 14ª Edición, reedición Darmstadt 1965, p. 402 y sig.

6 Hermann Heller, Freiheit und Form der Verfassung, en: *Hermann Heller, Gesammelte Schriften,* 1971, Tomo II, p. 377.

7 Heinrich Gerland, *Der Rechtschutz gegen politische Unehrlichkert,* Berlín 1931 p. 12 y sig.

8 Art. 79 inc. 3: "Es inadmisible toda modificación de la presente Ley Fundamental que afecte a la división de la Federación de Länder o al principio de la cooperación de los Länder en la legislación o a los principios consignados en los artículos 1 y 20".

tendimiento entre pueblos".[9] De este artículo se ha hecho uso en múltiples oportunidades. En los últimos años se han prohibido dos organizaciones alemanas de corte nacionalsocialista, siendo tales la "Wehrsportgruppe Hoffmann" en 1980 y el "Movimiento Socialista Popular de Alemania/Partido del Trabajo" (Volkssozialistische Bewegung Deutschlands/Partei der Arbeit) en 1982.[10]

Respecto de los partidos políticos, existe para éstos el llamado "privilegio de los partidos" (Parteiprivileg), dado que éstos sólo pueden ser declarados inconstitucionales de acuerdo al art. 21 inc. 2 de la Ley Fundamental y únicamente por el Tribunal Federal Constitucional. El art. 21 inc. 2 es, por tanto, lex specialis respecto del art. 9 inc. 2.

Como se verá más adelante, el art. 21 inc. 2 guarda gran similitud con el art. 8 inc. 2 de la Constitución chilena.

A requerimiento de los gobiernos de la época procedió el Tribunal Federal Constitucional a prohibir en 1952 al Partido Socialista del Reich (Sozialistische Reichspartei) de tendencia nacionalsocialista[11] y en 1956 al Partido Comunista de Alemania (Kommunistische Partei Deutschland), por atentar ambos contra el sistema de gobierno democrático liberal.[12]

En los años sesenta surgieron en Alemania dos partidos políticos, sin significación electoral alguna y por eso tolerados, que vienen a reemplazar a los partidos políticos disueltos. Tales son el Partido Nacionaldemocrático de Alemania (Nationaldemokratische Partei Deutschland) y el Partido Comunista Alemán (Deutsche Kommunistische Partei).

El sistema constitucional alemán cuenta también con el instrumentario del art. 18, para impedir que individuos, haciendo una utilización abusiva de ciertos derechos y libertades, atenten contra las bases del sistema democrático. El art. 18 indica al respecto que: "Pierde los derechos fundamentales de la libertad de opinión, particularmente de la libertad de prensa (artículo 5, inciso 1), la libertad de enseñanza (artículo 5, inciso 3), la de reunión (artículo 8), la de asociación (artículo 9), el secreto de las comunicaciones postales y de las telecomunicaciones (artículo 10), así como el derecho de propiedad (artículo 14) y el de asilo (artículo 16, inciso 2)

9 La expresión "vayan. . . contra la idea del entendimiento entre los pueblos" es una alusión directa a la xenofobia existente en Alemania producto del pensamiento nacionalsocialista.

10 Bundesministerium des Innern, Innere Sicherheit Nr. 65 de 21 de enero de 1983, p. 12.

11 El Partido Nacionalsocialista Obrero Alemán (N.S.D.A.P.) había sido prohibido por los aliados en sus primeros bandos militares, como al igual todas las organizaciones anexas al partido.

12 La expresión orden fundamental "democrático-liberal" es utilizada en Alemania para diferenciar la democracia occidental de aquellas denominadas "democracias populares".

quien para combatir el régimen fundamental de libertad y democracia abuse de los mismos. La pérdida y el alcance de la misma serán dictados por la corte Constitucional Federal".[13]

Ante el Tribunal Constitucional Federal se han presentado, hasta la fecha, sólo dos solicitudes para sancionar a personas mediante el art. 18 de la Ley Fundamental, estando ambos individuos vinculados con organizaciones de corte nacionalsocialista.

En 1952 se acusó al mayor general en retiro Otto Remer (quien se destacaría por actuar para impedir el derrocamiento de Adolf Hitler el 20 de julio de 1944) por su carácter de alto funcionario del Partido Socialista del Reich y en 1969 al editor del Diario Nacional (Nationalzeitung), el Dr. Gerhard Frey.

Ambas solicitudes del gobierno federal fueron rechazadas por el Tribunal Constitucional Federal en los años 1960 y 1974, respectivamente, dado que a la fecha de dictación de las sentencias los inculpados no constituían un peligro real para el orden fundamental democrático liberal.[14]

La Constitución Provisional de Bonn estableció, además, que la libertad de enseñanza no exime de la fidelidad a la Constitución (art. 5), exigiéndose a los funcionarios públicos (art. 33) como a los jueces (art. 98), por su importancia en la conformación del poder estatal, una especial lealtad al sistema democrático liberal. No pueden por tanto ejercer estas funciones personas con ideologías de tipo totalitario.

Únese a estas disposiciones constitucionales el hecho de que la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania dejara vigentes, aun cuando por la nueva constitución pudieran ser inconstitucionales, y por tanto derogadas, las llamadas "Leyes para la liberación del pueblo alemán del nacionalsocialismo y militarismo" (art. 139) dictadas como parte del proceso de desnacificación.

En virtud de estas leyes perdieron la calidad de funcionarios públicos, profesores, jueces, etc., innumerables individuos que habían participado o colaborado de una manera más o menos directa en el gobierno nacionalsocialista.[15]

13 Sobre el particular, véanse los artículos 36 y siguientes de la Ley Federal del Tribunal Constitucional Federal (en adelante, LFTCF).

14 Decisión del Tribunal Constitucional Federal (Bundesverfassungsgerichtsentscheidung), Tomo 11, p. 282. En adelante BVerfGE, 11, 282.

15 Román Herzog en: Maunz/Dürig, Grundgesetz-Kommentar, Loseblattsammlung, 1983, art. 139 nota 4 señala que el precepto en cuestión estaría obsoleto a partir del término del proceso de desnacificación.

4 De la Democracia Neutra a la Democracia Militante en Chile[16]

4.1 La democracia neutra hasta 1973.

La Constitución Política de Chile de 1925 estaba imbuida, al igual que los otros cuerpos fundamentales de su época, de la idea del absoluto relativismo y de la total tolerancia frente a todos los grupos políticos de carácter no violento.[17]

La tolerancia frente a las diferentes fuerzas políticas pertenecía en Chile hasta 1973 a uno de los elementos característicos de nuestra democracia y estaba acorde, además, con la tradición chilena, la cual ya en el siglo pasado veía la tolerancia religiosa como una expresión más de la libertad.

La democracia chilena hasta 1973 fue neutra, pues se entendía como un mero sistema de formación de la voluntad popular, el cual, en base a una concurrencia y tolerancia de todas las opiniones y fuerzas políticas que respetaran la legalidad vigente, vio la decisión de la mayoría resultante de las elecciones legalmente celebradas, como norma suprema.

La Constitución de 1925 no conocía norma alguna que estableciera la inmodificabilidad de normas constitucionales, estando la reforma constitucional sólo sometida al procedimiento señalado en el capítulo X de la Carta Fundamental. El constituyente era soberano, mientras respetara las formalidades establecidas, para tomar cualquier decisión y la reforma constitucional no estaba sometida al control del Tribunal Constitucional.[18]

El Presidente de la República Salvador Allende, viendo la cobertura que facilitaba la neutralidad constitucional, señalaría: "Ya lo he dicho, la realidad chilena permite cambiar la Constitución dentro de la Constitución, mediante plebiscitos".[19]

El hecho de que la democracia neutra no considerara a ciertos elementos como inmodificables e insustituibles generaba una absoluta apatía e indiferencia frente a aquellos movimientos a partidos

16 Sobre los conceptos de democracia neutra y democracia militante: Friedrich Koja, "Streitbare und neutrale Demokratie", en: *Neues Forum, Österreichische Monatsblätter für kulturelle Freiheit,* año XIII, Viena, octubre 1966, cuaderno 154, p. 576 y sig.

17 "El relativismo —escribe Kelsen en: *Vom Wesen und Wert der Demokratie,* 1929, 2ª edición, reimpresión Aalen 1963, p. 101— es la visión de mundo que presupone un pensamiento democrático".

18 Véase al respecto el fallo del Tribunal Constitucional de Chile de fecha 30 de mayo de 1973.

19 Revista *Punto Final* N° 126 del 16 de mayo de 1971, Allende habla con Debray, p. 39. Cita extractada de: Genaro Arriagada, *De la vía chilena a la vía insurreccional,* Santiago, 1974, p. 128.

totalitarios que, subordinándose formalmente al sistema democrático, pretendían su destrucción. Una democracia que pretendiera protegerse contra los movimientos totalitarios no violentos era, para la concepción de democracia neutra, una negación en sí misma.[20]

Ejemplo de la absoluta tolerancia y relativismo existentes en Chile es la sentencia de la Ilustrísima Corte de Apelaciones de La Serena de fecha 16 de junio de 1937, donde este alto Tribunal, ratificando un fallo de uno de sus ministros, indicó que según lo declarado por el fundador del Partido o Movimiento Nacionalsocialista de Chile, Jorge González von Marees, "lo que dicho partido persigue es la instauración de una "verdadera democracia" cuyas características describe deposición que el Tribunal ha examinado junto con la declaración de principios contenida en el diario a fs. 10, llegando a la conclusión de que dicho partido no persigue ideales opuestos a la democracia".[21]

Una excepción a esta democracia neutra la constituye la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, por la cual se prohibió al Partido Comunista de Chile como, en general, a toda asociación, entidad, partido, facción o movimiento, que persiguiera la implantación en la República de un régimen opuesto a la democracia o que atentara contra la soberanía del país.[22] Esta ley, más que constituir una recepción de la doctrina de la democracia militante, respondió a una actitud generalizada de ciertos países frente al comunismo y a la guerra fría.

El carácter neutral de la Constitución de 1925 fue reforzado luego de la reforma constitucional pactada entre el Partido Demócrata Cristiano y la Unidad Popular para permitir el acceso al poder de don Salvador Allende Gossen.

En términos generales podemos resaltar que aun cuando la Constitución de 1925 señalaba que el Gobierno de Chile era republicano y representativo (art. 1) y que la Constitución aseguraba a todos los ciudadanos el libre ejercicio de los derechos políticos, dentro del sistema democrático y popular (art. 9), las bases mismas del sistema institucional no estaban protegidas de ser modificadas por los quorum exigidos. Importante es también destacar que de acuerdo al art. 10 N° 3 inc. 1 no podía ser constitutivo de delito o abuso el sustentar o difundir cualquiera idea política, vale decir, incluso aquellas que atentaren contra el sistema democrático de gobierno.

20 Al respecto, véase a Hans Kelsen, "Verteidigung der Demokratie", texto recopilado en: Hans Kelsen, *Demokratie und Sozialismus, Ausgewählte Aufsätze,* Viena 1967, p. 60.

21 *Gaceta de los Tribunales,* año 1937, primer semestre, p. 336.

22 Ley N° 8.987 publicada en el Diario Oficial del 3 de septiembre de 1948.

La Carta Fundamental anterior prohibía, por tanto, sólo la utilización de la violencia para lograr ciertas metas políticas, mas no limitaba los fines a los cuales se podía tender.[23]

4.2 La Democracia Valórica y sus Consecuencias

Con posterioridad a 1973 una serie de documentos oficiales han dejado traslucir un reconocimiento a ciertos derechos inherentes al hombre y anteriores al Estado en sus postulados.

Así es como la Comisión de Estudio de la Nueva Constitución Política (en adelante, Comisión de Estudio o Comisión Ortúzar) señaló en su documento "Metas u objetivos fundamentales para la nueva Constitución Política de la República" de fecha 26.11.1973: "La estructura constitucional descansará en la concepción humanista cristiana del hombre y de la sociedad, que es la que responde al sentir de nuestro pueblo y según la cual la dignidad del ser humano, su libertad y derechos fundamentales, son anteriores al ordenamiento jurídico, el que debe prestarles segura y eficaz protección".[24]

La Declaración del Gobierno de Chile señala al respecto que: "1 El hombre tiene derechos naturales anteriores y superiores al Estado. Son derechos que arrancan de la naturaleza misma del ser humano, por lo que tienen su origen en el mismo creador. El Estado debe reconocerlos y reglamentar su ejercicio, pero siendo él quien los concede, tampoco podría jamás negarlos". Declaraciones similares a este particular se encuentran en los documentos denominados: "Objetivo Nacional del Gobierno de Chile"[26] y en las Actas Constitucionales Nº 2.[27] y Nº 3.[28]

El art. 1º de la Constitución Política del Estado indica expresamente que los hombres nacen libres e iguales en dignidad y derechos, que la familia es el núcleo fundamental de la sociedad, que el Estado está al servicio de la persona humana y que su finalidad es

23 Al respecto, Teodoro Ribera, "Ilicitud de fines, ilicitud de medios", diario *El Mercurio* de Santiago, 28 de junio de 1984, p. A 2.

24 Comisión de Reforma Constitucional, *Metas u objetivos fundamentales para la nueva Constitución Política de la República,* publicada en: Departamento de Derecho Público, Facultad de Derecho Universidad de Chile, Actas Constitucionales, Antecedentes y Textos, p. 9.

25 Junta de Gobierno, *Declaración de Principios del Gobierno de Chile,* publicado en: Actas Constitucionales, Antecedentes y Textos, ob. cit., p. 20.

26 Presidente de la República, *Objetivo Nacional del Gobierno de Chile,* publicado en: Actas Constitucionales, Antecedentes y Textos, ob. cit., p. 46.

27 Acta Constitucional N° 2, Considerando N° 4°, publicada en: Actas Constitucionales, Antecedentes y Textos, ob. cit., p. 67.

28 Acta Constitucional N° 3, Considerando Xº 1, publicada en: Actas Constitucionales, Antecedentes y Textos, ob. cit., p. 69.

promover el bien común, siendo su deber el resguardar la seguridad nacional, dar protección a la población y a la familia, etc.

En base a esta concepción valórica, el constituyente chileno de 1980 estableció los mecanismos para proteger los elementos esenciales de la sociedad contra su destrucción.

La actual Carta Fundamental chilena no posee una disposición que establezca la inmodificabilidad expresa de ciertas normas constitucionales, tal como la conoce la Ley Fundamental alemana en su art. 79 inc. 3. La Comisión de Estudio había propuesto en el art. 122 inc. 2 de su proyecto, una norma por la cual no se admitiría a tramitación un proyecto de reformas constitucionales cuyo objetivo fuera el legitimar las conductas del artículo 8 o atenuar las sanciones establecidas en el mismo artículo. Este precepto fue eliminado por el Consejo de Estado en consideración a que este órgano estimó "ilusorio establecer que una norma jamás puede ser modificada, pues, al darse el caso de que se pretenda hacerlo, se obliga a pasar por encima de la Constitución para lograr la reforma".[29]

No ha de creerse, sin embargo, que la Constitución actual, al no poseer una cláusula de irreformabilidad, no tenga un núcleo esencial que se traduce en una limitación inmanente del poder estatal.

La Constitución de 1980 incorporó, sin lugar a dudas, una nueva concepción de democracia y que no es otra que la de una democracia basada en ciertos valores esenciales e insustituibles, de lo que se deriva que tanto para gobernantes como gobernados existen limitaciones de carácter absoluto.

El art. 5 inc. 2 CPE señala al respecto que el ejercicio de la soberanía reconoce como limitación el respeto de los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana.[30]

29 Informe del Consejo de Estado sobre el proyecto constitucional; 11 Enmiendas introducidas por el Consejo al anteproyecto; N° 28 Capítulo XIV sobre Reforma de la Constitución.

30 Los derechos esenciales que emanan de la sola naturaleza humana invocarían, según se deduce de las actas de la Comisión de Estudio, al Derecho Natural. El comisionado Guzmán señaló que "la soberanía tiene un solo límite fundamental, que es el derecho natural". Concuerda en no decirlo como tal, porque es una expresión vaga; para muchos doctrinaria y tal vez innecesariamente conflictiva. Pero sí se podría hablar del respeto a "los derechos fundamentales que arrancan de la naturaleza humana". Ese le parece que es un límite de la soberanía, porque tiene que ser algo que esté por encima del derecho positivo para que limite la soberanía.
Así, Comisión de Estudio de la nueva Constitución Política de la República, Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, Sesión 49, p. 17.
Debe tenerse presente que el hecho de que la Constitución no se refiera textualmente al Derecho Natural sino que utilizara la expresión "derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana" implica que el constituyente, aun cuando reconoce ciertos derechos inherentes al ser humano como anteriores al Estado, no pretendió amarrar a la Constitución, en este aspecto, a una determinada concepción filosófica sobre el origen de estos derechos.

"La disposición en la forma en que se está proponiendo —haría hincapié el presidente de la Comisión de Estudio señor Ortúzar—, conforma un régimen en la Carta Fundamental que ni siquiera por la vía de la reforma constitucional o por la del plebiscito, podría destruirse, y eso es de extraordinaria trascendencia.[31]

La Constitución de 1980 al reconocer ciertos derechos como supraconstitucionales y admitir los mismos como limitativos de la soberanía, ha establecido barreras absolutas para el ejercicio de la soberanía que tienen por objeto proteger a aquellos que no detentan el poder frente a aquellos que sí lo poseen.

Para los gobernantes supone esta nueva concepción una limitación al ejercicio del poder, por lo que todo acto de autoridad debe respetar, entre otros principios, el contemplado en el art. 5 inc. 2 CPE.

Vinculado a esta problemática se encuentra el art. 57 inc. 6 de la Constitución, que indica que "cesará también en el cargo de diputado o senador el parlamentario que, ejerciendo la función de presidente de la respectiva corporación o comisión, haya admitido a votación una moción o indicación que sea declarada manifiestamente contraria a la Constitución Política del Estado por el Tribunal Constitucional. En igual sanción incurrirán el o los autores de la moción o indicación referidas".[32]

Este precepto constitucional da pábulo para afirmar que incluso el poder constituyente derivado está limitado por la esencia de la Constitución, pues en caso de presentarse una moción que sea declarada manifiestamente contraria a ésta, vale decir, que atente en forma clara o abierta contra su núcleo fundamental, se produce la cesación en sus cargos de aquellos que la hayan admitido a votación o la hayan presentado. Es más, dado que el propio poder constituyente originario dictó la Carta Fundamental señalando previamente que reconocía los derechos esenciales que emanan de la sola naturaleza humana como límite al ejercicio de la soberanía, incluso la propia Constitución Política de 1980 debe reconocer estos derechos.

Base de esta nueva democracia es, por consiguiente, el carácter supremo de la dignidad humana y de los derechos inherentes a ella, al igual que otros valores y principios que constituyen parte insustituible de la democracia.

Consecuencia de lo mismo es la imposibilidad de transformar una democracia mediante simples reformas legales y constitucionales en una dictadura; un sistema pluripartidista en uno de partido único; la persona humana en una simple cosa.

Son ciertos valores y principios esenciales de la Constitución de 1980 los que pretende proteger el art. 8 de la Carta Fundamen-

31 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., Sesión 49, p. 19.

32 Este inciso sería agregado al Proyecto de la Comisión Ortúzar por el Consejo de Estado. Sobre el particular, el art. 5 inc. 6 del Proyecto del Consejo de Estado.

tal, pues la democracia militante no es más que una consecuencia de una democracia que reconoce ciertos principios y valores como fundamentales, otorgándoseles un carácter de irrenunciables e inmodificables.

En la democracia valórica existe, por tanto, no sólo una ilicitud de los medios utilizables para la conquista del poder político, sino que también una ilicitud de los fines a los cuales se puede tender.

Los fines ilícitos en esta democracia son únicamente aquellos que buscan establecer un sistema político radicalmente diferente a la democracia, vale decir, aquellos que desconocen las bases mismas de la democracia y los derechos esenciales del ser humano.

Se debe tener, eso sí, claro que el aceptar los mecanismos de la democracia militante conlleva reconocer que existen valores y principios esenciales e inmodificables que se pretenden proteger y que estos principios y valores limitan tanto el poder de los gobernantes como de los gobernados. El ignorar lo aquí señalado, significa utilizar el instrumentario jurídico de la democracia militante sólo como elemento represivo para sustentar en el poder a tal o cual grupo, puesto que lo que se protegería no serían los fundamentos de la democracia, sino que la utilización actual del poder.

La utilización de los instrumentos de la democracia militante genera, indudablemente, un conflicto axiológico, pues teniendo la democracia como elementos importantes la libertad y la tolerancia, éstos se limitan para salvar la democracia. El problema radica en que si no se limita el actuar de aquellos que atentan contra la libertad y la tolerancia, la democracia puede dejar de ser tal y con ella desaparecería, posiblemente, toda la libertad y toda la tolerancia.

He aquí, entonces, que los mecanismos de defensa de la democracia han de utilizarse pensando que se pretende proteger la diversidad frente a la uniformidad, el pluripartidismo frente al unipartidismo. Dado que la salvaguarda de la democracia lleva implícita una lesión a la libertad de expresión y a la igualdad entre los grupos políticos para acceder al poder, es que la aplicación de las normas jurídicas vinculadas a la democracia militante debe proceder en forma subsidiaria a otras medidas y únicamente cuando el sistema institucional democrático pueda verse amenazado.

No se trata, por tanto, de sancionar a todos los intolerantes ni de prohibir a todos los movimientos políticos que atenten contra tal o cual disposición constitucional, sino que sólo contra aquellos que constituyen un peligro real, presente o futuro, para los elementos más esenciales de la democracia.

La frase acuñada por Saint Jux: "No hay libertad para los enemigos de la libertad", conduce a una errada interpretación de la democracia militante, pues a los enemigos de la libertad no se les niega el uso de ella, sino que únicamente su abuso y en la medida que sea estrictamente indispensable para salvaguardar la democracia.

II Parte

El Artículo 8 de la Constitución Política de 1980

> "Demócratas que no reconocen la diferencia entre una crítica amistosa y destructiva a la democracia son cautivos personalmente del espíritu totalitario. Un régimen totalitario no puede ver, naturalmente, ninguna crítica como amistosa, pues toda crítica a la autoridad cuestiona el principio de autoridad en sí".[33]

1 Introducción

El art. 8 de la Constitución Política del Estado es la expresión máxima de la democracia militante y tiene por objeto el impedir que las personas u organizaciones atenten con su actuar contra los bienes jurídicos protegidos que el propio precepto constitucional señala.

Es necesario tener presente que del artículo 8 CPE se deducen tres procedimientos distintos que deben ser conocidos por el Tribunal Constitucional. Tales son el que se refiere a las personas como entes individuales y que se rige por el art. 82 N9 8 frase 1 CPE y normas anexas; el procedimiento contra el Presidente de la República y contra el presidente electo, de acuerdo al art. 82 N° 8 frases 1 y 2 CPE y demás disposiciones; y, por último, el procedimiento contra una organización y los movimientos o partidos políticos, que estatuye el art. 82 N9 7 CPE como competencia del Tribunal Constitucional.

Estas atribuciones del Tribunal Constitucional están reglamentadas en el art. 82 CPE como en el párrafo 4 de la Ley Orgánica Constitucional del Tribunal Constitucional (LOCTC) denominado "atentados contra el ordenamiento constitucional".

2 Atentado Individual contra el Ordenamiento Constitucional

El art. 82 N° 8 CPE indica que es atribución del Tribunal Constitucional el: "Declarar en conformidad al artículo 8 de esta Constitución, la responsabilidad de las personas que atenten o hayan atentado contra el ordenamiento institucional de la República. Sin embargo, si la persona afectada fuere el Presidente de la República o el Presidente electo, dicha declaración requerirá, además, el acuerdo del Senado adoptado por la mayoría de sus miembros en ejercicio".

La disposición 8 CPE señala, por otra parte: "Todo acto de persona o grupo destinado a propagar doctrinas que atenten contra

33 Karl Popper, "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde", Tomo I *Der Zauber Platons*, Berna 1957, 2ª edición, p. 254.

la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases, es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República".

El procedimiento relativo a los atentados individuales contra el orden institucional de la República se encuentra reglado por las disposiciones 63 a 71 de la LOCTC.

2.1 La Persona Natural como Afectado

Al igual que el art. 18 de la Ley Fundamental alemana, el art. 8 inc. 1 de la Constitución tiene por finalidad proteger ciertos bienes jurídicos contra acciones de una determinada persona.

A pesar de esto, el art. 8 inc. 1 CPE se inicia con la expresión: "Todo acto de persona o grupo", dando así la impresión de que el procedimiento derivado de esta norma constitucional pudiera dirigirse contra un grupo de personas como entidad propia.

Esta expresión, propuesta por el señor Jaime Guzmán en la sesión 242 de la Comisión de Estudio, debía tener por objeto las "acciones concertadas entre distintas personas que no alcanzan a adquirir la calidad de movimiento o partido".[34]

Sin embargo, debe tenerse presente que el art. 82 N° 8 CPE habla de la "responsabilidad de las personas" y no de los grupos, lo que indica que sólo las personas pueden ser sujetos pasivos de esta relación procesal. Ratifica lo anteriormente dicho el art. 64 Nº 2 LOCTC al utilizarse aquí la expresión: "La individualización del afectado, o una designación clara de su persona, si el requirente la ignora".[35]

Los grupos como tales han sido incorporados en la expresión "organización" utilizada en el art. 8 inc. 2 CPE, dado que todo grupo para existir como tal debe tener, a lo menos, un germen de organización entre sus miembros.

La expresión "persona o grupo" había sido ya utilizada en el art. 11 inc. 2 del Acta Constitucional N° 3, justificándose sin embargo la misma, dado que en aquel entonces se englobaba con la palabra "grupo" todo tipo de organización.

En Chile pueden ser sólo las personas naturales las afectadas por el art. 8 inc. 1 CPE, pues las sanciones establecidas en la Constitución no pueden aplicarse a personas jurídicas. En Alemania, en

34 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 242, p. 22. Una recopilación de las sesiones de la Comisión de Estudio sobre el actual art. 8 en: Rafael Larraín, *Historia Fidedigna del artículo 8° de la Constitución Política de 1980*, Santiago 1984.

35 Así también el art. 64 N° 3, art. 65 inc. 1 frase final e inc. 2; art. 66 y art. 70 incs. 2 y 3 LOCTC.

cambio, las personas jurídicas pueden ser sujetos pasivos en el procedimiento del art. 18 de la Ley Fundamental en la medida que sean portadoras de los derechos constitucionales a que alude el art. 18.[36]

2.2 El Acto Ilícito

El acto ilícito del art. 8 inc. 1 CPE es "todo acto. . . destinado a propagar doctrinas" de una determinada índole.

Podemos expresar que lo que se sanciona es un acto, tal es, el propagar doctrinas como también los actos preparatorios destinados a iguales fines. Interesante es destacar que en la Comisión de Estudio se recalcó al respecto que lo que se sancionaba era un acto y no la idea.[37]

El Grupo de Estudios Constitucionales ve en esta disposición "el delito de opinión al castigar cualquier acto tendiente a difundir concepciones ideológicas que pudieran ser contrarias a las que se encuentran explícitamente consagradas en él".[38]

El acto ilícito constitucional no es, eso sí, todo acto de propagación de una de las doctrinas indicadas en el art. 8 inc. 1 CPE.

Aun cuando las palabras principales son: "destinado a propagar doctrinas",[39] la Comisión Ortúzar dejó claramente establecido que "el término propagación" se refiere a la difusión realizada con ánimo proselitista o de captar adeptos, y no alcanza por ende el análisis científico o académico, ni la sustentación de una idea con fines o alcances distintos a los que engloba el verbo propagar".[40]

Según el Diccionario de la Real Academia, propagar es "extender el conocimiento de una cosa o la afición a ella".[41]

Al utilizar el constituyente la palabra "doctrina" limita aún más el precepto constitucional, ya que se refiere sólo a un conjunto racional de ideas concatenadas o, como señala el Diccionario de la Real Academia, a la "enseñanza que se da para la instrucción de alguno; ciencia o sabiduría; u opinión de uno o varios autores en cualquiera materia".[42]

No quedan comprendidas en la denominación "doctrinas", la mera crítica, la simple opinión en una entrevista, en una reunión social, en una conferencia, en la cátedra, y de manera incidental,[43]

36 Al respecto, art. 19 inc. 3 de la Ley Fundamental alemana en relación con el art. 39 LFTCF.

37 Así, el comisionado Guzmán en: Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 359, p. 2355; sesión 365, p. 2471.

38 Grupo de Estudios Constitucionales, Boletín N° 1, Observaciones al Proyecto Ortúzar.

39 Así también el Tribunal Constitucional en el fallo de 2 de junio de 1983.

40 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 406, p. 3324.

41 *Diccionario de la Lengua Española,* 19ª Edición, 1970.

42 Ibidem.

43 Así el comisionado Guzmán en: Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2465.

ni tampoco la propagación de las doctrinas a que alude el art. 8 inc. 1 CPE realizada con otros fines que los que sean para captar adeptos. Todas estas expresiones externas del pensamiento caen dentro de la esfera de la libertad de opinión y de emitir opinión consagrada en el art. 19 N$^{os.}$ 6 y 12 de la Constitución.[44]

En cuanto a la redacción del art. 8 inc. 1 CPE, éste no siguió, como lo realizara el art. 8 inc. 2 CPE, el tenor del precepto respectivo de la Constitución Provisional de la República Federal de Alemania, señalándose, por parte del señor Guzmán, que el art. 18 de la Ley Fundamental alemana, al hablar de "abusa de los derechos y libertades para ir contra ellos", utiliza una "frase mucho más genérica, imprecisa y peligrosa que la de la Comisión, ya que esta última tiene por finalidad impedir la difusión de las doctrinas totalitarias. . ,".[45]

2.3 Los Bienes Jurídicos Protegidos

Los bienes jurídicos protegidos que se deducen del art. 8 inc. 1 CPE son válidos tanto frente a las acciones individuales que atentan contra los mismos, como respecto de acciones provenientes de organizaciones y movimientos o partidos políticos que buscan idéntico fin. De ahí, entonces, que el inciso segundo del art. 8 se remita en cuanto a los objetivos no permitidos al inc. 1 del mismo artículo.

Al contrario de la Ley Fundamental alemana, la Constitución chilena no contiene una enumeración positiva de los bienes jurídicos protegidos,[46] sino que una exposición de aquellas acciones que no pueden ser realizadas. Exceptúase de esta consagración negativa e implícita de los bienes jurídicos protegidos, la familia, que es enunciada directamente por el constituyente. Respecto de los demás, es tarea del intérprete extraer de las acciones y fines ilícitos los principios y valores positivos que se pretenden resguardar.

Los bienes jurídicos protegidos por el art. 8 CPE están directamente relacionados con el Capítulo I de la Constitución Política denominado: "Bases de la Institucionalidad". El art. 1 CPE indica al

44 El Tribunal Constitucional en la sentencia de fecha 2 de junio de 1983 señala al respecto: "11) Que la conducta sancionada en el art. 8 no la tipifican ni la simple discrepancia ideológica no exteriorizada en la forma prescrita por la Constitución ni tampoco cualquier atentado contra el ordenamiento institucional que no configure actos destinados a la difusión de las doctrinas que específica y taxativamente ha señalado el constituyente".

45 Comisionado Guzmán en: Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2470.

46 En el art. 18 de la Ley Fundamental de Alemania es el régimen fundamental de libertad y democracia y en el art. 21 inc. 2, el régimen fundamental de libertad y democracia y la existencia de la República Federal de Alemania.

respecto que la familia es el núcleo fundamental de la sociedad, debiendo el Estado propender al fortalecimiento de ésta como al igual protegerla. El art. 4 señala que Chile es una república democrática, residiendo la soberanía, de acuerdo al art. 5, en la nación; el ejercicio de esta soberanía se encuentra limitado por los derechos esenciales que emanan de la naturaleza humana. El art. 6 prescribe, además, que los órganos del Estado deben someter su acción a la Constitución y a las normas dictadas conforme a ella.

No es de extrañar que el constituyente estableciera directamente a la familia como uno de los elementos que pretende proteger, dado que el propio art. 1 CPE manifiesta que el Estado debe resguardarla.

La familia se protegió como bien jurídico propio, pues la misma no quedaba incluida en el otro bien jurídico contemplado en el art. 8, tal es, las bases esenciales de la democracia.

Susceptible de duda es el alcance de la expresión "atenten contra la familia", debido a que especialmente en el campo vinculado directa o indirectamente al Derecho de Familia, tal como la natalidad controlada, el aborto, el divorcio desvincular, la potestad marital, etc., no existe un consenso en la sociedad chilena en torno a que una medida pueda atentar o proteger la familia.

Debe tenerse eso sí presente que lo que se protege no es la familia como grupo de individuos unidos por vínculos de parentesco, sino que como "célula básica de la sociedad",[47] vale decir, como parte esencial de la sociedad y, por consiguiente, del Estado.

"Cabe reiterar —señalaría el Tribunal Constitucional— que no cualquier atentado en contra del ordenamiento institucional, por grave que sea, configura el ilícito constitucional a que se refieren los artículos 8º y 82, N° 8º de la Carta Fundamental".[48]

En lo que respecta a la familia, debe considerarse que no todo atentado contra la misma implica incurrir en la ilicitud constitucional analizada, sino que lo que se declara ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la república es el acto destinado a propagar doctrinas que atenten contra la familia, como célula de la sociedad.

También el orden democrático fundamental se pretende proteger mediante el art. 8 CPE, declarándose ilícito el acto destinado a propagar doctrinas que propugnen la violencia, como también el acto destinado a propagar doctrinas que propugnen una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases. En este caso, el constituyente no defiende expresamente el sistema fundamental de democracia y libertad, sino que lo hace indirectamente al declarar ilícitas ciertas ac-

47 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2465.
48 Así el Tribunal Constitucional en el fallo de 2 de junio de 1983.

ciones tendientes a la consecución de fines que atentan contra la sociedad democrática.

En la Comisión de Estudio se dejó claramente establecido que las corrientes totalitarias podían ser tanto de derecha como de izquierda, citándose como ejemplo de la primera a la "Alianza Anticomunista Argentina" o "Triple A".[49]

La Comisión Ortúzar no se refirió a lo que entendía por el concepto "totalitario". Se señaló, sin embargo, que el totalitarismo se presentaba cuando las funciones del Estado estaban en una sola persona o entidad, cualquiera que sean los vínculos de subordinación, de interdependencia o de formación que existan entre los diversos poderes del Estado[50] y que el totalitarismo era contrario al Estado de Derecho en sus rasgos más indiscutibles y esenciales.[51]

Aun cuando el término "totalitario" no es hoy un concepto unánimemente aceptado en el campo de la ciencia política, especialmente dado que ciertos autores utilizan la palabra "fascista" para referirse a este tipo de regímenes, el término "totalitario" del art. 8 CPE debe entenderse como antítesis de los elementos esenciales de la democracia, tales como el Estado de Derecho y la libertad, comprendiéndose por el concepto de "democracia" no sólo una forma de generación de los gobernantes, sino que también ciertos valores y principios consustanciales a la democracia.[52]

En lo relativo a la expresión "lucha de clases" utilizada por el constituyente en el art. 8 inc. 1 CPE, ésta es una alusión directa al marxismo. El señor Guzmán fue de la opinión que el marxismo-leninismo no podría renunciar jamás al postulado de la lucha de clases sin dejar de ser tal.[53] El comisionado Evans propuso en reemplazo de la alusión "lucha de clases", que significaba llevar un concepto marxista a la Constitución, la denominación "enfrentamiento entre sectores sociales".[54]

El precepto constitucional 8° se refiere sólo al concepto marxista de "lucha de clases" y no abarca, por consiguiente, otro tipo de antagonismo de clases.[55]

El señor Diez expresaría al respecto que el mismo "concepto de democracia excluye la violencia y la lucha de clases en su manifestación pública o en su predicación de lucha de clases, pero no está excluido el pensamiento de que la sociedad está dividida en clases

49 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2470.
50 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243 p. 4.
51 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, p. 14 y sesión 367, p. 2493.
52 Sobre el concepto de totalitarismo, véase: Joaquín Fermandois, *La noción del totalitarismo*, Editorial Universitaria, Santiago, 1980.
53 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2470.
54 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, p. 25.
55 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, p. 18.

distintas, porque respecto de esto cada cual puede pensar lo que quiera".[56]

Lo que se declara ilícito en el art. 8 CPE es sólo la propagación de doctrinas que tengan una concepción de la sociedad fundada en la lucha de clases y que esta concepción se base en la dinámica de la lucha de clases[57] como elemento para construir la sociedad.[58]

Por último, y en lo que respecta a la violencia, se entiende por ella sólo la violencia antijurídica y no aquella como elemento para imponer el Derecho.[59] La propagación de doctrinas violentistas comprende tanto aquellas limitadas al ámbito nacional, como al igual las "concepciones intrínsecamente belicistas que pretenden arrastrar a los países en permanentes contiendas".[60]

Interesante es destacar sobre este particular que la Convención Americana sobre Derechos Humanos aprobada en Costa Rica el 22 de noviembre de 1969 señala en el art. 13 N9 5: "Estará prohibida por la Ley toda propaganda en favor de la guerra y toda apología del odio nacional, racial o religioso que constituyan incitaciones a la violencia o cualquier otra acción ilegal similar contra cualquier persona o grupo de personas, por ningún motivo, inclusive los de raza, color, religión, idioma u origen nacional".

Disposición similar contiene el art. 20 del Pacto Internacional de los Derechos Civiles y Políticos aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966.

Relacionando los bienes protegidos del art. 8 CPE con las disposiciones constitucionales N[os.] 18 y 21 inc. 2 de la Ley Fundamental alemana, cabe señalar que el art. 8 CPE es más amplio que el art. 18 alemán, dado que este último sólo protege el orden fundamental de democracia y libertad, pero no así la familia. Respecto del art. 21 inc. 2 de igual cuerpo constitucional, la disposición chilena del art. 8 CPE es más restringida, pues el art. 21 inc. 2 protege tanto el orden fundamental de democracia y libertad como la existencia de la República Federal de Alemania, tal es, su existencia como Estado, su independencia internacional y su integridad territorial.[61]

Cabe por último señalar, que si bien los conceptos utilizados por el constituyente chileno en el art. 8 inc. 1 CPE pueden generar dudas entre los intérpretes en cuanto al alcance de los mismos, una menor claridad revestía la expresión "régimen fundamental de li-

56 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, p. 19.
57 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, p. 26.
58 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 361, p. 2394.
59 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 365, p. 2466 y sig.
60 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 243, pp. 24 y 25.
61 Discutible es en la doctrina alemana si la integridad estatal implica también la integridad interior. Al respecto: Theodor Maunz en *Maunz/Dürig, Grundgesetz-Kommentar,* art. 21, nota marginal 18.

bertad y democracia" (freiheitliche demokratische Grundordnung) que utilizaría el constituyente alemán, la que produciría inseguridad y confusión y que vendría a ser desentrañada y definida por el Tribunal Constitucional Federal en los fallos recaídos en los procedimientos relativos a la prohibición de los partidos políticos en 1952 y 1956, principalmente.

El Tribunal Constitucional Federal ha señalado que el régimen fundamental de democracia y libertad implica, a lo menos, el respeto a los derechos humanos concretados en la Ley Fundamental y, por sobre todo, al respeto a la vida y al libre desarrollo de la personalidad; la soberanía nacional, la división de los poderes, la responsabilidad del gobierno, la legalidad de la administración, la interdependencia de los Tribunales, el sistema multipartidista y la igualdad de todos los partidos políticos para conformar y desarrollar una oposición.[62]

Al igual que en Alemania Federal, le corresponderá al Tribunal Constitucional, como supremo guardián e intérprete de la Constitución, clarificar la terminología utilizada por el constituyente, teniendo presente que lo que se pretende proteger son sólo los elementos más inherentes y esenciales a la democracia, como al igual la familia como base de la sociedad, y no las partes accesorias a estos bienes jurídicos protegidos.

2.4 El Efecto Retroactivo del Art. 8 Inc. 1 CPE

El art. 8 inc. 5 CPE indica: "Sin perjuicio de las demás sanciones establecidas en la Constitución o en la Ley, las personas que incurran o hayan incurrido en las contravenciones señaladas precedentemente" y se refiere luego a las sanciones establecidas. El art. 82 N° 8 CPE manifiesta, por otra parte, que el Tribunal Constitucional debe declarar en conformidad al art. 8 de la Constitución, la responsabilidad de las personas que atenten o hayan atentado contra el ordenamiento institucional de la República.

Este efecto retroactivo se refiere únicamente a las personas a que alude el art. 8 inc. 1 CPE y no es aplicable, por consiguiente, a las organizaciones y los movimientos o partidos políticos.

El efecto retroactivo del art. 8 inc. 1 CPE significa, en la práctica, que la disposición aludida se aplicará a acciones actualmente ilícitas realizadas con anterioridad al 11 de marzo de 1981. Debe tenerse presente que el Acta Constitucional N9 3 contemplaba en su art. 11 inc. 2 una disposición similar a la del art. 8 inc. 1 CPE, aun cuando no señalara sanciones para la posible contravención.

El efecto retroactivo del art. 8 inc. 1 CPE fue establecido por la Comisión de Estudio. En el acta de la sesión 359 existe constancia de que el presidente de la comisión señor Ortúzar señala que "la

62 BVerfGE 2, 12 y sig.

norma —refiriéndose a la que luego sería el art. 8 inc. 1 CPE— debe ser ampliada para que comprenda los actos que vulneraban la institucionalidad con anterioridad a la vigencia del acta", contestándole el comisionado Guzmán que "estima que la conducta de una persona que con anterioridad a 1973 tuvo actuaciones condenables, pero que con posterioridad a la vigencia del Acta no ha tenido actuación contraria a sus preceptos debe concedérsele, por lo menos, el beneficio de la duda".[63]

El Consejo de Estado al emitir su Informe sobre el Proyecto de Constitución dejó constancia en el art. 8 que existía por parte de sus consejeros una absoluta divergencia en torno a la retroactividad del mismo, dándose en el seno del Consejo una igualdad a 7 votos entre mantener o eliminar el efecto retroactivo propuesto por la Comisión de Estudio. Interesante es el destacar que el actual ministro del Tribunal Constitucional señor Ortúzar votó por la mantención del efecto retroactivo, mientras que el señor Phillipi, también ministro del Tribunal Constitucional, votó por la eliminación del mismo.[64]

El efecto retroactivo del art. 8 inc. 1 fue ratificado por la Junta de Gobierno y se convertiría con el plebiscito en norma constitucional.

2.4.1 ¿Es el Efecto Retroactivo del Art. 8 Inc. 1 CPE Constitucional?

La Constitución Política de 1980 no puede interpretarse sólo en base a criterios positivistas, dado que al reconocer ésta los derechos inherentes del hombre como norma supraconstitucional, ha establecido una limitación al poder del legislador y del constituyente.

La retroactividad del art. 8 inc. 1 CPE, si fuera una excepción a la retroactividad de la ley penal prohibida por el art. 19 N° 3 inc. 7 CPE, estaría salvaguardada expresamente por el art. 19 N9 26 inc. 2 CPE, como también por su carácter de norma especial.

Esta explicación positivista de la retroactividad del art. 8 inc. 1 es insuficiente en la Constitución chilena, ya el constituyente chileno ha reconocido una supraconstitucionalidad en el art. 5 inc. 2 CPE como limitación a su propio poder y sólo con posterioridad procedió a dictar la Constitución de 1980.

De ahí entonces que en el caso de la retroactividad del art. 8 inc. 1 CPE cabe plantearse la duda si este efecto jurídico atenta o no contra los derechos esenciales que emanan de la sola naturaleza humana, dado que si fuera tal, el propio constituyente estaría violando el valor supremo de la Carta Fundamental chilena: los derechos esenciales del individuo. Tendríamos en este caso lo que en Alemania se ha denominado "inconstitucionalidad de normas constitucionales", pues ninguna norma jurídica, por importante que sea,

63 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 359, p. 2355.
64 Informe del Consejo de Estado sobre el proyecto constitucional, art. 8.

puede violar preceptos superiores que el propio ordenamiento jurídico reconoce como tales y como limitación al ejercicio de la soberanía.

En el caso chileno, si se acepta por un lado toda la concepción de la democracia militante, esto debe traer aparejado un reconocimiento a que esta democracia es consecuencia de ciertos valores y principios que limitan tanto a gobernantes y gobernados. Es indudable, por tanto, que si bien el constituyente de una democracia valórica puede establecer excepciones a sus principios generales, estas excepciones no pueden jamás atentar contra los principios esenciales que dice proteger.[65]

Deberá el Tribunal Constitucional, por tanto, plantearse la interrogante si una norma permanente de la Constitución puede establecer el carácter retroactivo de una disposición sancionatoria y resolver si este efecto retroactivo atenta o no contra los derechos esenciales que emanan de la sola naturaleza humana, considerando especialmente que éstas son la piedra angular y valor supremo de la Carta Fundamental de 1980.

2.4.2 El Carácter Político de la Retroactividad del Art. 8 Inc. 1 CPE

Para comprender el significado de la retroactividad del art. 8 inc. 1 CPE se debe tener presente que esta disposición tiene una explicación política y no jurídica. Lo que se pretende es lograr que importantes personajes que hoy detentan ideologías totalitarias, puedan ser sancionados por un actuar pasado, aun cuando hoy no hayan incurrido en ilicitud alguna, para impedir así que puedan participar en la vida política nacional.

En el Derecho Comparado también existen disposiciones que tenían por finalidad el evitar la participación de personas comprometidas con ciertos partidos o ideologías.

El art. 139 de la Ley Fundamental de la República Federal de Alemania estableció la ultraactividad de las llamadas: "Leyes para la Liberación del Pueblo Alemán del Militarismo y Nacionalsocialismo", por lo que todas las sanciones impuestas a altos funcionarios y otros individuos que participaron en la dictadura nacionalsocialista, mantuvieron su vigencia aun cuando se encontraran en oposición a la Constitución Provisional.[66]

65 Así también para el caso alemán: Frank Stollberg, *Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Parteiverbots,* Berlín, 1976, p. 19.
Sobre la constitucionalidad de normas constitucionales: Segundo Linares Quintana, *Tratado de la Ciencia del Derecho Constitucional Argentino y Comparado,* Buenos Aires 1953, Tomo II, p. 117 y sig.; Otto Bachof, *Verfassungswidrige Verfassungsnormen,* Tübingen 1951, Theodor Maunz, *Starke und schwache Verfassungsnormen,* Fertschrift für Wilhelm Laforet an lä Blich seines 75. Geburtstages, München 1952.

66 Sobre el particular, véase nota 15 de este trabajo.

La Constitución italiana de postguerra también prescribió en la disposición transitoria N° XII que los principales responsables del régimen fascista no tendrían durante los cinco primeros años de vigencia de la Carta Fundamental derecho a voto ni derecho a ser elegidos. Se prohibió, además, la reorganización, en cualquier forma, del disuelto Partido Fascista.

Aun cuando el efecto retroactivo del art. 8 inc. 1 CPE tiene un carácter político, debemos plantearnos la interrogante si hoy se justifica o no la existencia de este efecto, considerando especialmente que aquellos que con anterioridad a 1981 tenían un pensamiento y actuar totalitario no han morigerado, bajo circunstancia alguna, su conducta frente a sistema democrático.

Por otra parte, debe considerarse que la finalidad de los instrumentos de la democracia militante no es la de sancionar a individuos o partidos, sino que la de proteger la democracia. De ahí, entonces, que si una persona ha cambiado su actuar, no se justifica, bajo circunstancia alguna, la aplicación de medidas de inhabilidad, debido a que en este caso se le sancionaría no por propagar doctrinas, sino que por su idea, por su ideología.

Importante sería determinar el alcance del efecto retroactivo del art. 8 inc. 1 CPE, pues llevándose éste a un exceso, podría aplicarse incluso contra personas ya sancionadas por la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, lo que atentaría contra el principio fundamental de "non bis in idem".

2.4.3 El Artículo 8 CPE como Norma de Seguridad

Plantéase la duda de si la retroactividad del art. 8 inc. 1 CPE es o no una excepción al precepto consagrado en el art. 19 N° 3 inc. 7 CPE, el que indica que ningún delito se castigará con otra pena que la que señale una ley promulgada con anterioridad a su perpetración, a menos que una nueva ley favorezca al afectado. Una posible excepción al principio "nulla poena sine lege" estaría formalmente autorizada por el art. 19 N° 26 inc. 2 CPE.

De las Actas de la Comisión de Estudio se deduce, sin embargo, que la norma del art. 8 CPE no fue considerada como disposición de tipo penal, sino que sólo como una actitud ilícita sancionada por la Ley.

Respecto de esta problemática, se acordó por unanimidad dejar constancia de que el art. 8 "si bien él sirve de pie para que la legislación penal configure figuras delictivas y les asigne la pena correspondiente para que la aplicación de este precepto pueda dar origen a un juicio penal y a una condena consiguiente, tiene además otro efecto que puede ser aplicado en forma directa por el Tribunal Constitucional con independencia completa de la existencia o inexistencia de un juicio penal. Destaca que corre por vía paralela, enteramente separada, por las razones dadas otras veces de que la naturaleza de un juicio y de una condena penal reviste una connotación

diferente de una apreciación de naturaleza jurídico-constitucional, como la que se requiere hacer en este caso, para los efectos políticos consiguientes".[67]

"Se trata de conductas anticonstitucionales —señalaría el señor Bertelsen— que no necesariamente constituyen delito",[68] previniendo el mismo comisionado en sesiones posteriores contra el uso de términos que aludieran a una sanción penal.[69]

He ahí entonces, que revisando el art. 8 CPE resalta que el constituyente utilizara expresiones que no guardan relación necesaria con la nomenclatura de carácter penal, tales como "ilícito", "sanciones", "contravenciones" e "infracciones".[70]

El art. 8 no constituye un precepto de tipo penal, sino que una disposición de carácter sui generis vinculada a normas de seguridad,[71] pues su función principal es proteger o dar seguridad a la democracia y a la familia y no sancionar a aquel que incurra en tal o cual contravención.

Es por ello que el art. 8 CPE sólo cabe aplicarse contra aquellos individuos o aquellas organizaciones que puedan atentar y poner en peligro a las bases esenciales que se protegen.

Al no constituir el art. 8 CPE una norma de carácter penal, mal puede ser considerada una excepción del art. 19 N° 3 inc. 7 CPE, lo que no obsta a que la aplicación retroactiva de esta norma de seguridad sui generis respecto de personas que no representan un peligro actual para el ordenamiento jurídico, pueda significar que la norma en cuestión se aplique más para sancionar que para proteger.

2.5 La Acción Pública

El art. 82 inc. 13 CPE contempla la acción pública para iniciar ante el Tribunal Constitucional tres diferentes tipos de procedimientos, siendo tales los del art. 82 N° 8 CPE (atentados individuales contra el ordenamiento institucional), art. 82 N° 7 CPE (declaración de institucionalidad de una organización, movimiento o partido político) y art. 82 N° 10 CPE (declaración de inhabilidad de un Ministro de Estado). Exceptúanse del caso del art. 82 Nº 7 CPE la persona del Presidente de la República y el Presidente electo.

67 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 359, p. 2351.
68 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 359, p. 2353.
69 Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit., sesión 406, p. 3305.
70 Sobre este particular resalta el pleonasmo en el art. 8 inc. 1 CPE, en lo que respecta a "es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República", dado que todo acto ilícito es, de por sí, contrario al ordenamiento institucional de la República.
71 Sobre el carácter sui generis del art. 18 de la Ley Fundamental alemana: Günter Dürig, *Juristenzeitung 1952*, N° 17, p. 516 y sobre el mismo artículo como norma de seguridad: Rudolf Echterhölter, *Jurístenzeitung 1953*, N° 21, p. 657.

De acuerdo a la LOCTC, pueden presentar el requerimiento ante el Tribunal Constitucional tanto las personas naturales como jurídicas, como también el Presidente de la República, el Senado, la Cámara de Diputados o diez o más parlamentarios en ejercicio.[72]

En Chile todo ciudadano puede iniciar ante el Tribunal Constitucional un procedimiento de acuerdo al art. 82 N$^{os.}$ 7 y 8 CPE, estando sólo a resguardo de esta acción el Presidente de la República y el Presidente electo.

El constituyente eligió el sistema de la acción pública para así hacer participar a los ciudadanos en forma activa en la defensa de la institucionalidad. Surgen, sin embargo, las preguntas: ¿quién es el titular de la acción pública? ¿Es ésta una facultad procesal que compete sólo a los chilenos o también a los extranjeros? ¿Puede iniciar la acción pública todo chileno o sólo aquel que es, además, ciudadano?

Es extremadamente dudoso que cualquier extranjero pueda iniciar la acción pública, pues tanto las personas como las organizaciones políticas estarían a merced de alguien que no tendría vinculación alguna con el país, dificultándose así la responsabilidad derivada de una acción fallida. Diferente es, sin embargo, el caso del extranjero avecindado en Chile por más de cinco años y que ejerza el derecho a sufragio, dado que a esta persona se le ha concedido, aun cuando parcialmente, el acceso a los derechos políticos.

Respecto de los chilenos, debe corresponder esta facultad sólo a aquellos que estén capacitados para hacer uso de sus derechos políticos, ya que sería absurdo que una persona que tiene su derecho a sufragio suspendido por haber sido sancionada en virtud del art. 8 (art. 16 Nº 3 CPE), pueda iniciar un requerimiento contra otra persona o contra una agrupación política.

La acción pública contemplada en la Carta Fundamental está directamente vinculada al ejercicio de los derechos políticos, por lo que debe limitarse su ejercicio sólo a aquellos que no tienen impedimento alguno al respecto.

2.5.1 Conveniencia o Inconveniencia de la Acción Pública

Plantéase la interrogante, si la acción pública establecida por el constituyente para los casos del art. 82 N°s 7 y 8 CPE es conveniente o inconveniente para la buena aplicación de las medidas de seguridad y protección de la democracia.

En la República Federal de Alemania no se conoce una acción pública para requerir al Tribunal Constitucional, sea éste de un Land o el Tribunal Constitucional Federal de Karlsruhe.[73]

72 Así, el art. 52 en relación con art. 63 inc. 1 LOCTC.

73 Exceptúase la acción popular (Popularklage) que puede entablarse ante la Corte Constitucional de Baviera cuando un derecho de la constitución estadual ha sido violado por una ley o un decreto de Land.

En lo relativo a los procedimientos derivados de los art. 18 y 21 inc. 2 de la Ley Fundamental alemana, cabe señalar que para pedir la aplicación de medidas de seguridad contra personas que hayan abusado de los derechos señalados en el art. 18 al utilizarlos contra el régimen fundamental de libertad y democracia, sólo puede iniciar el procedimiento el Parlamento Federal (Bundestag), el Gobierno Federal o un gobierno de un Estado Federal (Land) (art. 36 LFTCF). En cuanto a la prohibición de los partidos políticos en virtud del art. 21 inc. 2, son sujetos activos de la relación procesal el Parlamento Federal, el Consejo Federal (Bundesrat), el Gobierno Federal y, en ciertos casos, el gobierno de un Land (art. 43 LFTCF). Los titulares de la acción procesal son, por tanto, órganos constitucionales conscientes del significado jurídico y político de tales procedimientos y que, se presume, tienen un conocimiento de la filosofía que inspira a la democracia militante.[74]

En Chile, en cambio, cualquier ciudadano puede iniciar un procedimiento de acuerdo al art. 8 CPE, lo que implica que instrumentos jurídicos tan importantes estén no sólo en manos de aquellos que buscan la defensa de la democracia, sino también al alcance de aquellos que buscan la venganza personal o política, su solo bienestar político e incluso la destrucción de la democracia.

La acción pública chilena relativa a la democracia militante, al incorporar a la ciudadanía en su defensa, ha dado posibilidad que la propia democracia se destruya, pues sólo es necesario un uso abusivo del art. 8 CPE para desacreditar sus instituciones, incapacitar al Tribunal Constitucional con un alud de requerimientos y transformar la protección de la democracia en una "caza de brujas". Es más; incluso un movimiento de corte totalitario bien puede sacrificar a un número considerable de sus miembros iniciando acciones contra ellos, para así lograr que sea la propia ciudadanía la que se oponga a las atribuciones del Tribunal Constitucional.

Una modificación constitucional al respecto es necesaria, para que así órganos constitucionales responsables u otras entidades serias y conocidas puedan hacer uso de los mecanismos de defensa constitucional, debido a que si bien los titulares de la acción en Alemania constituyen un grupo muy restringido, en Chile lo conforman una masa muy amplia de individuos.

El Grupo de Estudios Constitucionales tampoco contempla una acción pública para perseguir la responsabilidad de los partidos políticos, sino que concede esta facultad a las autoridades y entida-

74 Dieter-Dirk Hartmann, en: *Archiv des öffentlichen Rechts (AöR) 1970*, p. 568, se refiere a las amplias implicancias políticas de un fallo de acuerdo al art. 18 de la Ley Fundamental, por lo que insiste que sólo un conocimiento constitucional y político permite una utilización correcta de los mecanismos de la democracia militante.

des que deben establecerse en el propio Estatuto Constitucional de los partidos políticos.[75]

2.6 Las Sanciones en el Caso del Art. 8 Inc. 1 CPE

El constituyente chileno estableció directamente en el art. 8 CPE las sanciones aplicables en el caso de la ilicitud del inciso primero del mismo precepto.

Estas sanciones están dedicadas a impedir que la persona que incurra en las ilicitudes señaladas, pueda tener acceso a actividades vinculadas a los medios de comunicación social, la enseñanza o pueda tener cargos directivos. Se evita así que el sujeto infractor pueda multiplicar o propagar las finalidades antidemocráticas a que alude el inciso primero del art. 8 CPE, al ocupar cargos o ejercer actividades que son social y políticamente relevantes.

Lo que el constituyente establece como sanción es, por tanto, la inhabilidad para ejercer los cargos antes indicados como la pérdida de los mismos, si la persona inhabilitada los poseía al momento de dictarse el fallo por parte del Tribunal Constitucional.

Con la decisión de este alto Tribunal pierde la persona "de iure" todo cargo o empleo público, sea o no de elección popular (art. 8 inc. 5 CPE);[76] los demás cargos y actividades no pueden ser ejercidos por la persona sancionada sino a partir de la fecha de notificación de la declaración del Tribunal Constitucional (art. 70 inc. 2 LOCTC).

La inhabilidad para desempeñar los cargos aludidos tiene una duración de 10 años; en caso de reincidencia, la duración de la sanción se eleva al doble (art. 8 incs. 4 y 7 CPE).

Respecto de la duración de las inhabilidades, cabe señalar que el Proyecto de la Comisión de Estudio contemplaba un plazo de 10 años para los cargos vinculados a la educación y al periodismo (art. 19 N$^{os.}$ 10 y 11) y de 5 años para el desempeño de cargos y funciones públicas o la función de dirigente (art. 8 inc. 4).

El Consejo de Estado fijó para todos los cargos o actividades una inhabilidad de 5 años (art. 8), contemplando que la sanción se elevaría al doble en caso de reincidencia (art. 9 inc. 5).

La Junta de Gobierno elevó el plazo de las inhabilidades a 10 años, manteniendo el precepto propuesto por el Consejo de Estado sobre el caso de la reincidencia.

Las personas inhabilitadas en virtud del art. 8 inc. 1 CPE no podrán ser objeto de rehabilitación durante el plazo señalado en el inciso cuarto de igual precepto (art. 8 inc. 7 CPE).

75 Grupo de Estudios Constitucionales, *Boletín Informativo* N° 5, Santiago, julio de 1980, p. 36.

76 Una excepción de este precepto se da en el procedimiento contra el Presidente de la República o contra el Presidente electo.

La Comisión de Estudio había propuesto una inhabilidad que no pudiera jamás, durante su plazo, ser objeto de rehabilitación.[77]

El Consejo de Estado le agregó al actual inciso 7 del art. 8 CPE la expresión "durante el plazo señalado en el inciso cuarto", vale decir, durante los diez primeros años de inhabilidad. El actual inciso 7 del art. 8 CPE hace posible que una persona pueda ser rehabilitada en caso de reincidencia, luego de cumplirse la primera mitad del tiempo de inhabilitación.

La Carta Fundamental al utilizar la expresión: "Sin perjuicio de las demás sanciones establecidas en la Constitución o en la ley", deja la oportunidad a que otras normas jurídicas del rango de las indicadas puedan establecer sanciones.

Vinculado a esta disposición se encuentra el art. 16 N9 3 de la Constitución, el que indica que una persona sancionada en virtud del art. 8 CPE pierde temporalmente su derecho a sufragio durante el plazo de 10 años, contado desde la declaración del Tribunal. El plazo de suspensión del derecho de sufragio contemplado en el Proyecto Ortúzar (art. 16) y en el Proyecto del Consejo de Estado (art. 16) era de 5 años.

Sanciones de carácter legal podrían derivarse, por ejemplo, de los artículos 11 incs. 3 y 19 N° 12 inc. 4 CPE.

El hecho de que la Constitución chilena fijara directamente en el texto constitucional las sanciones aplicables para el caso de la infracción del art. 8 inc. 1 CPE no sólo facilita la aplicación directa del precepto respectivo, sino que vela por una mayor seguridad jurídica para los presuntos sancionados, los que conocen de antemano las consecuencias del acto ilícito. En Alemania, en cambio, es el propio Tribunal Constitucional Federal el encargado de dictaminar el alcance de las sanciones, estando al respecto someramente limitado su actuar por la LFTCF.[78]

Las consecuencias negativas de una fijación tan rígida de las sanciones es que limita el actuar del Tribunal Constitucional, dado que éste no puede establecer el alcance ni el plazo de las inhabilidades en relación a la peligrosidad del individuo infractor para la sociedad democrática. No se trata, por tanto, que el Tribunal Constitucional tenga que distinguir entre grados de inconstitucionalidad, sino que el mismo no aplique una sanción desproporcionada a un individuo que no reviste un peligro en demasía para las bases de la institucionalidad democrática y de la familia. Debe tenerse presente, eso sí, que el otorgar al Tribunal Constitucional la facultad de determinar el alcance de la sanción, puede generar presiones a este órga-

77 "Señalo al respecto que dado que el art. 8 CPE no era una norma penal, no podría jamás ser objeto de rehabilitación por amnistía o indulto". Así Actas Oficiales de la Comisión de Estudio, ob. cit, sesión 359, p. 2353.

78 Véanse el art. 18 frase final de la Ley Fundamental alemana y arts. 36 y sig. de la LFTCF.

no para lograr un aumento o disminución de las consecuencias jurídicas derivadas de la infracción.

En lo que respecta al plazo de inhabilidad establecido en la Constitución, éste parece ser extremadamente excesivo, ya que si se compara el tiempo de la sanción consagrado por la Comisión de Estudio respecto de cargos y funciones públicas (5 años), con el plazo de reincidencia contemplado en la actual Carta Fundamental (20 años), se apreciará que éste es cuatro veces mayor al propuesto por la Comisión y alcanza un lapso que supera los dos períodos presidenciales.

Interesante sería introducir una regulación de las sanciones a aplicar que estableciera plazos máximos y mínimos para la fijación de las inhabilidades, dejando que sea el propio Tribunal Constitucional, en consideración a la peligrosidad del individuo para los bienes jurídicos protegidos, el que determine la gravedad de las inhabilidades.

3 El Presidente de la República y el Presidente Electo como Afectado en el Procedimiento Derivado del Art. 8 Inc. 1 CPE

El procedimiento derivado del inciso 1 del art. 8 CPE contempla respecto del Presidente de la República y del Presidente electo diversas variaciones.

Así es como de acuerdo al art. 82 inc. 14 CPE el requerimiento ante el Tribunal Constitucional sólo puede formularse por la Cámara de Diputados o por una cuarta parte de sus miembros en ejercicio.

El constituyente protege, por tanto, a estas personalidades contra el posible uso abusivo de la acción pública. Surge, sin embargo, la duda, por qué otras importantes autoridades no gozan de igual privilegio, tales como los diputados y senadores, los ministros de las Cortes de Apelaciones y de la Corte Suprema, el Contralor General de la República, etc.

En cuanto al procedimiento seguido ante el Tribunal Constitucional, la declaración dictada por esta Corte Constitucional no produce efectos inmediatos, sino que debe ser ratificada por el Senado. De ahí, entonces, que respecto del Presidente de la República y del Presidente electo no tenga aplicación lo indicado en el art. 8 inc. 5 CPE, pues los afectados por la declaración no pierden de pleno derecho el cargo público, sino que sólo luego que el Senado ratifique por mayoría de sus miembros en ejercicio la decisión del Tribunal (art. 82 N° 8 CPE).[79]

La atribución del Senado no se extiende a la modificación de la declaración del Tribunal Constitucional, sino que sólo a su aprobación o rechazo (art. 49 Nº 8 CPE), debiendo actuar como jurado

79 El Proyecto Ortúzar exigía una mayoría de dos tercios de los senadores en ejercicio para sancionar al Presidente de la República o al Presidente electo (art. 55 N° 8).

y no como órgano político. La participación del Senado no implica, por otra parte, que el Tribunal Constitucional no actúe como tal, dado que el Tribunal ejerce en este caso atribuciones judiciales y no se limita exclusivamente a informar al Senado, tal como sucede en el procedimiento del art. 82 Nº 9 CPE.

El constituyente chileno incorporó a la Cámara de Diputados o a un cuarto de sus miembros en ejercicio en la formulación del requerimiento contra el Presidente de la República o contra el Presidente electo como también al Senado en la aprobación de la declaración del Tribunal Constitucional, por la importancia política y jurídica de la misma, como para fortalecer ante la opinión pública al Tribunal Constitucional frente a un personaje tan importante como son los afectados.

De acuerdo a la disposición transitoria XXI letra "c", hasta que el Senado y la Cámara de Diputados no entren en funciones, no es aplicable lo dispuesto en el art. 82 Nº 8 en lo atinente al Presidente de la República.

4 La Prohibición de Organizaciones Políticas (Art. 8 Inc. 2 CPE)

El inciso 2 del art. 8 CPE está dirigido a proteger los bienes jurídicos indicados en el art. 8 inc. 1 CPE frente a las organizaciones políticas. En lo que respecta a la acción pública, a los bienes jurídicos protegidos y al procedimiento, es aplicable lo ya analizado en lo que respecta a los atentados individuales contra el ordenamiento institucional.

El art. 8 inc. 2 CPE indica:

"Las organizaciones y los movimientos o partidos políticos que por fines o por la actividad de sus adherentes tiendan a esos objetivos, son inconstitucionales".

Interesante es destacar la similitud del art. 8 inc. 2 CPE con el art. 21 inc. 2 frase primera de la Ley Fundamental alemana, dado que este precepto prescribe:

"Los partidos que por sus fines o por la actividad de sus adherentes tiendan a desvirtuar o destruir el régimen fundamental de libertad o democracia, o a poner en peligro la existencia de la República Federal de Alemania, son inconstitucionales".

4.1 El Sujeto Pasivo en el Procedimiento Derivado del Art. 8 Inc. 2 CPE

El art. 82 Nº 7 de la Constitución concede al Tribunal Constitucional la atribución de declarar la inconstitucionalidad de las organizaciones y de los movimientos o partidos políticos, en conformidad a lo dispuesto en el art. 8 CPE. A su vez, el art. 8 inc. 2 CPE se refiere también a "las organizaciones y los movimientos políticos". Debe destacarse al respecto que todo movimiento y partido político es, a su vez, una organización política y que este último concepto engloba también a los grupos, dado que todo grupo implica una organización mínima.

Estos grupos políticos, sean organizaciones, movimientos o partidos políticos, no deben necesariamente tener personalidad jurídica. Esta circunstancia se deduce claramente del art. 72 inc. 2 LOCTC, que indica: "Tratándose de organizaciones y movimientos o partidos políticos que cuenten con personalidad jurídica, la notificación se practicará en la forma establecida en los incisos segundo y tercero del art. 60 de esta ley a su representante legal, quien deberá estar debidamente individualizado en el requerimiento. En los demás casos la notificación se practicará en la forma que el Tribunal disponga mediante resolución fundada".

Vinculado al art. 8 inc. 2 CPE se encuentra el art. 19 N° 15 inc. 5 frase final de igual cuerpo legal, el que indica que: "Las asociaciones, movimientos, organizaciones o grupos de personas que persigan o realicen actividades propias de los partidos políticos sin ajustarse a las normas anteriores son ilícitos y serán sancionados de acuerdo a la referida ley orgánica constitucional". Mientras no se dicte la ley orgánica constitucional relativa a los partidos políticos está prohibido —de acuerdo a la disposición transitoria décima de la CPE— ejecutar o promover toda actividad, acción o gestión de índole político partidista, ya sea por personas naturales o jurídicas, organizaciones, entidades o agrupaciones de personas. La infracción de esta prohibición generará las sanciones previstas en la ley.[80]

El precepto que declara ilícita toda organización que realice actividades propias de partidos políticos sin ajustarse a sus normas, fue agregado por la Junta de Gobierno al proyecto constitucional. Esta norma trajo una modificación a la regulación del art. 8 inc. 2 CPE, dado que respecto de las organizaciones o movimientos políticos, éstos son siempre ilícitos, sin consideración de sus fines o actuar de sus adherentes, si no están subordinados a lo establecido en la ley orgánica constitucional relativa a los partidos políticos. Una declaración de inconstitucionalidad respecto de estos movimientos u organizaciones implicaría un actuar innecesario por parte del Tribunal Constitucional, pues éstos son de por sí ilícitos.

Esta circunstancia no obsta, sin embargo, a que el Tribunal Constitucional deba conocer y fallar un requerimiento ante el presentado. El Tribunal Constitucional sólo debe limitarse a declarar la inconstitucionalidad de la organización o movimiento político si éste incurre en una de las causas señaladas en el art. 8 CPE, sin que pueda negarse a conocer el fondo del asunto escudándose en la organización o movimiento es inconstitucional y por tanto ilícito, por otra causal contemplada en la Constitución. Respecto de estos movimientos u organizaciones políticas se da, por tanto, una competencia no privativa del Tribunal Constitucional, ya que éstas también pueden ser prohibidas por otras causales y por otras autoridades.

80 Véase al respecto el DL 1697 del 11 de marzo de 1977.

Sólo respecto de los partidos políticos posee el Tribunal Constitucional una competencia exclusiva para declarar su inconstitucionalidad, lo que significa, en otras palabras, que para no menoscabar las atribuciones del Tribunal autoridad alguna puede prohibir un partido político. De ahí, entonces, que el procedimiento derivado del art. 8 inc. 2 CPE implica para los partidos políticos un privilegio y una seguridad, ya que sólo pueden ser prohibidos por el Tribunal Constitucional.

Interesante sería que en el futuro se tomaran las medidas pertinentes para dejar así el art. 8 inc. 2 CPE en concordancia con el art. 19 N° 15 inc. 5 frase final, debido a que bien puede declarar el Tribunal Constitucional que un movimiento u organización política no atenta contra lo preceptuado en el art. 8 CPE, y sin embargo ser declarada ilícita una organización o movimiento por el art. 19 N° 15 CPE. Esta situación mancillaría el prestigio del Tribunal Constitucional y socavaría su autoridad.

Una reforma al respecto evitaría que el Tribunal Constitucional conociera asuntos innecesarios como también el abuso de la jurisdicción constitucional.[81]

4.2 El Acto Ilícito

El art. 8 inc. 2 CPE indica: "Las organizaciones y los movimientos o partidos políticos que por sus fines o por la actividad de sus adherentes tiendan a estos objetivos, son inconstitucionales". Los objetivos a que se refiere el art. 8 inc. 2 CPE son los indicados en el inciso primero del mismo artículo, vale decir, atentar contra la familia, propugnar la violencia o una concepción de la sociedad, del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases.

Como se aludió anteriormente, el constituyente chileno utilizó, con leve variación, la primera parte del art. 21 inc. 2 frase primera de la Ley Fundamental alemana, la que señala: "Los partidos que por sus fines o por la actitud de sus adherentes tiendan a. . . son inconstitucionales".

Tanto en Chile como en Alemania Federal puede ser decretada la inconstitucionalidad de un partido político (y en Chile también se incluyen las organizaciones y asociaciones políticas) por dos causas: por la finalidad que persiguen como por la actividad de sus adherentes.

81 En la legislación alemana existe una diferencia entre los partidos políticos y otras asociaciones ilícitas. Mientras que las asociaciones ilícitas son prohibidas por el Ministro del Interior de la Federación o de un Land, según el caso, de acuerdo al art. 9 inc. 2 de la Ley Fundamental, los partidos políticos sólo pueden ser prohibidos por el Tribunal Constitucional Federal en virtud del art. 21 inc. 2 del mismo cuerpo constitucional.

Respecto de la finalidad de los partidos políticos, el Tribunal Constitucional Federal alemán ha determinado que los fines, por regla general, se deducen del programa y otras declaraciones oficiales del partido, como también de los escritos de los principales ideólogos reconocidos, de los discursos de los principales funcionarios, del material utilizado por el partido como propaganda y para adoctrinar, como al igual de los artículos publicados en los periódicos que le pertenecen o que están bajo su influencia;[82] el orden interno de una organización puede ser además un indicio de su actitud agresiva ante el orden constitucional.[83] Los fines perseguidos por los partidos políticos son, según el Tribunal Constitucional Federal, el principal medio para probar las intenciones inconstitucionales de un partido,[84] los que, por regla general, se encuentran dados a conocer en el programa oficial del partido.[85]

"También los fines secretos y posteriores modificaciones al programa conocido son jurídicamente importantes, en la medida que puedan ser probados".[86] Relevante es, igualmente, el comportamiento global o estilo político del partido,[87] como el hecho de que este actuar tenga lugar por tender a la prosecución de los fines.

Interesante es recalcar que el Tribunal Constitucional Federal alemán ha interpretado la norma constitucional de manera tal, que no baste el mero establecimiento de los fines ilícitos para proceder a declarar la inconstitucionalidad de un partido político.

El Tribunal Constitucional exige un accionar por parte del partido político, aun cuando una empresa concreta con igual finalidad no es necesaria.[88]

Dado que el constituyente alemán utiliza el verbo "tender a" (darauf ausgehen) en el art. 21 inc. 2 (lo que también realiza el similar chileno en el art. 8 incs. 1 y 2 CPE), no basta según la Corte Constitucional Federal para declarar la inconstitucionalidad de un partido político el hecho que éste "no reconozca los principios supremos del. . . orden democrático fundamental; debe concurrir además una resuelta actividad combativa y agresiva contra el orden establecido",[89] no importando si las acciones realizadas por el partido político tienen o no posibilidades reales de éxito.[90]

De la expresión "tienden a" se deriva el carácter preventivo del

82 BVerfGE 5, 144 (sobre la abreviatura, véase nota 14).
83 BVerfGE 2, 1 (14).
84 BVerfGE 5, 143.
85 BVerfGE 5, 147.
86 BVerfGE 5, 144.
87 BVerfGE 5, 380.
88 BVerfGE 5, 85 (141).
89 BVerfGE 5, 85 (141).
90 BVerfGE 5, 143.

precepto constitucional, pues no es necesaria una actividad concreta, aun cuando sí acciones tendientes a las finalidades inconstitucionales.[91]

Debe considerarse, por último, que una asociación no es ilícita por el solo hecho de organizarse, sino que sólo cuando inicia actividades para la consecución de los fines ilícitos, pues siendo el precepto constitucional una norma de seguridad destinada a salvaguardar las bases esenciales de la democracia y a la familia como núcleo fundamental de la sociedad, debe concurrir un requisito primordial para decretar la inconstitucionalidad de una organización, movimiento o partido político, tal es, las acciones de éstos tendientes a socavar los bienes jurídicamente protegidos.

El constituyente, por tanto, se apartó, con razón, de la concepción penal del art. 292 del Código Penal chileno, pues en el caso de análisis no se trata de un precepto penal, sino que de una norma de seguridad.

El Tribunal Constitucional refiriéndose al art. 8 inc. 1 CPE y citando a la Comisión de Estudio indicaría que "no se trata de sancionar a quien incurre en actos que constituyan delitos tipificados en la Ley de Seguridad Interior del Estado",[92] postura del alto Tribunal que también debe aplicarse respecto del inc. 2 del art. 8° constitucional en su relación con el art. 292 del Código Penal.

A las intenciones de un partido político pertenecen no sólo aquellas que en todo caso pretende llevar a efecto, sino que también aquellas que realizará, si la situación se presenta favorable para ello.[93]

En cuanto a la prohibición de una organización política por la actividad de sus adherentes, es necesario clarificar primero qué es lo que debe entenderse por el término "adherentes".

La Constitución chilena utiliza este concepto en el art. 8 inc. 2; en el art. 18 habla de "los miembros de los partidos políticos" y en el art. 23 inc. 1 se refiere a la "militancia en un partido político".

Los términos "miembro", "militante" o "afiliado" a un partido político denotan una vinculación integral al mismo, siendo tal aquella persona que ha firmado los registros y que posee, por tanto, derechos y obligaciones dentro de la organización respectiva. El Diccionario de la Real Academia señala que "militar" es "figurar en un partido o en una colectividad".

Otra connotación tiene la palabra "adherente", pues el adherente no es el "militante" de un partido. El Diccionario de la Real Academia indica que "adherir" es "convenir en un dictamen o parti-

91 De la expresión "tiendan a" se deriva también el carácter preventivo del art. 8, pues no es necesaria una actividad concreta, aun cuando sí acciones tendientes a las finalidades inconstitucionales. Así también Theodor Maunz en: *Maunz/Dürig, GG-Kommentar,* art. 21, nota marginal 106.

92 Véase el fallo del Tribunal Constitucional del 2 de junio de 1983.

93 BVerfGE 5, 86 (144, 348).

do y abrazarlo", no siendo por tanto necesaria una militancia en el mismo.

El término "adherente" que utiliza el constituyente chileno en el art. 8 inc. 2 CPE proviene de igual concepto utilizado en Alemania en el art. 21 inc. 2 y que corresponde a "Anhänger".

El Tribunal Constitucional Federal ha señalado, a este respecto, que el concepto "adherente" abarca no sólo a los miembros de un partido político, sino que también a aquellos que no siendo militantes, se reconocen abiertamente como parte del partido.[94]

Es respecto de todos estos individuos que el partido político u organización debe velar, impidiendo así que los mismos con sus acciones puedan vincular al partido con finalidades inconstitucionales.

Este deber del partido se acrecienta en la medida que la actitud hostil hacia el sistema democrático fundamental provenga de connotados militantes o de conocidos adherentes, especialmente respecto de aquellos que ejercen influencia ante la opinión pública. Claro está que una actitud aislada de un miembro o adherente no puede conducir a la prohibición de una organización, movimiento o partido político, especialmente si la organización mantiene una actitud leal hacia el sistema democrático.[95]

Lo que sanciona es, por tanto, una omisión por parte de la organización respectiva, al no distanciarse mediante declaraciones u otras acciones de las actitudes ilícitas señaladas en el art. 8 inc. 1 CPE provenientes de connotados dirigentes, militantes o adherentes.

La actitud de los adherentes se utiliza en este caso no para inhabilitar a éstos de acuerdo al art. 8 inc. 1 CPE, sino que para fundamentar una finalidad hostil contra la familia o las bases esenciales del sistema democrático proveniente de una organización, movimiento o partido político.[96]

4.3 Las Sanciones en el Caso del Art. 8 Inc. 2 CPE

La Constitución de 1980 no contempló para el caso de la inconstitucionalidad de los movimientos, organizaciones o partidos políticos derivada del art. 8 inc. 2 CPE, las consecuencias jurídicas

94 Así, BVerfGE 2, 22.

95 BVerfGE 5, 143.

96 Otra opinión sostiene sobre este particular el profesor Alejandro Silva Bascuñan, al expresar que de la misma declaración de inconstitucionalidad de un movimiento por la actitud de sus adherentes resultan las responsabilidades y sanciones del inc. 4 del art. 8 CPE. Debe tenerse presente que en caso de aceptarse esta tesis, se dejaría sin posibilidad de defensa jurídica a aquellos individuos cuya actitud sólo sirve de prueba de una inconstitucionalidad y borraría la clara línea divisoria entre los incs. 1 y 2 del art. 8 como entre los Nrs. 8 y 7 del art. 82 CPE. Véase: *El Mercurio* de Santiago, 22 de junio de 1984, p. A 2.

que emergen de una declaración de tal índole por parte del Tribunal Constitucional.

Cabe por tanto plantearse la pregunta de si el inciso segundo del art. 8 CPE puede ser aplicado directamente o requiere de una normativa legal que haga posible su plena vigencia.

Dado que en Alemania el art. 21 inc. 2 de la Ley Fundamental tampoco contempla las sanciones legales para las organizaciones declaradas inconstitucionales, el Partido Socialista del Reich argumentó ante el Tribunal Constitucional Federal que la norma constitucional no podía ser aplicada inmediatamente, ya que faltaba la ley que regulara su ejercicio. El Tribunal Constitucional Federal señaló al respecto que el inciso 2 del art. 21 era una norma fundamental de aplicación directa y que no requería de regulación complementaria para tener plena vigencia,[97] siendo la consecuencia lógica de la declaración de inconstitucionalidad la prohibición y disolución del partido político.

En lo relativo al art. 8 inc. 2 CPE, cabe señalar que la declaración de inconstitucionalidad genera como consecuencia lógica que la organización, movimiento o partido político adquiera las características de asociación ilícita, procediendo así la pena de confiscación de bienes (art. 19 Nº 7 "g" CPE).

Si bien el art. 19 Nº 15 inc. 5 frase final CPE indica que la ley orgánica de partidos políticos contemplará las sanciones para las asociaciones, movimientos, organizaciones o grupos de personas que persigan o realicen actividades propias de los partidos políticos sin ajustarse a sus normas, estas sanciones no guardan relación con la ilicitud del art. 8 inc. 2, por lo que no debe esperarse la dictación de esta ley para el establecimiento de las sanciones correspondientes a la declaración de la inconstitucionalidad derivada del art. 8 inc. 2 CPE.

El Tribunal Constitucional tiene las atribuciones, de acuerdo al art. 30 inc. 1 de la LOCTC, para decretar las medidas que estime del caso tendientes a la más adecuada sustanciación y resolución del asunto que conozca.

Es en base a esta disposición, que el Tribunal Constitucional debe decretar las medidas para llevar a cabo la declaración de inconstitucionalidad, entre las que deben señalarse la confiscación de los bienes, la disolución de la organización, como el hecho de que toda autoridad deba considerar a la organización, movimiento o partido político como asociación ilícita.

Como la declaración de inconstitucionalidad de una organización política lleva aparejada consecuencias principalmente de índole pecuniario, al perder la misma la totalidad de sus bienes, es que un requerimiento de inconstitucionalidad sólo se justifica en la medida

97 BVerfGE 5, 11. Regulación complementaria se encuentra hoy en la Ley Federal del Tribunal constitucional Federal (arts. 43 a 47) y en la Ley Federal de Elecciones (art. 49).

que las sanciones a aplicar puedan ser eficaces para desmantelar a la organización. Es por ello que no se justifica una declaración de este estilo, si el grupo en cuestión está compuesto por individuos carentes de trascendencia real alguna, pues si hoy se prohibe un movimiento con la denominación "X", mañana surgirá el mismo con la sigla "Y". Un problema similar sucede en Alemania con la prohibición de organizaciones nacistas, las que surgen y resurgen bajo otras denominaciones.

De ahí, entonces, que la principal consecuencia de una declaración de inconstitucionalidad por aplicación del art. 8 inc. 2 CPE no deberían ser las sanciones jurídicas indicadas por el Tribunal Constitucional, sino que la discusión en torno a la declaración a través de los medios de comunicación social, para así producir en el público una definición en torno a los planteamientos democráticos.[98]

98 Así: Enrique Barros, "Aspectos Jurídicos del estatuto de los partidos políticos", *Documento de Trabajo* N° 10, Centro de Estudios Públicos, Santiago.

ESTUDIO

PARTIDO COMUNISTA Y SINDICALISMO POLITIZADO: UNA ESTRATEGIA DE SUPERVIVENCIA

Andrés Benavente*

El presente trabajo intenta mostrar las vinculaciones estrechas entre la acción del Partido Comunista y la presencia de un sindicalismo politizado.
Se parte analizando la concepción que este partido tiene de los sindicatos, los que usa más bien como herramientas en función de objetivos políticos, que como medios para alcanzar un bienestar real de los trabajadores. Más adelante se ve cómo la acción de los partidos de izquierda, donde se encuentra el comunista, termina por dominar, ya en la década del 30, al movimiento sindical desvirtuando sus fines propios, posibilitando la formación de grandes cúpulas sindicales que actúan más bien como departamentos partidarios. Ello tiene su punto más culminante con la formación de la CUT (Central Única de Trabajadores) cuya declaración de principios, que data de 1953, en vez de hablar del trabajador como eje de la acción sindical, inserta ésta dentro de un esquema de lucha de clases, usando al efecto un marcado lenguaje marxista.
Se analiza también un fenómeno curioso: el Partido Comunista sobrevive con éxito a la ilegalidad que le significa la dictación de la Ley de Defensa de la Democracia (1948-1958) en virtud de que pudo rearticularse gracias a su control sobre las cúpulas sindicales y a partir de allí reproducirse después como partido. De suerte que la experiencia parece indicar que no bastan las simples proscripciones si ellas no van acompañadas de otras medidas laterales.
Termina el trabajo con una reflexión sobre el cuestionamiento que el Partido Comunista hace del Plan Laboral, y se concluye que más que una oposición a sus disposiciones concretas, lo que molesta al comunismo es la existencia de una legislación en materia laboral que pone el acento en la libertad personal, en la soberanía del trabajador. El Plan Laboral significó la emancipación del trabajador de las directrices partidistas y los comunistas, cual partidarios de la esclavitud, aspiran a volver a esa inhumana subordinación del individuo trabajador respecto de un partido totalitario.

* Profesor de Ciencia Política Universidad de Chile.

La Constitución Política de 1980 quiere resguardar la democracia al prohibir a los partidos políticos que se inspiren en doctrinas totalitarias como el marxismo.

Este trabajo aborda un tema más político: la existencia de un sindicalismo politizado es la vía de sobrevivencia que tiene el Partido Comunista en períodos de ilegitimidad y, además, le garantiza su reproducción en las futuras generaciones. No parece eficaz, entonces, la sola proscripción. Hay que poner atención en las vías alternativas que tiene de acción política cuando las condiciones le son desfavorables.

Veremos en las líneas siguientes lo que fue el período de ilegalidad de los comunistas entre 1948 y 1958; la valoración que los comunistas hacen del sindicalismo politizado; la politización antisistemática del sindicalismo chileno y las consecuencias que la adopción de la libertad sindical puede tener en este campo.

Quisiéramos, sin embargo, al pasar, esbozar algunas razones por las cuales consideramos que el Partido Comunista de Chile debería quedar marginado del futuro juego democrático.

En primer lugar, por tener un concepto instrumental de la democracia, utilizándola sólo como medio para alcanzar el poder, para luego declararla superada y establecer una dictadura de clase que es la negación del pluralismo.

En segundo lugar, por no aceptar el principio de alternancia en el poder. Sobre este punto, Luis Corvalán, secretario general del Partido, fue muy claro en 1972, cuando dijo que en 1976 la entrega del poder a la oposición de Allende, de ganar ésta en las elecciones presidenciales que correspondían ese año, tendría que estudiarse en esa oportunidad ya que "se trata de llevar adelante el proceso, de convertirlo en irreversible".[1]

En tercer lugar, el comunismo rechaza la idea de que la persona sea el centro de la actividad social. No es la persona la dueña de su destino, ni la constructora del futuro social, sino que responde a unas pretendidas "leyes" de tipo determinista, que la condicionan en su actuar y en su pensar. Luego de un largo proceso de sustituciones, la persona queda al servicio del partido en la sociedad ideal que preconizan. Veamos: no es la sociedad toda la convocada a protagonizar el futuro, sino una clase privilegiada: el proletariado. Pero no es el proletariado todo el elegido, en cuanto no tiene en sí conciencia de clase, sino la vanguardia de éste: el Partido Comunista, y dentro de éste, el Comité Central sustituye al partido y, la experiencia nos ha mostrado, al final el dictador sustituye al Comité Central. He aquí la pirámide totalitaria en la cual el Partido Comunista estructura el poder dentro de la sociedad.

Por cierto que teniendo un concepto reduccionista de la persona humana, rechaza la idea de la libertad. La persona no posee en sí

Labarca, Eduardo: *Corvalán 27 horas,* Quimantú, 1972.

el atributo de la libertad personal; por el contrario, sitúa a la libertad como algo a ser alcanzado en aquella fase final de la utopía: la sociedad sin clases donde el hombre se desprenderá de su alienación.

En cuarto lugar, es un partido violentista. Hoy lo tenemos claro, cuando de sus propias declaraciones se desprende nítidamente su opción por la vía insurreccional. Pero ayer, cuando proclamaba la vía pacífica, también lo era. Nuevamente aquí recurrimos al propio Luis Corvalán para fundamentar nuestra afirmación. Señala en el Pleno del Partido de agosto de 1977: "Al sostener desde 1956 la posibilidad de la vía pacífica en nuestro país, tuvimos en cuenta, primero, que se trataba sólo de una posibilidad, y segundo, que de abrirse paso la revolución por dicha vía, en algún momento podría surgir la alternativa de la lucha armada. Consecuentemente nos preparamos desde 1973 de la preparación militar de los miembros del partido. . . Cuando después de las elecciones de marzo de 1973 estaba claro que la reacción buscaría el derribamiento del gobierno a través del golpe de Estado, lanzamos la consigna de "no a la guerra civil" y simultáneamente intensificamos la preparación combativa de aquellos militares que ya trabajaban en ese frente (militar) y los pertrechamos de algún armamento. Por aquellos días, la CUT llamó, con el resuelto apoyo de los comunistas y socialistas, a la formación de comisiones de defensa de las industrias y al mismo tiempo a convertir dichas comisiones en unidades de combate, de hecho milicias obreras".[2]

Podríamos seguir dando muchas razones más, pero creemos que las dadas son suficientes como para compartir el criterio de que un partido así caracterizado no puede entrar al juego democrático, al menos que éste, en aras de un pluralismo irrestricto romántico, considere alternativas de destrucción.

No es la primera vez que el Partido Comunista está ilegalizado en Chile, de modo que hay antecedentes que permiten evaluar su comportamiento en tal situación, de donde podemos extraer conclusiones valederas para el mañana. Es lo que examinamos a continuación.

I El Partido Comunista en Situación de Ilegalidad: Antecedentes

El Partido Comunista había estado ilegalizado en el primer gobierno de Ibáñez, siendo todavía de pequeñas dimensiones y sin ninguna gravitación nacional. Es su segunda ilegalidad la que nos interesa, aquella que va desde 1948 a 1958, bajo el imperio de la llamada Ley de Defensa de la Democracia.

En 1946 el Partido Comunista había apoyado en la elección presidencial al candidato radical Gabriel González Videla. Triunfante éste, los comunistas pasan a tener, por primera vez, asientos en el

2 Corvalán L., Luis: "Informe al Pleno del Partido Comunista de Agosto de 1977", en *Chile-Américca* Ns. 35-36, septiembre, octubre 1977, p. 80.

Gabinete ministerial en una heterogénea combinación de radicales, liberales y comunistas. La estrategia del PC es ir ganando posiciones en la administración del Estado, por un lado, y por otro provocar tensiones sociales para debilitar ante la opinión pública a sus aliados. Como una vez lo narramos, al referirnos a esa experiencia: "en el gobierno nada decían de las alzas de precios que se decretaban, pero en las concentraciones denunciaban las alzas, de las cuales responsabilizaban a sus aliados, en especial al Partido Radical. Esta política dual tuvo buenos efectos en lo inmediato: en las elecciones de ediles de abril de 1947, mientras el Partido Radical bajaba notoriamente su votación, los comunistas alcanzaban un triunfo espectacular.[3] A consecuencia de ello, el Ministerio renuncia, el Presidente González margina a los comunistas del Gobierno.

Conservando puestos menores en el gobierno, el Partido Comunista responde al Presidente con una abierta actitud de oposición. Vienen los paros de advertencia, para presionar al gobierno. Uno de ellos, de la locomoción colectiva de Santiago produce 4 muertos en enfrentamiento con la policía. El gobierno decreta Zona de Emergencia, pasando por sobre el Intendente comunista de Santiago Rene Frías Ojeda y el Presidente González Videla expresa: "Se equivocan los dirigentes del Partido Comunista si creen que el Presidente será un instrumento de sus designios. Lo han sabido de sus propios labios y, si lo han olvidado, en esta oportunidad se lo recuerda en la forma más terminante".[4] Posteriormente, el comunismo desata una huelga revolucionaria en la zona del carbón, lo que lleva al Ejecutivo a solicitarle al Congreso el uso de Facultades Extraordinarias. En virtud de ellas, detiene y relega a Pisagua a los dirigentes del Partido Comunista. La agitación sigue y se extiende con huelgas a las zonas del salitre y del cobre y a los ferrocarriles. El PC trataba de paralizar el país. .

El gobierno hace frente a la situación apoyándose en las Fuerzas Armadas, en la mayoría democrática del Congreso Nacional y en una legislación de excepción que dicta, por la cual el Partido Comunista queda proscrito de la vida política legal.

Empieza una etapa —que dura 10 años— en que el Partido Comunista sigue actuando en la vida nacional a través de organismos de fachada y a través de organizaciones laborales, hecho este último que veremos separadamente.

El primer organismo de fachada del Partido fue el Frente Nacional Democrático formado en 1948 por los Partidos Democrático del Pueblo, Radical Doctrinario, Laborista y Socialista Auténtico, cuya plataforma contemplaba "la liberación de presos políticos, la disolución del campo de concentración de Pisagua y la derogación

3 Benavente U., Andrés: "El Partido Comunista Chileno: sus estrategias políticas (1922-1973)" en revista *Vigilia,* N° 18, febrero de 1979, p. 26.

4 La cita del Presidente González Videla ha sido tomada del artículo citado en el número anterior.

de las leyes represivas". Los partidos integrantes eran todos pequeños, frutos de divisiones de partidos mayores, pero servían a la perfección a la táctica comunista de camuflarse para, de algún modo, participar en la superficie de la vida política.

En las elecciones parlamentarias de 1949, el Partido Comunista ya no puede intervenir. Pero el Frente Nacional Democrático le ofrece varios lugares en sus listas: lleva 7 candidatos camuflados, logra elegir uno: Víctor Galleguillos Clett, presentado como socialista auténtico, en tanto que otros dos, Juan Lamatta y José Avendaño, que también logran ser electos, no llegan a la Cámara por cuanto el Tribunal Calificador de Elecciones establece su calidad de comunistas y anula sus votos.[5]

El segundo organismo de fachada del comunismo en el plano político fue el Frente del Pueblo, formado en las cercanías de la elección presidencial de 1952, aliado de socialistas de Chile y de los democráticos. El líder visible de dicho conglomerado es el senador socialista Salvador Allende. En las elecciones parlamentarias de 1953 repite lo de la vez anterior, logrando elegir a tres diputados, camuflados de socialistas: Víctor Galleguillos, por Antofagasta; José Oyarce y Sergio González Espinoza por el Primer Distrito de Santiago.

En 1956 el Partido Comunista —que a esas alturas ya realizaba sus reuniones casi públicamente ante la mirada complaciente del Presidente Carlos Ibáñez— se integra al Frente de Acción Popular, FRAP, que es el antecedente inmediato de la Unidad Popular. En las listas del FRAP, y camuflándose indistintamente en el Partido Socialista o en el Partido del Trabajo, creado en esos años, el Partido Comunista logra tener en la Cámara de 1957 seis diputados: José Oyarce y Jorge Montes, elegidos como socialistas y Juan Ahumada, José Cademártori, Juan Acevedo y Adolfo Moreno, elegidos como representantes del Partido del Trabajo. Cuando en 1958 se derogó la Ley de Defensa de la Democracia, ante la sorpresa de algunos, el Partido Comunista hizo su aparición pública en la Cámara de Diputados con una bancada de seis parlamentarios. El Partido del Trabajo desapareció de inmediato, y quien había sido su presidente, don Baltazar Castro, que no era comunista y le daba, en apariencias, su sello al partido, fue recompensado en 1961 con una senaturía por O'Higgins y Colchagua, contando con los votos comunistas.

Pero no sólo en el frente político el Partido Comunista seguía actuando en la etapa de la ilegalidad, sino que llegaba a la opinión pública con sus medios de prensa: *El Siglo* reaparece en octubre de

5 El Partido Comunista lleva en 1949 siete candidatos a diputado camuflados en los Partidos Socialista Auténtico, Democrático del Pueblo y Laborista. En 1953 duplica esa cantidad usando al Partido Socialista de Chile y al Frente del Pueblo y en 1957 aumenta aún más el número de candidatos camuflados usando al efecto al Partido Socialista de Chile y al Partido del Trabajo que pasa a constituirse en un partido ad hoc al comunismo.

1952 bajo la dirección de Orlando Millas; edita dos revistas: *Vistazo,* dirigida por Luis E. Délano y *Nuestro Tiempo,* dirigida por Jorge Soza. Participa en las elecciones universitarias sin mayores problemas, y cuando en 1953 se forma la Central Única de Trabajadores, destaca allí a varios dirigentes como Bernardo Araya y Juan Vargas Puebla.

Funcionando "normalmente" en la clandestinidad el partido, no es extraño leer en el informe que el secretario general de ese entonces, Galo González, rindiera al Pleno de septiembre de 1952 lo siguiente: "En los últimos años, bajo las condiciones de ilegalidad, nuestro partido ha tenido grandes transformaciones. Se ha curado de ilusiones legalistas. Ha aprendido a realizar un trabajo más organizado, más en la base. . . Ha realizado una labor editorial más vasta que en el período legal. Además, se ha rejuvenecido con el aporte de nueva sangre, de los nuevos combatientes juveniles".[6]

El senador conservador y estudioso del Partido Comunista don Sergio Fernández Larraín comentaba que "la buena salud" del Partido Comunista en la ilegalidad se debía "a que la Ley de Defensa de la Democracia, o no ha sido aplicada en la mayor parte de los casos, o, si lo ha sido, el Gobierno lo ha hecho con suma debilidad, dejándole campo libre para la penetración y difusión tanto de su propaganda, como de sus métodos, en todos los sectores de la vida nacional.[7]

Compartiendo las opiniones del señor Fernández, particularmente en lo que concierne al gobierno del general Ibáñez, estimo que la razón de fondo, de supervivencia del Partido Comunista y de la mantención intacta de su capacidad de reproducción, se encuentra en el aparato sindical que le era funcional y le permitía desarrollar con la más amplia libertad sus acciones políticas.

En efecto, cuando en 1961 el partido participa por vez primera en elecciones parlamentarias, luego de su retorno a la legalidad obtiene 4 senadores y 16 diputados, y pasa a ser de inmediato el partido más poderoso de la izquierda, desplazando de ese lugar a los socialistas. El 80% de sus candidatos a parlamentarios son, a esa fecha, dirigentes sindicales o, al menos, vinculados a confederaciones y federaciones de trabajadores. La cuestión al parecer es que la figuración pública que conlleva el carácter de dirigente de confederación o federación fue utilizada como plataforma publicitaria y proselitista de dirigentes del PC.[8]

6 Fernández Larraín, Sergio: *Informe sobre el Partido Comunista,* Imprenta Letras 1954, p. 20.

7 Op. cit., p. 20.

8 En las listas comunistas de candidatos a diputado figuran dirigentes sindicales, tales como José Díaz Iturrieta, Hugo Robles, Juan García Moreno, Juan Ahumada Trigo, José Becerra Arias, Juan Vargas Puebla, César Godoy Urrutia, Bernardo Araya Zuleta, Juan Chacón Corona, Galvarino Meló P. y Santos Leoncio Medel.

Además, en ese tiempo, el partido concentra su votación en los centros de población con fuerte capacidad industrial. Sólo a partir de 1969 se va a extender a otras zonas, utilizando al efecto la nueva legislación sindical campesina que se establece en el gobierno del Presidente Frei. Los votos comunistas se concentran, primeramente, en Tarapacá, Antofagasta, Coquimbo, Valparaíso, Santiago, O'Higgins, Concepción y Arauco. En todas estas provincias hay o actividad minera o portuaria o industrial.

En el período de ilegalidad de 1948-1958 los comunistas tienen una fuerte presencia en federaciones sindicales, por lo cual su proscripción era parcial y relativa.

Controlaba tres grandes federaciones de la época y una central gremial de los profesores. Veamos los hechos: En la Federación Minera de Chile su secretario general era Galvarino Melo Páez, quien fuera después diputado de partido; además figuraban en su directiva el ex diputado José Díaz Iturrieta y los dirigentes Esteban Delgadillo, Roberto Lara Oíate y Manuel Gallardo Paz, este último años más tarde, diputado por Arauco. En la Federación Industrial Obrero-Metalúrgica, su secretario general era también comunista: el ex diputado Bernardo Araya Zuleta y lo eran los dirigentes Luis Fredes, Sara Farías, Juan López y Daniel Jerez. En la Federación Industrial Nacional de la Construcción, el secretario general era comunista: Osear Astudillo, después alto dirigente del Comité Central y entre los consejeros se encontraban Rodolfo Mateluna, Luis Ormeño y Ernesto Araneda Briones, este último senador por Malleco en 1973. En la Unión de Profesores de Chile figuraban el ex diputado César Godoy Urrutia, Rodolfo Guzmán, Domiciano Soto, Martín Bunster y María Marchant Riquelme.

En materia campesina también estaban presentes a través de la Federación Nacional de Trabajadores Agrícolas, donde ocupaban puestos directivos José Becerra Arias, los ex diputados José Díaz Iturrieta, Juan Chacón Corona y José Delgado Espinoza y los dirigentes Rogelio Astudillo, Alamiro Cerda Tapia y Juan Ahumada Trigo, más tarde diputado por Coquimbo. Hagamos sí un alcance a este punto: el control por parte de los comunistas de algunas federaciones campesinas no se traduce en lo inmediato en poder político, dado lo débil de la sindicalización campesina. Allí realizan una tarea a largo plazo, la que en su oportunidad recibirá la ayuda —no deliberada— de la política agraria del gobierno de Eduardo Frei.

La estrategia del comunismo en el campo, planteada en plena ilegalidad, en 1953, contiene el germen de lo que va a ser más tarde la Reforma Agraria y la situación de inestabilidad en el agro. En un pleno de ese año se señala lo siguiente: "La ley de sindicalización campesina (vigente en ese momento) es un obstáculo para la organización. Debemos liberar una gran campaña nacional por la derogación de esa ley, sin perjuicio de que, mientras ello no se logra, constituyamos sindicatos al margen de tal ley, aprovechando algunas de sus disposiciones, como aquellas que autorizan a crear comités para

presentar pliegos de peticiones. Todo el asunto se reduce a descubrir, en cada hacienda, los problemas más sentidos por los campesinos, a agitar estos problemas y organizar la lucha porque se resuelva. Debemos organizar a los obreros agrícolas e inquilinos en comités de lucha. La organización de estas capas del campo debe basarse en un programa muy concreto de lucha, que contemple la construcción o mejora de los puentes y caminos, la instalación de escuelas y policlínicas, etc. Lo importante es, sin embargo, que junto a estas luchas reivindicativas, se vaya planteando y desarrollando la lucha por la reforma agraria, interesando en ella a las más vastas capas del mundo, incluyendo a los agricultores progresistas, que tienen interés en el desarrollo de la producción agraria".[9]

Como culminación de este dominio comunista en los sindicatos, en un período de proscripción, está el hecho de que al fundarse la Central Única de Trabajadores, CUT, en el Consejo directivo de ella, el partido tuviese importante figuración, aun cuando la presidencia de la Central por el tiempo inicial, hasta recuperada la legalidad, la ocupa un no comunista: Clotario Blest. Los comunistas fundadores de la CUT son Baudilio Casanova Valenzuela, segundo vicepresidente; Bernardo Araya Zuleta, secretario gremial; Juan Vargas Puebla, secretario de finanzas —importante cargo en función del financiamiento de actividades políticas—, Julio Alegría Alfaro, secretario de Balance; José Díaz Iturrieta, secretario de problemas campesinos; Rosalía Figueroa, secretaria de asuntos femeninos y Luis Figueroa Mazuela, secretario de asuntos juveniles. Señalemos que la inmensa mayoría de los otros consejeros son socialistas marxistas, tales como Manuel Collao, Isidoro Godoy, secretario general y Eduardo Long Alessandri, secretario de conflictos.

La política seguida por los comunistas en materia laboral es conocida. Un dirigente, Waldo Leiva, se encarga de explicarla así en un documento interno: "En la labor sindical no se puede descuidar la información del partido. A veces se forma el sindicato, se presentan pliegos de peticiones y los trabajadores luchan defendiéndolos. Pero durante ese tiempo no se ha ganado un solo militante que luego nos ayude a la formación de una célula. Parece que se nos olvida el papel que juega el partido como destacamento de vanguardia en los organismos de masas. Es necesario corregir rápidamente este error, a fin de que no haya un solo organismo de masa, por pequeño que sea, en donde no se constituya una célula. . . hay que ganar a los compañeros más combativos y consecuentes. Debemos tener presente que la célula, junto con ser el motor impulsor y organizador de las luchas de masas, es la que le da vida permanente y desarrollo a la organización de masas. Por tanto, debe ser una

9 Partido Comunista: *Informe sobre situación agraria al Pleno en septiembre de 1953.* Folleto sin pie de imprenta, 1953, p. 10.

preocupación permanente de los militantes en donde se actúe, trabajar por formar partido".[10]

La acción de los comunistas en los sindicatos no es algo simplemente táctico; responde, por el contrario a un postulado leninista fundamental que es el carácter de clase del partido y más que eso, de vanguardia de la clase obrera. El carácter de clase del partido lo obliga a tener sus bastiones en el seno de los proletarios. Algo que no puede perderse de vista, decía el dirigente José Balladares en 1964, "es que el proletariado en los grandes centros de concentración obrera tiene que encabezar las luchas de todas las capas populares".[11]

Dirigiendo la CUT en pleno período de ilegalidad, el partido y sus aliados convocaron y realizaron varias huelgas generales en la Administración Ibáñez. En el gobierno de Alessandri incluyó en sus planes los llamados "paros de advertencia", estipulados como medios de presión y de chantaje a la autoridad. La presencia comunista en los sindicatos y en las federaciones prolongó una presencia política que la ley había prohibido. Esa fuerza sindical comunista se esmeraba en hacer demostraciones de su poderío. Juzgaba los actos del gobierno: los aprobaba o rechazaba, y en este último caso usaba como medio de protesta la huelga generalizada. Era entonces preciso que la autoridad parlamentara con los dirigentes sindicales y a través de ellos con los dirigentes comunistas, a fin de disuadirlos. Cuando se llegaba a un acuerdo quedaba la sensación de que los comunistas, en su calidad de dirigentes sindicales,habían perdonado la vida al gobierno y le permitían seguir existiendo, pero continuaban teniendo en sus manos la suerte del país al esgrimir siempre la amenaza de paralizar la nación. Obviamente con ello, el principio de autoridad se fue resintiendo gravemente.

Finalmente, en el período de esta ilegalidad, hay un punto que es de sumo interés destacar, por cuanto hay evidencias que siguió repitiéndose después: la vinculación entre la parte financiera de los sindicatos y las actividades del Partido Comunista.

En este delicado punto queremos transcribir un importante testimonio: el de un senador radical, a quien nadie podría acusar de pertenecer a las filas de la Derecha: don Florencio Duran, activo militante del Frente Popular, que tuvo como aliados cercanos a los comunistas.

"En la Dirección General del Trabajo, dice Duran, hay varios expedientes donde se aprecian adquisiciones fantasmas, por parte de los dirigentes sindicales, cuyo total iba a parar muy lejos de los miembros del sindicato. En la misma Dirección, están archivados expedientes donde se estampó documentadamente, la historia comple-

10 Leiva, Waldo: *Informe sobre situación sindical al Pleno en Septiembre de 1953.* Folleto sin pie de imprenta, 1953, p. 5.

11 Balladares, José: "Informe de organización del partido al Pleno de mayo de 1964". Revista *Principios* N° 102, julio-agosto 1964.

ta de una sucesión de fraudes en los sindicatos de Chuquicamata. En este bastión no sólo hubo adulteración de documentos y contabilidades brujas. Hubo además dispendios onerosos, que corrieron por cuenta de los dirigentes para la celebración de asambleas, viajes con cuotas de ayuda al financiamiento de concentraciones y de congresos partidarios, contribuciones al costo de giras realizadas al extranjero por los dirigentes del sindicato".[12] Volveremos sobre el tema del financiamiento más adelante en este artículo.

II Bosquejo Histórico de la Politización Antisistémica del Sindicalismo Chileno

El sindicato que según definición de los Webb "es una asociación permanente de asalariados con el fin de asegurar la defensa o mejoramiento de las condiciones de su contrato de trabajo",[13] en nuestro país, desde la década del 30, es decir, a poco de su reconocimiento legal, ha sido más bien un instrumento al servicio de fines políticos, revolucionarios y antisistémicos, que en el caso del Partido Comunista se traducen en una utilidad a la lucha de clases.

En los hechos, el sindicato chileno pasó, antes de la vigente legislación laboral, de ser un sindicato grupo de presión a un sindicato revolucionario. El sindicato concebido como grupo de presión, dice Ernesto Moreno, "pone énfasis en la búsqueda de llevar a cabo diferentes cambios en el sistema sociopolítico y económico, lo que se expresa, preferentemente, en constantes exigencias al gobierno de mejores condiciones de vida y remuneraciones de los trabajadores".[14] El sindicato concebido como actor revolucionario, al decir del mismo autor, "plantea una lucha frontal contra el sistema sociopolítico en que se encuentra inserto y contra el Estado, hasta lograr su sustitución. Su actitud es clara y abiertamente de cuestionamiento de la legitimidad del sistema, lo que lleva a realizar un conjunto de acciones cuyo objetivo es derrocar al régimen".[15]

Desde su nacimiento, la CUT fue un sindicato (federativo en este caso) de tipo revolucionario, como lo veremos en detalle. La lucha sindical se inserta en una estrategia global revolucionaria y antisistemática, donde lo reivindicativo se confunde con las consignas políticas de movilización de masas. La simple actividad reivindicativa es considerada "reformista", pues los trabajadores deben entender, según los comunistas, que el mejoramiento definitivo de su si-

12 Duran Bernales, Florencio: *La Política y los Sindicatos*, Zig-Zag, 1959, p. 22.

13 Sidney y Beatrice Webb *History of Trade Unionism*, Longemans, London, 1920, p. 1.

14 Moreno, Ernesto: "El sindicato como actor social de la democracia" en *Estudios Sociales* N° 28-29, 1981, p. 113.

15 Moreno, Ernesto: "El sindicato como actor social de la democracia" en *Estudios Sociales* N° 28-29, 1981, p. 113.

tuación de clase sólo puede ser logrado por medio del cambio del sistema vigente. Desde un punto de vista político, según la tradicional tipología de James Morris, este tipo de sindicato es dependiente, a diferencia del simple grupo de presión que sólo es perceptivo a la influencia política.[16] En el sindicato dependiente, con dominación marxiana, ya se ha cumplido la orden del "maestro": "Hay que tomarse los sindicatos de tal forma que sean revolucionarios por dentro".

En enero de 1937 se crea en Chile la primera confederación sindical: la Confederación de Trabajadores de Chile. Su tendencia marxista se palpa al ver la transcripción que hacen en sus postulados de la frase del Manifiesto Comunista "la emancipación de los trabajadores debe ser obra de los trabajadores mismos".

Secretario general de la CTCh es designado Juan Díaz Martínez, quien era a la vez dirigente del Partido Socialista.

En 1938 la Confederación de Trabajadores de Chile se introduce en el campo político abierto, pronunciándose por la candidatura presidencial de Pedro Aguirre Cerda e incorporándose al Frente Popular con iguales derechos que los partidos políticos concurrentes al pacto. Elegido el candidato del Frente Popular, la CTCh, entra a formar parte del gobierno: su secretario general es designado consejero de la Corfo al crearse ésta; y otros dirigentes ocupan consejerías en organismos fiscales. ¿Y los trabajadores que, en virtud de sus convicciones, no habían apoyado a Aguirre Cerda? Esos, de acuerdo a la lógica marxiana eran "entreguistas" o padecían de aburguesamiento. El hecho es que para ellos no existía Central de Trabajadores que representara sus intereses.

En 1939 la Confederación de Trabajadores de Chile elige nueve directivos. Se produce allí la repartición de los cargos entre los partidos marxistas antisistémicos existentes: el socialismo, que ocupa la Secretaría General con el diputado Bernardo Ibáñez y la subsecretaría la pasa a desempeñar Salvador Ocampo Pastene, militante comunista y posteriormente parlamentario.

En 1943, en su segundo congreso, esta Confederación abogó por la sustitución del régimen capitalista fundado en la propiedad privada. Además, pidió al gobierno del Presidente Ríos que estableciera relaciones comerciales y diplomáticas con la Unión Soviética.

En 1946, fruto de una ya larga pugna política entre socialistas y comunistas, la Confederación se divide. Un grupo encabezado por Bernardo Araya —en quien la calidad de dirigente sindical y de dirigente de partido se confundía— decidió romper una huelga general revolucionaria a la que habían convocado los comunistas, y respalda al gobierno del vicepresidente Alfredo Duhalde. El otro sector es el comunista y es liderado por el diputado Bernardo Araya Zuleta, donde también se produce la misma confusión de planos que en el

16 Op. cit., p. 115.

caso anterior. Este sector se va a jugar por posturas cada vez más subversivas, que van a culminar con la proscripción del Partido Comunista en 1948.

En febrero de 1953 la división llega a su fin, al fundarse en un ampliado la Central Única de Trabajadores, presidida por un dirigente sindical no perteneciente a los bandos en pugna: Clotario Blest. La directiva de la naciente central estuvo formada por comunistas, socialistas, radicales y falangistas. Los dos primeros eran, en todo caso, mayoritarios.

Prescindiendo del predominio marxista en su directiva, y tomándola en su integridad como un todo pluralista, la conclusión tampoco resulta afortunada, ya que vemos representados allí a partidos políticos y no a los trabajadores directamente. Los dirigentes sindicales de antiguo cuño son primeramente políticos, pero su influencia en el partido respectivo está basada en el supuesto respaldo de masa laboral que dicen tener. Si el líder sindical pierde la bendición del partido, sus días como dirigente están contados. Un caso que ejemplifica esto es el de José Becerra Arias, dirigente sindical agrícola del Partido Comunista. Al renunciar al partido en 1964 para apoyar a Frei, pierde muy luego su cargo sindical.

Con razón afirma Juan Manuel Barahona que antes "el requisito principal para llegar a ser un líder sindical es la lealtad y una historia al servicio del partido". De este modo, los trabajadores se integran a la organización sindical como representantes del partido político y no como líderes gremiales neutros. El principal objetivo, desde el punto de vista partidario, es de hacer que el sindicato sirva al partido.[17]

En el desarrollo histórico de este sindicalismo dirigido por el marxismo chileno, veamos algo de la historia de la CUT.

Su Declaración de Principios, entre otras cosas, dice lo siguiente:

"La Central Única de Trabajadores declara: Que el régimen capitalista actual fundado en la propiedad privada de la tierra y de los medios de producción y en la explotación del hombre por el hombre, que divide a la sociedad en clases antagónicas, debe ser sustituido por un régimen económico social que liquide la propiedad privada hasta llegar a una sociedad sin clases. . .".

"Que frente al régimen reivindicacionista la Central Única de Trabajadores realizará una acción reivindicacionista encuadrada dentro de los métodos de lucha de clases.. . La Central Única de Trabajadores no es una central apolítica; por el contrario, representando la conjunción de todos los trabajadores, su acción emancipadora la

17 Barahona, José Manuel: "La evolución del movimiento laboral", en obra colectiva *Los actores de la realidad chilena,* Editorial del Pacífico, 1974, p. 159.

desarrollará por sobre los partidos políticos, a fin de mantener su cohesión orgánica..."

"La Central Única de Trabajadores considera que la lucha sindical es parte integrante del movimiento general de clases del proletariado y de las masas explotadas y en esa virtud no puede permanecer neutral en la lucha social y debe asumir el papel de dirección que le corresponde. En consecuencia, declara que los sindicatos son organismos de defensa de los intereses y fines de los trabajadores dentro del sistema capitalista, pero, al mismo tiempo, son organismos de lucha clasista que se señalan como meta para la emancipación económica de los mismos, o sea, la transformación de la vida humana mediante la supresión del Estado opresor".[18]

Todas las partes transcritas de la Declaración de Principios de la CUT reproducen fielmente los principios marxistas en el sentido de colocar como fase final de la historia el advenimiento de la sociedad comunista. La Central Única de Trabajadores es, desde su fundación y a lo largo de su trayectoria, una entidad plenamente identificada con la ideología totalitaria marxista, y dentro de ella, el Partido Comunista se irá imponiendo por sobre sus otros socios —los socialistas— hasta conquistar su plena y total dirección en la década del 60.

El nacimiento de la CUT representaba sin duda una preciada aspiración comunista: era el inicio del control absoluto del movimiento sindical, lo que le permitiría tener una presencia política más allá de la acción parlamentaria o partidista legal y le aseguraba un medio de reproducción en la sociedad. Por ello, uno de sus poetas escribía así:

"Si Recabarren viviera
qué feliz se sentiría
después de tanta porfía
ya se unió la clase obrera".[19]

En la acción de la CUT hay que incluir paros nacionales, durante la Presidencia de Ibáñez, para exigir la derogación de la Ley de Defensa de la Democracia, así como un paro de solidaridad con los comunistas de Guatemala al ser derrocado el Presidente de ese país Jacobo Arbens, de carácter izquierdista.

En 1958 la CUT participa en el proceso eleccionario para designar Presidente de la República. Su presidente Clotario Blest va a procurar la unidad de todos los partidos políticos antiderechistas

18 Central Única de Trabajadores: *Declaración de Principios,* Imprenta Libertad, 1953.

19 El poema corresponde a Francisco Díaz y aparece citado en Salinas, Maximiliano *Clotario Blest,* edición de la Academia de Humanismo Cristiano, 1982, p. 111.

para enfrentar la candidatura de Alessandri. Su biógrafo dice que "en los primeros días de marzo, la CUT se había propuesto la creación de un Frente Unido de Acción en defensa de la clase trabajadora, integrado por la CUT, el FRAP y el Partido Demócrata Cristiano".[20]

El candidato presidencial de izquierda, Salvador Allende, responde afirmativamente a la idea: "Debe quedar rápidamente constituido, dice, el organismo coordinador propuesto por la Central Única para dirigir, orientar y encauzar la lucha del pueblo. Sugerimos que también se incorporen los estudiantes, que siempre han estado junto a los trabajadores en defensa de sus derechos".[21]

El llamado de la CUT tuvo un eco relativo, pues si bien las candidaturas no derechistas no se unieron, en el Parlamento formaron el Bloque de Saneamiento Democrático, el que con la anuencia del Presidente de la República, general Carlos Ibáñez del Campo, derogó la Ley de Defensa de la Democracia, permitiéndole al comunismo acceder nuevamente a la vida legal.

A continuación, durante el gobierno de Jorge Alessandri, la CUT no tuvo gran resonancia revolucionaria. El Presidente Alessandri, en contra de lo que predecían sus adversarios políticos, gobernó al país sin hacer uso jamás ni de la más leve restricción a las libertades públicas. La CUT perdió gran parte de su visibilidad y eficacia revolucionaria en este período.

En 1959 el presidente de la CUT, Clotario Blest, decía: "Se trata de formar una conciencia nacional que haga imposible que continúe en el poder un gobierno reaccionario y enemigo de los trabajadores, como el que preside el señor Alessandri".[22]

Su llamado no tuvo eco alguno. El Partido Comunista, motor de la CUT, venía saliendo de una década de ilegalidad y, por razones tácticas, debía mostrar que él era compatible con el sistema democrático, por lo cual no sólo no siguió los consejos de don Clotario, sino que a poco andar lo desbancó de la presidencia de la CUT. La CUT seguía siendo abiertamente antisistemática pero no directamente revolucionaria. Esta será su línea hasta 1970.

La presidencia de la CUT pasó a los socialistas, con Osear Núñez, con lo cual los marxistas controlaban la dirección, pero el PC tenía la mayoría del Consejo. Algunos años más tarde, el Partido Comunista controlará también la presidencia. Su hombre sería Luis Figueroa Mazuela, el mismo que el año de la fundación de la CUT era su encargado juvenil.

En cuanto a don Clotario Blest, al ser marginado de la CUT formó junto a varios extremistas el Movimiento de Fuerzas Revolucionarias —fundado el 22 de octubre de 1961—, que era de

20 Salinas, Maximiliano, op. cit., p. 164.
21 Carta de Salvador Allende a Clotario Blest. *El Clarín,* 5 de marzo, 1958.
22 Discurso de Clotario Blest, publicado en *El Siglo,* 2 de mayo, 1959.

confesada tendencia insurreccional. En agosto de 1965 este movimiento participa en un Congreso de grupos de extrema izquierda, de donde sale fundado el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR, en el cual don Clotario militó hasta 1967, separándose no por discrepar en el método violento de acceso al poder propiciado por el MIR sino por no creer adecuada para Chile la utilización del "foquismo" guerrillero que preconizaban por esa época los dirigentes miristas Luciano Cruz y Miguel Enríquez.

La CUT entrará a otra fase durante el gobierno de Allende. Desde luego el Presidente necesitaba tener una buena relación con esta Central como uno de los pilares de su política. Para ello hubo de recurrirse a una figura de simulación: la de suponer que el movimiento laboral era uno solo, que se trataba de un todo homogéneo y que actuaba a través de la CUT. El control de la CUT garantizaba la ausencia de conductas divisionistas y de paralelismos en el seno de las organizaciones laborales.

En torno a políticas de reajustes, se firmó un convenio CUT-Gobierno, el que fue presentado como un gran logro para los trabajadores. El presidente de la CUT, diputado Luis Figueroa, fue nombrado Ministro del Trabajo. . . Al fin y al cabo, era el gobierno de los trabajadores.

De inmediato cambiaron las reglas del juego para los sindicatos y los trabajadores. Ya no podrían pedir aumentos salariales más que los otorgados por el Gobierno, dándose un curioso caso: los comunistas, que fueron siempre partidarios entusiastas de la política "del tejo pasado" en materia de reivindicaciones, ahora exigían a los trabajadores un acatamiento sumiso a la política económica del gobierno de Allende, pues toda otra actitud era considerada como "desclasada", "criminal" y "traicionera a los intereses de la clase trabajadora".

El gobierno de Allende fue una prefiguración de lo que serían los sindicatos en un régimen socialista, como el propiciado por la CUT, donde por tratarse del "Estado de los trabajadores, se exige e impone a estos últimos un renunciamiento paulatino, que empieza por el sacrificio de los salarios, sigue con la reglamentación restrictiva de los convenios colectivos y termina en el debilitamiento de sus organizaciones sindicales, las que a la larga, y en la misma medida en que crece el poder del Estado, empiezan a perder su vigor e importancia".[23]

Con todo, en el período de Allende la CUT decide establecer como sistema de elección de sus cargos directivos la votación de los afiliados. Se presentan varias listas, con un procedimiento electoral no claro, en cuanto el Tribunal Calificador de elecciones internas lo conformaban miembros o personas designadas por la directiva sa-

23 Molina R., Rolando: "La participación laboral en la estructura industrial marxista" en obra colectiva *Participación para una nueva sociedad,* Ediciones Portada, 1972, p. 99.

liente. Con todo, en esa votación, la primera en que directamente participan todos los trabajadores afiliados, el Partido Comunista tambalea en su posición de partido de mayoría, la que mantiene gracias a la oscuridad de los mecanismos de recuento electoral —que duró semanas—. Con todo, un partido opositor, el Demócrata Cristiano, se le acerca peligrosamente en la disputa de la hegemonía, e incluso este último gana la presidencia de la CUT en la provincia de Santiago. Las elecciones liberales ponían en peligro el control comunista de las organizaciones sindicales.

III El Partido Comunista y la Legislación Laboral

El viejo Partido Obrero Socialista, cuyo líder era Luis Emilio Recabarren, que fue el antecedente histórico del Partido Comunista, era partidario de los sindicatos al margen de la ley, es decir, concebidos directamente como agentes del cambio revolucionario, aun cuando Recabarren durante gran parte de su vida política no apoyó medios violentos de acción política. La estructura del partido se confundía con la de la Federación Obrera de Chile, FOCH, que había sido fundada por los conservadores en 1912, pero que desde 1919 estaba en poder de los socialistas.

En la década del 20 el ya aparecido Partido Comunista debió enfrentarse a una realidad nueva: el reconocimiento legal de los sindicatos, donde se proporcionaban medios pacíficos de negociación para resolver los problemas entre empleadores y empleados. El enfrentamiento, tan útil a los fines comunistas, se escapaba. La llamada "cuestión social" de las primeras décadas de este siglo, que fue la tierra fértil para el surgimiento de las ideas socialistas en Chile, tendería con esta legislación a desaparecer, en cuanto encontraba mecanismos legales de solución. El conflicto dejaba de ser disfuncional a la conveniencia democrática.

Un historiador de la época afirma que "Recabarren hizo más por obstaculizar que por ayudar a la creación de la legislación del trabajo".[24] En esa fecha, 1924, el dirigente comunista era diputado por Antofagasta. Fue otro diputado comunista el que afirmó la aceptación de la legislación, claro está que no como una sumisión al "Estado burgués", sino que como una aceptación condicionada, es decir, en cuanto la nueva estructura sindical les podía ser útil. Era el diputado por Santiago Luis Víctor Cruz, el que decía que de acuerdo a las instrucciones entregadas a los partidos comunistas por la Internacional Sindical Roja, "se debía sacar el mayor provecho posible de las leyes, para adquirir un superior potencial revolucionario. . . es absurda la idea manifestada por algunos compañeros y hasta por organismos centrales, de pedir su derogación o desentenderse

24 Morris, James: Las *élites, los intelectuales y el consenso,* Editorial del Pacífico, 1967, p. 204.

de ellas, lo que significaría incomprensión de nuestros puntos de vista revolucionarios".[25]

Los partidarios de Recabarren alegaban que los revolucionarios no debían, por principio, conceder al gobierno derecho alguno a reglamentar el trabajo y tenían temor de que tales leyes convirtiesen a los sindicatos en organizaciones "reformistas", es decir, pro-sistema. Carlos Contreras Labarca, joven abogado comunista refutaba en el diario del partido tal planteamiento: "El Partido debía aceptar las leyes laborales en la medida en que concordasen con sus aspiraciones o reivindicaciones y aprovecharse de ellas para perseverar en la lucha de clases".[26]

Tanto Cruz como Contreras Labarca eran los portadores dentro del Partido Comunista, en sus años iniciales, de las tesis leninistas, las que por cierto se impusieron. Recabarren, que había transformado su Partido Obrero Socialista en comunista impresionado por la revolución rusa, terminó siendo minoría dentro del partido, con su liderazgo cuestionado y con su banca parlamentaria perdida. Luis Emilio Recabarren se suicida en septiembre de 1924. Algunos años más tarde la Internacional Comunista felicitaba a la sección chilena, porque luego de haber transformado la estructura partidaria de acuerdo a las reglas leninistas había superado "el lastre ideológico de Recabarren que forma un obstáculo muy serio, ideológica, política y orgánicamente para la penetración del Partido Comunista del marxismo-leninismo, para su transformación en verdadero partido de combate del proletariado".[27]

Había dos razones prácticas por las cuales los comunistas, salvo la minoría indicada, aceptaron la legislación sindical. En primer lugar porque mediante la utilización de la ley, podrían extender su influencia a zonas en las que la organización era débil o inexistente (en esa fecha el partido sólo tenía presencia en la zona salitrera). Y, en segundo lugar, porque se sentían atraídos, al decir de Morris, "por el potencial financiero de la participación de utilidades que contemplaba el plan de sindicatos industriales".[28]

El Partido Comunista utilizó con extraordinaria eficacia la legislación sindical. Allí donde el sindicalismo obligatorio y unificado impositivamente ha sido fuerte, el partido ha tenido presencia. Como ya lo afirmáramos, hacia 1961 y 1965 los comunistas tenían representación parlamentaria en las zonas industriales, portuarias y mineras, tales como Tarapacá, Antofagasta, Coquimbo, Valparaíso, San Antonio, Santiago (en los distritos industriales), Rancagua, Concepción y Arauco. Sólo cuando se promulga, por el Presidente

25 Op. cit., p. 205.
26 Op. cit., p. 206.
27 Véase Ampuero Díaz, Raúl: *La Izquierda en punto muerto,* Editorial Orbe, 1979, p. 33.
28 Morris, James, Op. cit. p. 31.

Frei, la nueva ley de sindicalización campesina, los comunistas penetran fuerte, por la vía de los sindicatos agrícolas, en zonas en que antes ni siquiera figuraban. Así, entre 1969 y 1973, los comunistas, usando la ley de sindicalización campesina, logran representación política en las provincias de Aconcagua, Colchagua, Curicó, Talca, Nuble, Biobío, Cautín y Osorno. Eso les significó un aumento en la votación y elevar su número de diputados de los 15 tradicionales a 24.

Los comunistas se han opuesto siempre a la idea de implantación de la libertad sindical, pues ella les impide controlar al movimiento laboral. Por eso es que a lo largo de su trayectoria visible han denunciado como actos de traición de clase los intentos de formar federaciones paralelas y autónomas de la CUT.

En la Conferencia Nacional de septiembre de 1967, Luis Corvalán planteaba la línea político-sindical del partido: "El partido trabaja y lucha en el seno de las masas. Nuestros militantes dirigen o participan en la dirección de centenares de sindicatos. . . Tienen una gran responsabilidad en la suerte de cientos de miles de trabajadores".[29]

Más adelante agregaba, en función de la relación cupular entre dirigente sindical y partido político: "Algunos dirigentes sindicales miran despectivamente a los compañeros que sólo trabajan en las direcciones del partido, y éstos, por su lado, sólo atinan a llamarlos de vez en cuando para recriminarlos por el desprecio que tienen por la actividad interna. Esta es una de las malas prácticas que hay que eliminar. En su reemplazo, se deben aplicar métodos que permitan mayor comprensión mutua, unidad de criterio y trabajo en la misma dirección. Esto exige que los comités regionales y locales del partido tengan siempre en tabla los conflictos del trabajo, los problemas del movimiento de masas y los discutan con la participación de los dirigentes que corresponda. Hay que considerar como tareas del partido las que realizan los dirigentes comunistas en los sindicatos y organismos de masa".[30]

En el mismo informe llama a "ampliar la unidad sindical bajo las banderas de la CUT" así como la "urgencia que reviste la organización de los sindicatos campesinos, toda vez que se ha dictado una nueva legislación sobre sindicalización campesina y la gran mayoría de trabajadores agrícolas carece de organización". Esto es tarea prioritaria, pues "de ahí también la importancia del crecimiento del partido y de su más amplia y variada actividad de masas, comprendida en esta actividad la lucha permanente por las ideas del comunismo, por la divulgación de sus principios, su programa y sus posiciones tácticas".[31]

29 Corvalán L., Luis: "Informe a la Conferencia Nacional del Partido Comunista". *El Siglo,* 11 de septiembre, 1967.
30 Ibídem.
31 Ibídem.

En el Pleno de mayo de 1968 el dirigente Víctor Díaz volvía a referirse a la importancia del sindicalismo politizado y de la CUT como su dirigencia: "El movimiento sindical es la columna vertebral de las fuerzas antimperialistas. Al calor de las luchas que los trabajadores han librado, la CUT ha elevado su influencia y ascendiente, comportándose como el auténtico organismo unitario dirigente de todos los trabajadores".[32]

Pero no sólo son los comunistas los que conciben en términos antisistémicos al movimiento laboral. Un partido marxista, la Unión Socialista Popular[33] decía en 1968 al fijar suposición respecto de las tareas sindicales que "la agudización de la lucha de clases debe ser la fragua que plasme la unidad de los trabajadores, porque el enfrentamiento es inevitable. Es nuestro deber histórico de clase explotada. En este sentido, los socialistas populares planteamos que la sindicalización de todos los trabajadores es obligatoria y que ello debe constituir la gran lucha de la Central Única. La CUT, como organización central de los trabajadores, debe tener como objetivo fundamental instrumentar la capacidad de combate de éstos hacia el enfrentamiento definitivo con la clase explotada".[34]

Este mismo grupo, al igual que el Partido Comunista, considera a la negociación colectiva y al derecho a huelga como "arietes que van erosionando el poder de la clase dominante y su uso no puede estar circunscrito al menguado fin de obtener un centavo más. Por el contrario, partiendo de la justa lucha por las reivindicaciones económicas, articularse sucesivamente a etapas superiores de lucha que nos vayan acercando cada vez más a la gran coyuntura revolucionaria, antesala del derrumbe capitalista. El conflicto aislado de cualquier sindicato no tendrá valor estratégico alguno, si no arrastra solidariamente en ello a toda la clase obrera".[35]

Es decir, no interesa de modo alguno la solución efectiva de los problemas concretos de los trabajadores, como el aumento de salarios, bienestar, capacitación, etc., sino lo que importa al marxismo-leninismo es agudizar el conflicto, extenderlo más allá del sindicato base y producir la ingobernabilidad del sistema democrático tradicional.

La Unión Socialista Popular señalaba en esa oportunidad que la Central Única de Trabajadores requería el respaldo de todos los trabajadores y que ese respaldo se expresa, entre otras cosas, "en la cotización mínima obligatoria para todos los trabajadores, que debe

32 Díaz, Víctor: "Informe al Pleno del Partido Comunista", mayo 1968, *El Siglo*, 30 de mayo, 1968.

33 Este partido figura hoy con una postura "renovadora", para incorporarse al juego democrático. Participa en la Alianza Democrática a través de su dirigente y ex senador Ramón Silva Ulloa.

34 Unión Socialista Popular: "La USP y el Congreso de la CUT", sin fecha, PLA, p. 8.

35 Ibídem, p. 11.

constituir la obligación básica para ejercer derechos y exigir solidaridad".[36]

La CUT contribuyó —como se ha dicho— al financiamiento de actividades partidistas y campañas políticas.

La legislación no autorizaba a los sindicatos a remunerar a sus dirigentes. Los ingresos y gastos de los sindicatos se encontraban sometidos a estricta reglamentación y revisión periódica por funcionarios del Ministerio del Trabajo. La tesorería de un sindicato sólo podría tener en caja sumas pequeñas, debiendo el resto depositarse en el Banco del Estado. Los cheques para girarse tenían que contar con varias firmas y con el asentimiento de la Inspección del Trabajo. Pero pese a eso, los sindicatos tenían, en el hecho, fondos para huelga, para montar federaciones y confederaciones. El sistema a usarse era el de cuotas voluntarias, las cuales no eran tan libres si tenemos en cuenta la sindicalización obligatoria, de modo que cada afiliado, si quería mantenerse en el sindicato —y gozar de trabajo—, debía aportar a estas campañas financiamiento adicional. Así lograban mantenerse confederaciones y centrales. La CUT fue, por largos años, un organismo de hecho, usaba el sistema de cotización de los sindicatos afiliados para mantener su aparato burocrático. La afiliación era decidida por la mesa directiva del sindicato. No por votación secreta de sus miembros. Dicha mesa, por su parte, rara vez era elegida por las bases según el sistema democrático de voto libre, secreto e informado. En todo caso, ello no era exigido por la legislación laboral vigente. En consecuencia, primaban las prácticas y costumbres que en Chile favorecían el "caciquismo" sindical. Además, las cuotas de los afiliados al sindicato eran descontadas por planilla.

En un Pleno del Partido Comunista de noviembre de 1970, Mario Zamorano agradece ante la militancia comunista el aporte que la CUT a nombre de los trabajadores había hecho a las finanzas del comando presidencial de Salvador Allende, a la vez que da por iniciada una campaña nacional de financiamiento para que el partido enfrentase las elecciones municipales de abril de 1971. "Esta tarea debemos cumplirla en el menor plazo posible, dentro del tiempo estipulado, aplicando especialmente el método del compromiso personal, así como estimulando el aporte generoso de aquellos compañeros dirigentes sindicales y sus bases, sin por ello lesionar la unidad interna de tales grupos. El partido necesita fondos. Por ello, debemos esmerarnos por cumplir y superar las cuotas que se han asignado".[37]

Por tanto, el sindicato no sólo sirve de puente de reclutamiento de militantes, de penetración en extensas capas de la población, de instrumento en la lucha política, sino que también de oxígeno económico en las campañas electorales.

36 Ibídem, p. 10.

37 Zamorano, Mario: *Informe de finanzas al Pleno del Partido Comunista,* de noviembre de 1970. Mimeo, p. 6.

IV La Libertad Sindical como Herramienta Eficaz contra el Uso Comunista de las Organizaciones Laborales

La legislación laboral vigente —una de las llamadas "modernizaciones" del régimen— representa, a mi juicio, un ordenamiento jurídico que, de mantenerse, contribuirá eficazmente a contrarrestar los efectos de la manipulación de los sindicatos por partidos antisistémicos.

Uno de los principios esenciales de la actual legislación es la libertad de afiliación y desafiliación de los sindicatos, en contraposición con la afiliación obligatoria de la legislación anterior. Nadie hoy está forzado a pertenecer a un sindicato y contribuir a su financiamiento. Hoy, el trabajador tiene incluso libertad para constituir más de un sindicato por empresa.

Otro principio clave es que la negociación colectiva sea por empresa, lo que hace que la negociación sea más concreta. Las aspiraciones y demandas políticas globales estaban antes siempre implícitas en las negociaciones sectoriales. Allí, la presión estaba dirigida hacia lo político.

La actual legislación laboral al establecerse la negociación por empresa, está impidiendo que haya sindicatos privilegiados —los de las grandes empresas o de las económicamente más fuertes capaces de pagar más— respecto de otros. El hecho de que la negociación sea entre el trabajador y el empresario, sin pasar por el Estado, como solía ocurrir antes, ha eliminado otro elemento distorsionador de la vida sindical que en definitiva jugaba en favor de los sindicatos politizados. La negociación colectiva por área o sector no toma en consideración la situación económica específica de la empresa en cuestión. Desde un punto de vista político, la negociación por área crea un incentivo de origen legal a la organización de federaciones con capacidad de paralizar legal o ilegalmente todo un sector de la economía. Se subsidia así por la vía legal la politización de la vida sindical, y se confiere a los trabajadores sindicalizados —que en todas partes son minoría— un poder político sustancialmente mayor que a los demás ciudadanos.

Para que un sindicato pueda afiliarse a una federación o confederación se requiere de la aprobación en votación libre, secreta e informada de los afiliados; lo mismo sucede cuando se vota una huelga, cosa que no acontecía antes, en que las votaciones eran de viva voz —donde el elemento de presión sicológica, de "marcación" partidaria estaba muy presente, y no había requisitos de quorum.

Antes, la cúpula sindical era la que dirigía y actuaba en nombre de sus afiliados sin consultar a sus bases, generándose una suerte de irresponsabilidad entre mandatarios y mandantes. Ella era la que definía la orientación del sindicato, y si ella estaba ligada, en relación de obediencia y disciplina al Partido Comunista, lo lógico era que éste utilizara al sindicalismo como uno de sus brazos políticos y mecanismos reproductores. Los trabajadores tenían pocos instrumen-

tos legales para fiscalizar a sus dirigentes y someterlos a un verdadero control democrático.

En materia de sindicalización campesina, se termina con los sindicatos comunales para establecerlos, como un mínimo de 8 afiliados, a nivel de unidad del trabajo correspondiente: el fundo. Con ello desaparece otro elemento distorsionador de una sindicalización politizada.

El ex Ministro del Trabajo, José Piñera Echenique, ha expuesto en estos términos el significado de la libertad de afiliación: "Ella impide que las organizaciones sindicales se transformen en botines políticos y quita fuerza a cualquier arma político-sindical. En efecto, en el pasado, los dirigentes podían instrumentalizar el sindicalismo, con fines personales o políticos, porque sabían que sus bases no podían desafiliarse ni dejar de pagar cuotas al contemplar cualquier distorsión en el manejo y objetivos de su organización sindical. El sindicato único, la federación única, la confederación única, la central única, era el arma del sindicalismo monopólico y politizado. El trabajador no podría desafiliarse sin perder el trabajo. Ello conducía a que, generalmente, los cargos de dirigentes no fueran ocupados por aquellos líderes que mejor pudieran promover los intereses económicos y sociales del trabajador (trabajo, salario, salud, capacitación, seguridad laboral, participación, dignidad) sino por personas con objetivos y características que en nada se avenían con las necesidades de un verdadero sindicato.

"Tras el Plan Laboral, la situación es radicalmente distinta. La soberanía la tiene el trabajador, no el dirigente. El trabajador pertenezca o no al sindicato mantiene su trabajo; puede formar otro sindicato; elige y renueva en votación libre y secreta a sus dirigentes; se requiere su votación para formar federaciones y confederaciones, para realizar una huelga, para aprobar cuotas extraordinarias, etc. Se acabó el sindicalismo monopólico".[38]

Indudablemente, la medida fue de inmediato rechazada por los comunistas, a pesar de que con su doble juego de siempre: votan y pertenecen a los nuevos sindicatos del Plan Laboral. Sergio Villalobos, presidente de la Confederación Campesina Ranquil, ex candidato a diputado comunista por Linares, expresa que "lo urgente es la necesidad de unificar a todos los sectores de trabajadores, para permitir la defensa de sus intereses". Considera que la política debe permanecer en el sindicato: "Debemos señalar que siempre el movimiento sindical ha rechazado la tesis del apoliticismo. Normalmente, la tesis en cuestión es elaborada por sectores retrógrados, que tienden a impedir que el trabajador se incorpore a la lucha por sus

38 Pinera Echenique, José: "El retorno de la demagogia", editorial de la Revista *Economia y Sociedad,* N° 14, junio 1983.

derechos y que, en definitiva, constituye una posición política de marcados rasgos reaccionarios".[39]

Posteriormente, los marxistas empezaron a montar organizaciones de hecho que supuestamente agrupan a los trabajadores. Curiosamente, para no ser fiscalizados por sus "bases", no obtienen personería jurídica. En buenas cuentas, son unas cuantas cúpulas, que no tienen representatividad en la base trabajadora, pero sí eco entre los políticos, en cuanto su plataforma es más bien de corte político que laboral. Es el caso de la Coordinadora Nacional Sindical, primero, y del Comando Nacional de Trabajadores (que sí tiene un participante legal que es la Confederación de Trabajadores del Cobre). Las dos entidades son dirigidas por democratacristianos: Manuel Bustos y Rodolfo Seguel. Pero en ambas la presencia comunista es fuerte. En el caso de la Coordinadora dos de sus altos dirigentes son reconocidamente comunistas: Héctor Cuevas y Alamiro Guzmán.

La Coordinadora y el Comando, responsables de las llamadas "Protestas Pacíficas", son el equivalente a la CUT en los tiempos de ilegalidad del Partido Comunista en 1953. El PC no está en la cabeza visible de esos cuerpos, pero, a mi juicio, maneja desde dentro sus políticas.

¿Serán capaces por esta vía de hecho de reflotar esa antigua CUT y de reconstituir el manejo comunista de la dirigencia sindical chilena? Ello dependerá de muchos factores políticos, económicos, sociales y culturales.

Con todo, el Partido Comunista, que tan hábilmente utiliza al sindicalismo politizado como vía de sobrevivencia, se ha encontrado con una barrera, sin duda eficaz, que le obstaculiza su acción, que lo lleva a edificar sobre arena feble organismos de fachada que supuestamente representan a los trabajadores. Eso lo molesta y lo desconcierta. De ahí que centre sus fuegos en la derogación de los principios inspiradores de la actual legislación laboral. Y hoy como ayer no faltan los candidos y los oportunistas que no pueden —o no quieren— mirar los hechos de frente.

39 Villalobos, Sergio: Entrevista concedida a Revista *Análisis,* N° 23, mayo 1980, p. 9.

ESTUDIO

DESEMPLEO, DISTRIBUCIÓN DEL INGRESO Y POLÍTICA SOCIAL*

Luis A. Riveros**

En este trabajo se hace una revisión general de la evidencia disponible sobre la situación del desempleo, la distribución del ingreso y la relación que el gasto social tiene con estas variables. Se señala que el desempleo debe entenderse básicamente como una situación no voluntaria que ha tenido un efecto negativo sobre la distribución del ingreso que se adiciona a tendencias de tipo secular.

El trabajo presenta evidencia estadística sobre las características de los ocupados y la aplicación del gasto social. Se concluye que el problema social de mayor envergadura se conecta con un grupo de desocupados en extrema pobreza y, al parecer, eventualmente inempleables en las actuales condiciones; así se establece que la administración del gasto social ha sido muy ineficiente como para detectar diferentes tipos de necesidades en distintos desempleados, que hay que hacer un esfuerzo definido en esta dirección y también en lo que respecta a la administración centralizada del Programa y la redefinición de los objetivos a atender.

El problema de la desocupación en Chile continúa atrayendo la preocupación de un sinnúmero de analistas dentro de la profesión y, cada vez con mayor nitidez, él se insinúa como un objetivo central de la política económica, cuya prioridad concita en forma más o menos evidente el consenso de la nación.

En parte como producto de fenómenos de muy largo plazo relativos a la evolución de los sectores productivos básicos, profundizados en medida muy importante por el conjunto de reformas

* Este trabajo fue presentado el día 29 de mayo de 1984 en el Seminario "Desarrollo Social: Logros y Objetivos" organizado por el CEP.

** Profesor de Estado, Universidad Técnica. Magister en Economía, Escolatina, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile; M. A. y Ph. D. (c) Universidad de California-Berkeley. Profesor-investigador y director Escuela de Postgrado, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

económicas emprendidas a partir de mediados de la década pasada, el desempleo chileno escaló a magnitudes cuyo mínimo durante los últimos años se ubicó cerca del quince por ciento. La profunda recesión internacional que ha afectado al país en los últimos dos años, ha actuado con inusitada violencia sobre una situación ya declarada de alto desempleo, logrando duplicar el porcentaje mencionado. Es sabido que el análisis de este fenómeno reviste una tremenda complejidad que se vincula al hecho de que el desempleo promedio se mantuvo en niveles relativamente altos al mismo tiempo que la economía experimentaba una notoria recuperación.

El análisis de la cuestión de la desocupación y las preguntas de política económica que ella deje establecidas permiten subrayar el aspecto de ineficiencia económica que este problema conlleva en el sentido de que un factor de producción se está usando en forma subóptima, lo que extiende el problema hacia el cuestionamiento de la función que estaría cumpliendo el mercado laboral. Intimamente unido a esto se encuentra la preocupación relativa a la ineficiencia social que implica un alto desempleo no voluntario al determinar que un porcentaje de la fuerza de trabajo se encuentre al margen de las posibilidades de obtener un ingreso y aparezca, de tal forma, como un sector redundante, sin posibilidades de elegir alternativas destinadas a su propia autorrealización.

En la medida que el tiempo promedio de desocupación se mantiene relativamente extenso, la incidencia que tiene para el largo plazo este fenómeno acentúa la validez de la aseveración sobre que éste constituye un problema que debe preocupar en forma preferencial a los lineamientos de política.

Basados en los efectos distributivos perversos que acarrea una situación de mayor desempleo relativo de la fuerza de trabajo, la presencia activa de una eficiente política social aparece como una cuestión de vital importancia. Ella se confunde íntimamente con la necesidad de un sistema social paliativo de los problema asociados a la pobreza y, en definitiva, el problema del desempleo no es intrínsecamente diferente de ello. Sin embargo, debido a que el problema del desempleo debe considerarse como un problema de tipo transitorio y dado que afecta a estratos de población de distinta naturaleza socioeconómica, el esfuerzo de estos programas debe centrarse en ser eficientes por la vía de su transitoriedad y por medio de la determinación específica de los sectores que han de ser el objetivo central a atender.

Esto último requiere un diagnóstico más preciso acerca de las características de la población desocupada, de manera de poder establecer con mayor precisión el destino de los recursos a emplearse, como así también el diseño de los mecanismos más adecuados para el logro de los objetivos perseguidos.

En este trabajo se intenta poner de relieve la fuerte interrelación que existe entre el problema de la desocupación, la situación distributiva de los ingresos y la implementación de una eficaz política social. En particular, estas relaciones se subrayan por medio de dos hechos básicos: que la desocupación tiende a concentrarse entre los más pobres y que de entre los desocupados existe una masa crítica en extrema pobreza y situación de inempleabilidad la cual debe pasar a constituir una prioridad absoluta.

Aquí no se intenta establecer una revisión exhaustiva del problema distributivo y de sus interrelaciónes con el desempleo, en parte porque la evidencia estadística no es lo suficientemente generosa. Del mismo modo, no se pretende tampoco establecer todos los aspectos relativos al gasto social en relación al desempleo. Por el contrario, el propósito básico de este trabajo es el de poner de relieve las interrelaciones fundamentales entre desempleo, distribución y gasto, del modo como efectivamente lo permite la información disponible, y en el ánimo de contribuir a la discusión académica acerca de las políticas sociales más adecuadas para combatir los indeseables efectos de este problema que seguramente ha de afectar a nuestra economía por varios años más.

En la segunda sección se discuten los antecedentes del problema del desempleo chileno, basados en un sinnúmero de otras investigaciones que han destacado el carácter de no voluntario del fenómeno. En la sección tercera se revisan algunas características de interés de la población desocupada, lo que se destina fundamentalmente a caracterizar al desocupado típico, teniendo ello un papel central en la elaboración de políticas sociales. En la Sección siguiente se profundiza en esta perspectiva y se analiza la situación distributiva de los ingresos a que ha dado lugar la situación de mayor desempleo relativo. Por último, la cuarta sección se preocupa de analizar los patrones que han adquirido los Ítems del gasto social dirigidos hacia la desocupación y se plantean algunos criterios destinados a mejorar la eficiencia en el uso de esos recursos.

1 El Problema del Desempleo

Es por todos conocido el hecho de que las tasas de desocupación que se han observado en Chile durante el período comprendido entre los años 1974 y 1983, a pesar de haber experimentado una cierta variabilidad, se han mantenido holgadamente por arriba de los antecedentes históricos de que se dispone. En efecto, ateniéndonos al caso del Gran Santiago, durante la década del sesenta el desempleo abierto alcanzó en promedio a un 5,9 por ciento de la fuerza de trabajo, a la vez que le caracterizó una desviación estándar de 0,7 mientras que en el período 1974-1983 el promedio de la tasa de desocupación se elevó a un 17,6 por ciento con una desviación

estándar de 6,0[1]. A nivel nacional, de acuerdo a las indicadores proporcionados por el INE (Banco Central, 1983), el desempleo promedio en el período 1966-1970 alcanzó a un 5,0 por ciento, en tanto que durante el lapso 1975-1982 tal cifra llegó a un 17,7 por ciento.

Estas cifras, por su sola magnitud, hacen esperar un efectivo empeoramiento de la situación distributiva de los ingresos entre la población y, en consecuencia, de la situación de bienestar social experimentada. Sin embargo, sobre tales consideraciones distributivas pesan también otros elementos que dicen relación con la recomposición sectorial del empleo, los procesos migratorios y la eventual mayor incorporación de personas a la búsqueda activa de trabajo. Así, debido a la indiscutible importancia que tiene el mayor desempleo en la situación de bienestar social, resulta necesario buscar una respuesta adecuada en relación a las causas de la presente situación, cuestión que se vincula estrechamente al grado de involuntariedad del desempleo.

La evidencia estadística que se ha analizado con tal objeto, ha permitido concluir que el aumento de la tasa de desocupación no se encuentra ligado a un cambio de preferencias por parte de las personas en términos de sus decisiones de incorporarse al mercado laboral, sino que, por el contrario, esta situación se explica más bien a partir de una fuerte caída de la demanda de trabajo. En efecto, Castañeda (1983) ha mostrado de forma convincente que el problema del mayor desempleo no se ha debido a la operativa de factores de oferta de trabajo, manifestada por medio de un aumento de las tasas de participación, ya que ellas han tendido más bien a reducirse a través de la década.

En realidad, la mayor tasa de crecimiento que efectivamente se ha observado en la fuerza de trabajo en el período 1974-80, y que se puede explicar a partir del cambio en la composición por edades de la población chilena, no logra explicar satisfactoriamente el problema del mayor desempleo ya que este factor contribuiría contablemente en un poco más de 4 puntos a la tasa de desempleo total. En relación a este mismo problema, Riveros (1983) ha argumentado que tampoco ha existido un crecimiento anormal de la oferta de trabajo derivado de un cierto proceso de traspaso de los inactivos con deseos de trabajar a la búsqueda activa de empleo, ya que, por el

1 Es necesario destacar que, al excluir los años de la presente recesión, el promedio del desempleo alcanzó a un 14,9 por ciento con una desviación estándar de 2,8. Los datos que se usan para estos cálculos provienen de las Encuestas de Ocupación y Desocupación del Departamento de Economía de la Universidad de Chile (EOD: UCH). A partir de 1975 los cálculos del desempleo efectivo se han efectuado agregando al total de desocupados el 88.1 por ciento de los integrantes del PEM que se declaran como ocupados en la encuesta, y agregando a la fuerza de trabajo estimada el 5 por ciento de los miembros del PEM que se han declarado inactivos. (Datos provenientes de EOD: UCH.)

Cuadro N° 1

Chile: Estadísticas Básicas del Mercado del Trabajo
(Miles de Personas y Porcentaje)

Año	Fuerza de Trabajo (1)	Desempleados (2)	Tasa Desempleo (3)	Programa Emergencia (4)	Desempleo[2] Corregido (5)	Tasa[3] Participación (6)
1960	2494.3	177.1	7.1	—	7.1	48.7
1970	2932.2	166.1	5.7	—	5.7	45.4
1971	2978.8	122.8	3.8	—	3.8	44.8
1972	3000.8	93.0	3.1	—	3.1	44.1
1973	3037.0	145.8	4.8	—	4.8	43.5
1974	3066.8	282.1	9.2	—	9.2	42.8
1975	3152.9	425.6	13.5	72.7	15.5	42.6
1976	3216.4	511.4	15.9	172.0	20.6	42.0
1977	3259.7	462.9	14.2	187.6	19.2	41.5
1978	3370.1	478.6	14.2	145.8	18.0	42.2
1979	3480.7	480.3	13.8	133.9	17.2	42.7
1980	3539.8	417.7	11.8	190.7	16.5	42.3
1981	3669.3	400.0	10.9	175.6	15.1	43.1
1982	3729.5	758.0	21.8	245.6	26.0	43.0
1983	3797.5	706.3	18.6	252.2	24.4	43.0

1 Corresponde a las plazas ocupadas promedio en el respectivo año. A partir del último trimestre de 1982 se ha sumado al PEM el número de adscritos al POJH.

2 Esta tasa se calcula sumando a los desempleados el 88.1 por ciento de los miembros del PEM-POJH, que de acuerdo a las mediciones del Departamento de Economía se declaran ocupados y sumando a la fuerza de trabajo el cinco por ciento que se declara inactivo (Cf. Castañeda (1983) y Meller (1984)).

3 Esta tasa se consigue sumando a la fuerza de trabajo los miembros de los programas de empleo de emergencia que se declaran inactivos.

Fuente: Castañeda (1983), Riveros (1983), Banco Central (1983).

contrario, la población inactiva que manifestaba deseos de trabajar ha tendido más bien a declarar el desistir en tal intento como resultado del desaliento que en ellos seguramente ha producido una situación de mayor desempleo.

Como se observa en el Cuadro 1, la evidencia estadística es relativamente conclusiva al señalar que las tasas de participación han tendido a decrecer al mismo tiempo que el desempleo ha experimentado una expansión, sugiriendo de este modo que ha primado la hipótesis de búsqueda de empleo relativa al trabajador desalentado. Se puede también constatar a partir de las cifras que allí se muestran, que el crecimiento de la ocupación a lo largo de la década ha sido menor que aquel correspondiente a los sesenta, pese a la notoria expansión que se observó durante el período 1975-80.

El problema del desempleo chileno debe, entonces, ser analizado como un fenómeno derivado en lo esencial de un deficiente comportamiento de la demanda por trabajo que ha determinado la existencia de una insuficiente creación de empleos. En esta perspectiva, es importante esbozar los principales argumentos que pueden esgrimirse para explicar esta insuficiencia, debido a que este análisis puede colaborar con elementos de interés para la evaluación del impacto que el anómalo comportamiento del mercado del trabajo tiene sobre el bienestar social.

El paquete de reformas económicas puesto en práctica en Chile a partir de 1974 constituye, sin lugar a dudas, el fenómeno económico en términos del cual es posible establecer un conjunto coherente de explicaciones sobre la mayor desocupación relativa. Por una parte, el rápido proceso de apertura al comercio internacional tanto de bienes como asimismo de capitales, puso en operación un mecanismo de ajuste en términos del cual debería proceder un proceso de reasignación del factor trabajo entre los diversos sectores productivos, el cual, si bien es cierto estuvo ocurriendo, pareció haberse caracterizado por la existencia de importantes rezagos, inelasticidades e imperfecciones que redundaron en caídas del empleo. La liberalización de los mercados internos de bienes de capitales, por otro lado, al incorporar una también sistemática flexibilización de las normas sobre contratación y despido de trabajadores, contribuyó al mayor desempleo como resultado de una mayor eficiencia económica en cuya búsqueda se habrían visto comprometidos los distintos sectores económicos debido a presiones de costo y al papel jugado por las expectativas. Un tercer factor radicó en la reducción del tamaño del sector público y en la nueva definición que se dio al papel del Estado dentro de la economía; ambos fenómenos impulsaron un mayor desempleo tanto por el estrechamiento experimentado por el sector centralizado —y en particular por las medidas implementadas respecto del área de empresas estatales— como por el virtual abandono de aquellos mecanismos y normativas que permitían al Estado influir indirectamente sobre el problema del empleo. Por último, es también fundamental considerar que el esquema de reformas económicas descrito se inició en los años 1974-75, al mismo tiempo que tenía lugar un estricto programa de estabilización económica el cual, si bien logró reducir drásticamente la inflación que venía observando la economía chilena, se reflejó severamente sobre la situación del empleo.

De acuerdo a lo anterior, el problema de la desocupación en Chile no puede ser explicado a partir de un factor causal en particular, ya que su manifestación se deriva de la operatoria de un conjunto de efectos superpuestos. Por esta razón, resulta también extraordinariamente difícil poder establecer directamente cuánto desempleo se debe a qué causa, de manera que las distintas interpretaciones elaboradas sobre el fenómeno deben más bien interpre-

tarse en el contexto del énfasis que se desea dar a las interrelaciones que se estiman más sobresalientes.

Para Meller y Solimano (1983), por ejemplo, el problema de la desocupación se derivó del déficit de demanda agregada cuyo origen se encuentra en la recesión de 1975 y, en consecuencia, de la generación de un cuantioso stock de desempleados que la posterior recuperación económica no fue capaz de absorber. Sanfuentes (1983) ha subrayado, a este último respecto, el papel que jugó la notoria caída de la tasa de inversión agregada, mientras que también ha concordado con otros sobre el drástico efecto que habría tenido en términos de la tasa de creación de puestos de trabajo la eventual creciente adopción de tecnologías relativamente más intensivas en capital (Riveros (1983)). Por otra parte, tanto Meller (1984) como Riveros (1984) han tendido a concluir en que la apertura comercial —y su efecto sobre la ocupación del sector industrial— no han contribuido significativamente al problema de la desocupación. En otra línea de razonamiento, ha sido también sugerido que el desempleo observado estadísticamente a partir de 1974 refleja la subocupación que prevalecía con anterioridad, pasando así a jugar un papel decisivo la acción directa e indirecta que le cupo al Estado en la generación de empleos. En tal sentido han argumentado Sjaastad y Cortés (1981), implicando con ello que el cambio de rol del Estado chileno, respecto de la tradición de las últimas décadas, habría convertido en desempleo abierto un, probablemente importante, desempleo disfrazado; sin embargo, cálculos elaborados por Tokman (1984) permiten sostener que, al tomar 1970 como año de referencia[2], y utilizando para proyectar las tasas históricas de crecimiento del empleo público de la década del 60, el cambio experimentado por el papel del Estado no lograría explicar significativamente la desocupación que existía a comienzos de los ochenta[3]. Así, a este último respecto aún existe un importante debate que, entre otras cosas, se extiende a la prevalencia de la acción indirecta del Estado en términos de políticas de empleo.

Sin embargo, es importante destacar que sobre el mercado del trabajo chileno no sólo han estado operando estos factores de tipo cíclico, sino también fenómenos estructurales de bastante más largo plazo y que se han visto reflejados esencialmente en un drástico aumento de la productividad media del trabajo que se relaciona estrechamente con una tendencia a la caída del empleo en sectores productivos básicos. Es así como estimaciones de ODEPLAN (Banco Central, 1983) permiten establecer que el empleo agrícola-silvícola, como también el de la minería, han tendido a caer sistemáticamente a través del tiempo, induciendo así presiones crecientes sobre los mercados de trabajo urbanos.

2 Es decir, excluyendo el período 1971-1973 durante el cual, según Tokman, existió un superávit de personas en el sector público.

3 Ver también Meller (1984).

En efecto, durante la década del 60 el empleo en el sector agrícola-silvícola cayó a una tasa promedio de -1,3 por ciento, porcentaje que se elevó a -7,6 en el período 1971-1973. En el lapso 1974-1981 dicha tendencia apenas se revierte al experimentar el empleo un crecimiento promedio de 8 por ciento. Esta particular evolución determinó que la participación del empleo de este sector económico dentro del empleo total haya caído persistentemente: en 1960 dicha relación alcanzaba a un 30 por ciento, mientras que en 1970 llegó a un 22 por ciento y en 1980 se empinó a sólo un 16 por ciento, por lo que resulta evidente que este proceso ha debido generar crecientes presiones sobre el mercado laboral chileno[4]. El problema es aún mayor si se considera que durante los últimos años el mercado del trabajo ha actuado en ausencia del tradicional papel dinámico que el sector público había jugado en cuanto a la generación de empleos. El caso de la minería es similar, aunque menos drástico que el anterior, ya que en su caso el empleo cayó a una tasa promedio de -2 por ciento en el período 1974-1981, lo cual también ha inducido una caída de la participación sectorial en el empleo global.

Así, examinados los análisis alternativos respecto de las causas del mayor desempleo efectivo, es posible establecer que todo indica que este fenómeno se explica fundamentalmente a partir de cambios estructurales de la economía, lo que hace del problema uno difícil de solucionar en el corto plazo. Debido a su carácter de fenómeno no voluntario, es de esperar un negativo impacto en lo distributivo, implicando además que, en ausencia de otras políticas, sus efectos sobre el bienestar social sean también proyectables al largo plazo.

2 Las Características de los Desempleados

Debido, por una parte, al fenómeno de caída del empleo en sectores productivos básicos y, por otro, a la presunción de que la recuperación económica que se experimentó a partir de 1976 recayó de modo principal en los grandes centros urbanos, a priori uno podría esperar que parte importante de los desocupados en las ciudades se concentrara entre los inmigrantes, lo cual permitiría derivar implicancias muy definidas en términos del empeoramiento de la situación de marginalidad y pobreza. Sin embargo, las encuestas a los desempleados que en el Gran Santiago lleva a cabo la Universidad de Chile, no reportan evidencia en tal sentido, señalando, más

4 Si el empleo agrícola-silvícola hubiese crecido durante el período 1960-1982 a la tasa de crecimiento promedio de la ocupación total (un 0,8 por ciento de acuerdo a los cálculos de Meller (1984), entonces en 1981 el empleo agrícola habría sido de unas 800 mil personas, comparadas con las 500 mil actuales. Ello habría significado reducir drásticamente la cifra de 570 mil desocupados existentes en 1981.

bien, que los inmigrantes constituyen una minoría dentro del desempleo total.[5] Naturalmente, la ausencia de estadísticas adecuadas impide probar la hipótesis de que la inmigración se redujo de modo importante a partir de 1973, cuando el empleo agrícola-silvícola comenzó a experimentar una cierta evolución positiva.

Pese a la evidencia referida anteriormente, no cabe duda alguna sobre el hecho de que la mayor desocupación se ha reflejado en una más álgida situación de pobreza relativa, reflejándose ello en los indicadores de distribución del ingreso que se examinarán más adelante. Indudablemente, otras características de los desocupados, como son su educación, edad, tiempo promedio de desempleo y acceso a algún tipo de ingresos, resultan de enorme interés para evaluar dicho impacto distributivo ya que, por ejemplo, una elevación del contenido de capital humano de los desocupados podría reflejarse incluso en mejoramientos de la distribución observada entre los perceptores y, por otra parte, un mejoramiento del nivel de ingreso y de la distribución de éste entre los ocupados podría atenuar el impacto del mayor desempleo a nivel de la distribución del ingreso entre la fuerza de trabajo observada como un conjunto.

De acuerdo a los datos del Cuadro 2, a lo largo de la última década el nivel promedio de educación de la fuerza de trabajo desempleada ha tendido a crecer significativamente. En efecto, si bien la característica de la recesión de los años 1975-76 parece haber sido la de afectar en forma proporcionalmente mayor a personas de baja escolaridad, la posterior recuperación y en particular los años en que se inicia la presente crisis, marcaron una caída muy insinuada del porcentaje de desocupados con niveles educativos bajos con respecto al total. Como se observa, en los años 1981-82 el porcentaje de desocupados con algún curso de E. Básica disminuyó al punto de representar dentro del total de desempleados casi tanto como el de aquellos con E. Media Humanista.

Datos de otro estudio[6] señalan que en el período 1968-70 el porcentaje de desocupados con menos de 8 años de educación alcanzaba a un 55.8 por ciento del total, mientras que el grupo con más de 13 años de escolaridad llegaba a un 3 por ciento. En consecuencia, esto contribuye a señalar que el crecimiento observado del nivel educativo de los desocupados responde a un proceso de largo plazo que se relaciona íntimamente con el aumento del nivel de escolaridad que han experimentado la fuerza de trabajo y la población chilena en general. En efecto, también es posible establecer que el pro-

5 En efecto, durante los últimos cuatro años, se ha registrado un promedio de más del 90 por ciento de los desocupados quienes declararon haber residido en Santiago por más de diez años (EED: UCH).

6 Riveros (1979).

Cuadro N° 2

Gran Santiago: Características de los Desocupados*
(Cifras Porcentuales)

		1970-73	1974-76	1977-80	1981-82
Grupos de escolaridad					
Analfabetos		2.5	3.7	2.6	2.2
E. Básica		57.4	58.6	51.3	43.5
E. Media		29.6	27.8	35.4	42.2
E. Especial		6.6	6.0	6.5	7.2
E. Universitaria		4.0	3.9	4.4	5.0
Grupos de edad					
14-24 años	(44.9)	50.6	46.4	42.9	41.5
25-39 años	(22.8)	27.1	31.2	31.6	34.2
40-55 años	(16.0)	16.9	17.4	19.8	20.4
56 y más años	(8.8)	5.8	4.9	5.7	4.0
Tiempo de desocupación					
1-12 semanas	(33.5)	38.1	33.6	28.5	27.9
13-51 semanas	(35.8)	36.4	38.7	34.1	39.6
52 y más semanas	(11.2)	13.0	16.5	19.8	16.3
Sin dato	(19.5)	12.2	11.0	17.3	16.4

* Las cifras entre paréntesis indican el respectivo porcentaje para el período 1968-70.
Fuente: Riveros (1979).

medio de educación de los ocupados ha crecido significativamente durante la década[7] (Cf. Riveros et al. (1984)).

El importante cambio que se produce en la composición por escolaridad de los desocupados en los inicios de esta década, sin embargo, parece ser lo suficientemente drástico como para poder presumir sobre su base que, más allá de la tendencia de largo plazo mencionada, él está causando la existencia de un probable sesgo tendiente a producir una mayor desocupación relativa de personas con enseñanza media. En tal sentido, resulta posible sugerir que una mayor proporción de desempleados ha tendido a concentrarse en personas con mayor educación formal; en particular, este fenómeno se puede asociar al hecho de que ciertas personas resulten en un mayor costo para la empresa debido a su dotación de capital humano general y específico, pero que se pueden reemplazar, sobre todo en un

7 Por ejemplo, durante el período 1970-73, en el sector productor de bienes transables el empleo de personas con E. Básica alcanzaba a 58.4 por ciento del total, mientras que en el período 1981-82 llegaba a sólo un 44.6 por ciento; en el sector de los no transables los porcentajes respectivos fueron de 49.1 y 38.4 por ciento.

período de fuerte cambio técnico, por individuos con un menor capital humano específico, una menor escolaridad y más entrenables al interior de la misma actividad productiva.

Las cifras del Cuadro 3, por otra parte, colaboran con otra evidencia de interés al análisis de este problema. Allí se observa que las tasas de desempleo medidas por grupos educacionales muestran un notable aumento en el caso de los analfabetos y personas con educación especial, hecho que ocurre en forma más que proporcional a lo que ha sucedido con las personas provenientes de otros niveles. Sin embargo, no es posible establecer nada de manera conclusiva sobre la existencia de algún particular sesgo desde este punto de vista, como asimismo desde el referente a la distribución del tiempo de desocupación por niveles de escolaridad.

Un fenómeno similar al detectado en el caso de la educación se muestra a partir de la información correspondiente a la clasificación por edades de los desocupados (Cuadro 2), ya que el desempleo ha tendido a concentrarse en los grupos de edad media. En el caso de la ocupación, el proceso señalado ha tenido rasgos similares, aunque algo menos acentuados. Naturalmente, la mayor rotación de los empleos que tiende a exhibir la gente más joven, su menor nivel de entrenamiento específico, el aumento de la cobertura del sistema educacional, el desarrollo de los mercados informales de trabajo, etc., son todos factores que contribuyen a explicar el fenómeno descrito[8]. El efecto distributivo de esto, si bien es cierto positivo cuando restringimos nuestra consideración a la distribución personal del ingreso entre perceptores (i. e., aislando el efecto derivado de la propia mayor desocupación), es negativo del punto de vista familiar, ya que ha de tender a manifestarse en un mayor porcentaje de jefes de hogar cesantes[9].

El número promedio de semanas que un desocupado permanece en tal condición exhibe sin lugar a dudas un notable incremento a través del tiempo[10]. En efecto, los datos que aparecen en el Cuadro 2 sugieren que, en promedio, un desocupado ha de permanecer en tal situación por un mayor tiempo relativo a lo que ocurría en

8 Es posible que no sólo se pueda esgrimir la existencia de un sesgo adverso al mayor capital humano para explicar el cambio en la composición por edades y por educación de la población desocupada. En efecto, probablemente durante la última recesión el desempleo puede haber alcanzado a segmentos de la fuerza de trabajo con mayor capital humano luego de que aquellos con menor educación y edad relativas se habían ya incorporado al stock de desempleados. Agradezco a Jorge Rodríguez el haberme destacado este punto.

9 En efecto, en 1977-78 el porcentaje de jefes cesantes era 38.5 por ciento, mientras que en 1968-70 alcanzaba a 35.3 por ciento.

10 Nótese que las encuestas tienden a subvaluar la verdadera duración del desempleo ya que en promedios los individuos son requeridos sobre este punto en la mitad de su tiempo de desocupación total.

Cuadro N° 3

Gran Santiago: Duración del Desempleo por Niveles de Educación: 1970-1982*
(Porcentajes)

	70-73	74-76	77-80	81-82
Analfabetos	4.5	20.9	16.8	21.5
1-12 semanas	2.1	7.9	8.0	6.4
13-51 semanas	1.1	5.4	4.3	6.6
52 y más semanas	0.6	2.7	2.9	5.2
E. Básica	5.5	17.6	14.4	13.3
1-12 semanas	2.4	6.5	4.3	3.7
13-51 semanas	1.8	5.7	4.8	4.7
52 y más semanas	0.7	3.4	2.8	2.7
E. Media	4.0	15.7	13.3	16.9
1-12 semanas	1.3	4.8	3.7	4.6
13-51 semanas	1.6	6.1	4.5	7.0
52 y más semanas	0.6	2.6	2.7	2.7
E. Universitaria	2.6	5.2	4.4	6.4
1-12 semanas		2.1	1.0	
13-51 semanas	1.0	2.4	1.6	2.6
52 y más semanas	0.7	0.5	1.4	0.6
E. Especial	4.1	13.9	13.2	19.7
1-12 semanas	1.8	3.4	4.0	5.2
13-51 semanas	2.0	6.5	4.2	8.8
52 y más semanas	0.3	1.7	2.8	2.9

* Los datos se expresan como porcentaje de la fuerza de trabajo correspondiente al nivel educacional respectivo.
Fuente: Cruces estadísticos elaborados con EOD: UCH.

períodos anteriores, señalando así que la rotación entre empleos se ha hecho más lenta. Un antecedente importante a este respecto es aportado por la encuesta especial de los desocupados (EED: UCH) que a partir de 1978 viene realizando el Departamento de Economía de la Universidad de Chile, cuyos resultados indican que la gran mayoría de los desocupados sí se interesaría por trabajar fuera de Santiago, mientras que aquellos que han tenido más de dos empleos en los últimos dos años representan una proporción relativamente pequeña. Ambos hechos contribuyen a reseñar que la movilidad laboral es más bien baja y que el mercado del trabajo no ha facilitado un eficiente proceso de reasignación. Los resultados de esta misma encuesta permiten señalar que sí ha habido grandes dificul-

tades con la información provista para permitir la libre acción del mercado.

Indudablemente, las implicancias que en términos de bienestar tiene este fenómeno son claramente negativas, debido a que su acción tiende a hacer más permanente la situación de desempleo que se asocia a ingresos nulos o, al menos, bajos. A nivel de los indicadores de distribución personal del ingreso entre los perceptores, sin embargo, no es probable que el efecto cobre tanta significancia como a nivel de la distribución familiar.

Las cifras que se presentan en el Cuadro 4 indican que el tiempo de desocupación promedio ha disminuido en el caso de los desocupados jóvenes y ha aumentado en el caso de los mayores de 25 (particularmente en el grupo de 25-39 años), aunque no en el grupo de mayor edad. Sin embargo, el grupo más joven todavía representa arriba del 40 por ciento del total de desocupados que permanecen en tal situación por más de 52 semanas. Aparentemente, el reducido entrenamiento específico de la fuerza de trabajo más joven y su eventual mayor disposición a sostener una más bien alta rotación entre empleos, permiten justificar la tendencia que en su caso ha experimentado el tiempo promedio de desocupación. Otro importante aspecto a considerar en la caracterización de los desocupados y que se vincula directamente a los problemas distributivos asociados a la situación de mayor desempleo, habida en la economía chilena, corresponde a los ingresos a los que ellos puedan eventualmente tener acceso. El Cuadro 5 presenta un resumen de la distribución porcentual de las diversas fuentes de ingreso personal de los desempleados durante la década del 70 y comienzos de la presente, las que se reducen básicamente a remuneraciones por trabajos ocasionales (sueldos, salarios e ingresos por actividades independientes), regalías, jubilaciones y otros subsidios. Un primer aspecto digno de resaltar a partir de dicha información consiste en la disminución del porcentaje de desocupados que declara percibir ingresos, en relación a los primeros años de la década, a pesar de la relativa estabilidad que esta proporción ha mantenido durante los últimos ocho años. Desde el punto de vista de las fuentes de ingreso, resulta también notable la disminución del porcentaje de desocupación con ingresos provenientes de trabajos ocasionales y el crecimiento experimentado por la proporción que declara percibir otros ingresos, los cuales básicamente consisten en determinados tipos de subsidios. A pesar del reducido porcentaje que a su vez declara recibir regalías, es probable que el leve crecimiento de la proporción que acusa recibir otros ingresos esté reflejando algún impacto del gasto social conectado al desempleo. Sin embargo, la evidencia es demasiado tenue como para concluir en un impacto definido de estos programas paliativos.

Para llevar este análisis sobre la situación de ingresos, a nivel de grupos familiares, se puede recurrir a las encuestas especiales a los desocupados (EED: UCH), cuyos resultados revelan que en el

Cuadro N° 4

Gran Santiago: Duración del Desempleo por Edad: 1970-1982*
(Porcentaje)

	1970-1973	1974-1976	1977-1980	1981-1982
1 - 12 semanas				
14-24 años	56.9	50.7	49.8	45.7
25-39 años	23.7	27.2	29.3	33.7
40-55 años	14.6	16.8	15.7	18.6
56 y más años	4.8	5.3	5.2	1.5
13 - 51 semanas				
14-24 años	52.6	48.2	46.3	44.9
25-39 años	27.4	32.6	31.7	35.2
40-55 años	16.0	16.1	16.9	17.3
56 y más años	4.0	3.1	5.1	2.5
52 y más semanas				
14-24 años	51.5	42.0	44.7	42.8
25-39 años	25.5	34.9	33.4	34.8
40-55 años	16.2	17.4	11.0	18.8
56 y más años	6.8	5.7	2.9	3.6

* Los cuadros se expresan como porcentaje del total de desocupados.

Cuadro N° 5

Gran Santiago: Fuentes de Ingresos de los Desocupados
(Porcentaje)

I Fuentes de Ingreso[a]				
Sueldos/Salarios	10.4	4.6	4.7	6.3
Regalías	0.6	0.6	0.3	0.4
Jubilaciones	1.2	1.3	1.7	1.5
Activ.Indep.	12.2	8.6	6.5	6.7
Otros Ingresos	6.4	5.4	9.5	8.8
II % desocupados que perciben ingresos[b]	29.1	19.6	21.9	22.4

a Las cifras representan el porcentaje de desocupados en la respectiva clasificación con respecto al total.

b No corresponde exactamente a la suma de las proporciones anteriores, debido a que algunos desocupados perciben más de un tipo de ingreso.

Fuente: EED: UCh.

período 1979-83 un promedio de 10 por ciento de familias de cesantes no tenía acceso a ningún tipo de ingreso, mientras que alrededor de un 56 por ciento subsistía en función del trabajo estable de algún otro miembro de la familia y un 33 por ciento dependía de trabajos ocasionales que puede realizar tanto el cesante como otros miembros del grupo. Es importante destacar que el porcentaje de familias cesantes que declaran percibir algún tipo de auxilio de cesantía es relativamente bajo (un promedio de sólo un 7 por ciento en el período mencionado), lo cual contribuye a destacar el limitado alcance que parecen tener los subsidios directos asociados a la situación de desempleo.

Es necesario subrayar que los subsidios indirectos a los que eventualmente tienen acceso los desocupados como es, por ejemplo, el acceso a servicios gratuitos, no son ciertamente declarados en estas encuestas, lo cual obliga a establecer un cierto límite a las conclusiones que se puedan extraer de las cifras absolutas. En la sección siguiente nos seguiremos preocupando de este aspecto del problema.

El Cuadro 6 presenta varios indicadores para caracterizar el ingreso personal de los desocupados, variable que pasa a constituir un elemento central para evaluar las implicancias de bienestar del desempleo. Como se mostró antes, el porcentaje de desempleados que perciben ingresos ha sido de alrededor de un quinto del total de desempleados, durante el período bajo análisis, porcentaje que, en sentido estricto, debe ser aún un tanto mayor debido a que cerca de un 88 por ciento de los miembros de los programas de empleo de emergencia se declaran como ocupados. El monto de ingreso real promedio que allí aparece, y cuya distribución resulta ser bastante sesgada debido a la declaración de algunos valores altos, cayó notoriamente en el período recesivo 1975-1977, luego del cual se ha recuperado hasta alcanzar niveles similares a los de comienzos de la década. La columna 3, que pondera el ingreso medio por el porcentaje de desocupados que perciben ingresos, muestra también una fuerte caída del mismo modo como la relación de ingresos entre ocupados y desocupados, la cual, después de eso, ha exhibido una relativa estabilidad.

Por otra parte, a manera de ilustración general, se han incluido índices de ingreso real correspondientes a los perceptores ocupados. Tales promedios indican dos fenómenos altamente interesantes. En primer lugar, que el ingreso real se ha mantenido en 1981-82 apenas por arriba de los niveles de 1970. En segundo término, el peso del ajuste parecen habérselo llevado principalmente los trabajadores del sector público, quienes nunca han alcanzado nuevamente niveles de ingresos equivalentes a los de 1970. Para los trabajadores del sector privado, de otra parte, la recuperación que se inicia en 1980 puede conectarse a la posibilidad de negociar salarios abierta en 1979.

En suma, los indicadores de ingreso revelan que tanto los niveles de ingreso medio de los ocupados como de los desocupados han ten-

Cuadro N° 6

Gran Santiago: Caracterización del Ingreso de los Desocupados (Pesos de Mayo de 1982)

Año	Ingreso Medio[a]	Desviación Estándar	(l)X°/oDY[b]	YD/YO[c]	I Y O[d]	IYO S. Públ.	IYO S. Priv.	ISSR[e]
1970	6.474	5.824	1.832	0.42	100	100	100	100
1971	8.398	10.307	3.300	0.47	118	120	117	119
1972	6.580	6.205	1.408	0.40	109	102	110	96
1973	4.137	3.452	1.134	0.44	70	62	76	47
1974	4.282	6.774	1.041	0.55	61	51	66	63
1975	2.461	2.056	445	0.33	55	47	60	61
1976	3.296	2.900	521	0.36	66	49	76	84
1977	3.163	2.604	648	0.28	73	58	82	83
1978	4.319	3.659	962	0.35	78	75	118	87
1979	5.495	6.014	1.286	0.31	89	74	99	94
1980	5.204	6.333	1.145	0.36	89	69	102	99
1981	6.566	5.719	1.477	0.38	102	74	120	108
1982	6.365	7.977	1.426	0.42	103	85	119	110

a **El deflactor utilizado se ha construido sobre la base de los índices de INE, Yáñez (1980) y Cortázar-Marshall.**
b **Corresponde a la columna (1) multiplicada por el porcentaje de desocupados que perciban ingresos.**
c **Relación entre los ingresos promedio de ocupados y desocupados.**
d **índice de ingreso real de la fuerza de trabajo ocupada.**
e **índice de sueldos y salarios reales.**

dido ha disminuir en el período 1974-82. Ello, junto a la existencia de una mayor tasa de desempleo, permite sostener que este fenómeno ha incentivado entonces un empeoramiento en los niveles de ingreso de la población, pese al hecho de que las características educacionales y de edad de los desocupados pueden aún hacer esperar un mejoramiento de la distribución personal entre quienes perciben ingresos del trabajo. Es, entonces, necesario revisar la evidencia sobre el problema distributivo con el objeto de extraer algunas relaciones de éste con la situación de desempleo.

Los datos del Cuadro 7 aportan una evidencia de singular interés para caracterizar la situación de los desempleados desde el punto de vista de los ingresos. En él se ha usado la información provista por las Encuestas de la Universidad de Chile para comparar la tasa de cesantía total con aquella resultante de considerar sólo a los cesantes con un ingreso familiar menor al mínimo o menor a $ 5.000 de 1980. En el concepto de ingreso familiar, cono se sabe, se incorporan ingresos derivados del trabajo (estable u ocasional) e ingresos asociados a subsidios y regalías.

Los niveles límite que se han elegido son, por supuesto, arbitrarios y sólo permiten establecer un patrón estable de referencia a lo largo del tiempo. En definitiva, lo que uno podría esperar de tal indicador es que señale la incidencia real relativa en términos de pobreza que implica la mayor desocupación; eso evidentemente depende en gran parte de los patrones de referencia elegidos.

Cuadro N° 7

Gran Santiago: Tasas de Cesantías Corregidas por Ingreso
(Porcentajes y Miles de Personas)

	1960	1965	1970	1973	1974	1976	1979	1980
1. Tasa cesantía	6,6	3,8	5,6	2,1	7.5	13,4	9,3	8,9
2. Tasa de cesantes con ingreso familiar menor al mínimo	6,3	3,6	5,3	1,7	6,8	12,9	8,7	7,8
Miles de personas	46,9	30,5	54,7	18,8	74,9	156,3	116,9	105,5
Porcentaje del total	94,4	95,9	95,0	82,0	90,8	96,1	94,1	88,3
3. Tasa cesantes con ingreso familiar menor a $ 5.000[a]	5,6	3,0	3,6	1,2	5,3	10,6	3,5	3,4
Miles de personas	41,9	25,4	37,2	13,1	58,0	128,2	47,0	45,8
Porcentaje del total	84,3	79,8	64,6	57,0	70,3	78,9	36,8	30,4

a Cifras en pesos de mayo de 1980.
Fuente: Cruces estadísticos elaborados con EOD: UCH.

Si se compara a través del tiempo el porcentaje de cesantes cuyas familias obtienen un ingreso menor al mínimo, se observa que él ha variado muy poco significativamente a través del tiempo pese a que existen ciertas fluctuaciones. Evidentemente, el volumen total crece de modo significativo acentuando así el nivel absoluto de pobreza.

Por otra parte, si se analiza la proporción de cesantes con ingresos familiares menor a $ 5.000 de 1980, se concluye que la disminución de este porcentaje ha sido fundamental en los años 1979 y 1980. Previo a eso, sin embargo, la tendencia no era clara. Esta evidencia implica que la caída de la tasa de cesantía total se asoció con la existencia de una menor proporción bajo nuestra línea de pobreza en comparación a la década del 60. Probablemente este hecho se vincule, por una parte, al efecto de la ayuda que se proporciona a los desocupados vía el gasto social, y que muestra entonces efectos muy positivos en términos del bienestar social, mientras que, por otra parte, se explica también por el mayor incentivo que la actividad económica crea para el desenvolvimiento de muchos desocupados y de miembros de sus grupos familiares en trabajos ocasionales en el sector informal urbano.

La evidencia anterior no puede ser considerada como un argumento para establecer que el desempleo ahora importe menos. La provisionalidad de los límites elegidos, la variación de precios de la canasta de consumo de los más pobres a través del tiempo y el problema del volumen mayor de pobreza relativa, obligan a considerar el problema de forma igualmente seria. Estos antecedentes, sin embargo, ayudan a cualificar con mayor cuidado el efecto distributivo que tiene el desempleo.

3 La Situación Distributiva

El mayor desempleo abierto observado en Chile obliga a considerar la situación distributiva de los ingresos, en vista a probar la hipótesis de que ésta ha tendido a empeorar por esa causa en los últimos años, pese a las acciones redistributivas emprendidas por el Estado. Con tal objeto, se recurrirá a indicadores de distribución basados en la información provista por las Encuestas de Ocupación y Desocupación que la Universidad de Chile efectúa en el Gran Santiago, debido a lo cual las conclusiones son provisorias, ya que esta fuente tiene importantes limitaciones que se derivan del hecho de no ser precisamente una encuesta de ingresos. Pese a ello, los argumentos respecto de la presunta existencia de sesgos asistemáticos en las declaraciones recogidas contrastan con la notable estrecha relación que guardan sus datos con respecto a lo que uno podría a priori esperar. Por otra parte, esta fuente tiene la ventaja de ser la única en Chile que permite observar la situación de los ingresos durante los últimos 25 años.[11]

Es, por supuesto, muy cierto que, al evaluar sólo en una dimensión de ingresos el impacto en términos de bienestar que se asocia al mayor desempleo, se están dejando un tanto de lado los nocivos efectos sociales directos e indirectos derivados de tal fenómeno, como el daño psicológico que él acarrea (Lira y Weinstein, 1981) y el problema moral que significa para la sociedad (Rodríguez, 1982). Estos efectos externos tienen connotaciones de largo plazo difíciles de pronosticar con especificidad, pero que indudablemente revisten también una tremenda importancia.

La información proporcionada en el Cuadro 8 pone de relieve dos cuestiones de mucha importancia. De una parte, permite establecer que la situación de desempleo del jefe de hogar se asocia estrechamente a la condición de pobreza relativa del grupo familiar; en particular, nótese que el grupo de familias más pobres presenta una tasa de ocupación sustancialmente menor que aquella observada en las familias con ingresos mayores. De otra parte, la situación de las familias más pobres tiende a ser aún más crítica debido a que el promedio de perceptores es también claramente inferior al del resto de los grupos. Así, en conexión con estas dos razones, no debe resultar poco coherente el asociar una mayor desocupación a un impacto muy definido contra los sectores relativamente más pobres de la población.

Durante el lapso de siete años comprendidos entre 1975 y 1981, el país ha tenido un promedio de más de 450 mil desempleados y de 154 mil incorporados a los programas de empleo de emergencia. En 1983 el desempleo llegó a las 700 mil personas mientras

11 Para evaluar argumentos proporcionados en una línea distinta, véase Cortázar (1979).

Cuadro N° 8

Gran Santiago: Características de la Distribución por Grupos Familiares*

	1979	1980	1981	1982	1983
Porcentaje de familias con jefe cesante					
a 20% inferior	12.2	11.4	10.0	26.8	24.7
b 30% intermedio inferior	5.9	3.9	2.9	7.3	10.2
c 30% intermedio superior	2.2	2.4	1.6	4.3	6.1
d 20% superior	0.3	0.5	0.3	2.3	2.5
Porcentaje de familias con jefe ocupado					
a 20% inferior	53.0	48.0	56.0	35.1	42.4
b 30% intermedio inferior	73.8	72.0	78.7	65.2	64.2
c 30% intermedio superior	75.1	74.7	77.4	72.0	66.2
d 20% superior	85.0	84.0	86.9	78.7	79.4
Promedio de perceptores por familia					
a 20% inferior	1.1	1.1	1.2	1.1	1.1
b 30% intermedio inferior	1.4	1.4	1.5	1.4	1.4
c 30% intermedio superior	1.8	1.8	1.8	1.7	1.7
d 20% superior	2.0	1.9	2.1	1.9	2.0

* La EOD: UCH define como familia a un grupo unido consanguíneamente y que cocinan en común.

que los programas de emergencia absorbieron a cerca de 250 mil individuos. Evidentemente, dado que el promedio de personas por familia sube de tres, a nivel de grupos familiares la desocupación importa magnitudes realmente alarmantes, hecho que genera presiones difíciles de sostener por un largo tiempo. Con el objeto de aportar mayores antecedentes sobre este aspecto del problema, revisaremos la evolución experimentada por algunos de los indicadores de distribución más conocidos.

En el Cuadro 9 se insertan los coeficientes de Gini basados en la distribución del ingreso entre los perceptores, esto es excluyendo a los desocupados con ingreso igual a cero. En la segunda línea se presentan los cálculos de este coeficiente para la distribución del ingreso entre toda la fuerza de trabajo, esto es incluyendo a todos los desocupados. Indudablemente, esta última medición no está exenta

Cuadro N° 9

Gran Santiago: Coeficientes de Gini
(Distribución Personal del Ingreso)

	Perceptores	F. de Trabajo
1958	0.512	0.577
1964	0.490	0.496
1970	0.526	0.571
1974	0.468	0.518
1975	0.484	0.566
1976	0.543	0.618
1977	0.534	0.599
1978	0.524	0.588
1979	0.526	0.589
1980	0.522	0.578
1981	0.531	0.579
1982	0.534	0.626
1983	0.530	0.639

Fuente: Heskia (1979), Claude (1982) y cruces efectuados con EOD: UCH.

de problemas, ya que debido a la presencia de los programas de empleo de emergencia el número de desempleados parece haberse expandido algo artificialmente y por lo tanto hay incluidas allí personas que no pertenecen a la fuerza de trabajo. Sin embargo, ambas series proporcionan dos líneas de referencia que permiten establecer una evaluación de la severidad regresiva del desempleo.

Como se observa, los cambios experimentados por este indicador[12] a nivel de perceptores no aparentan ser muy significativos, lo que llevó a algunos a aseverar que los efectos distributivos del modelo económico eran despreciables.[13] Sin embargo, al incluir el efecto que induce el mayor desempleo, uno puede apreciar el significativo cambio que experimenta el valor de este indicador, señalando de este modo que los efectos distributivos, lejos de ser neutros, llevan implícito un fuerte sesgo adverso.

Es conveniente, sin embargo, llevar la discusión a nivel de la situación que viven las familias, las cuales constituyen el núcleo de

12 Que es en realidad uno de los que gozan de mayor "popularidad", pese a sus conocidos defectos. El indicador de Theil apunta a conclusiones similares.

13 Nótese que no estamos hablando aquí de comparaciones estadísticas. Sobre este último punto puede verse Bach (1979).

decisiones económicas fundamental para nuestro análisis. El Cuadro 10 presenta el cambio en la situación distributiva familiar medido por medio de 5 indicadores alternativos de concentración. Como allí se observa, la situación distributiva familiar de acuerdo a todas las mediciones alternativas, ha empeorado sensiblemente durante los últimos años, situación a la que han cooperado tanto el mayor desempleo como la evolución observada por los salarios reales.

En la parte inferior del Cuadro 10 se puede observar que el porcentaje del ingreso total que corresponde al segmento más pobre ha caído sistemáticamente a lo largo del período bajo análisis, mientras que la participación correspondiente al estrato superior ha crecido de manera persistente, lo que parece concordar notablemente con los hallazgos de Cortázar (1982) los que se han basado en los datos de consumo proporcionados por las Encuestas de Presupuestos Familiares de 1969 y 1978. En realidad, dada la variación observada en los indicadores de migración hacia el Gran Santiago mencionados antes, no resulta posible aceptar que el empeoramiento distributivo detectado se asocie de algún modo a una fuerte inmigración ligada probablemente al mayor crecimiento económico experimentado por el Area Metropolitana.

Así, el drástico cambio en la situación distributiva familiar urbana mostrado por los diversos indicadores, pone de manifiesto de manera principal la severidad regresiva de la desocupación. A partir de 1974 los valores del coeficiente de Gini presentan una tendencia creciente, pese a lo cual habían logrado insinuar una mejoría entre 1977 y 1979, junto con la disminución de la tasa de desempleo. Sin embargo, a partir de este último año el empeoramiento de la distribución es progresivo pese a que el desempleo siguió cayendo; por ejemplo, nótese que inclusive en los años 1980 y 1981, cuando se experimentó un mayor progreso en la situación de desempleo, los indicadores distributivos no exhibieron una notoria mejoría. Es evidente que otros determinantes del fenómeno distributivo, tales como las políticas de previsión, vivienda y salud, contribuyen a explicar esta divergencia.

Sin embargo, es necesario, a la vez, prestar atención al hecho de que los indicadores mencionados en el análisis precedente están basados en declaraciones de ingreso que excluyen el valor de muchos servicios y subsidios que se asocian al gasto social hecho por el Estado. Es muy probable que el nivel per cápita de este gasto como la distribución misma que éste adquiere, hayan experimentado variaciones importantes en el tiempo mientras que, de un modo u otro, ello no está siendo correctamente reflejado en los resultados que aquí se analizan. El debate sobre esta materia está aún abierto y no será resuelto en este trabajo pese a lo cual nos referiremos a él en la sección siguiente. En términos de manejar correctamente la información proporcionada, resulta entonces conveniente considerar la pertinencia de la calificación hecha sobre los resultados distributivos analizados.

Cuadro N° 10
Gran Santiago: Coeficiente de Concentración
(Distribución Familiar del Ingreso)

Coeficientes	Coeficiente de Gini	Coeficiente de Theil	Coeficiente de Variación	Coeficiente Var. de Logaritmos	Coeficiente de Atkinson a=0.25	a=0.50	a=1.0	a=1.5	a=2.0	a=2.5
1958	0.4658	0.3561	0.9509	0.9122	0.0859	0.1655	0.3027	0.4114	0.4914	0.5612
1964	0.4620	0.3530	0.9373	0.9240	0.0857	0.1658	0.3054	0.4165	0.5021	0.5669
1970	0.5009	0.4265	1.0518	1.0309	0.1030	0.1976	0.3572	0.4779	0.5666	0.6312
1973	0.4500	0.3226	0.8629	0.9385	0.0798	0.1571	0.2993	0.4195	0.5146	0.5866
1974	0.4499	0.3318	0.9049	0.8988	0.0814	0.1573	0.2016	0.4014	0.4884	0.5560
1975	0.4712	0.3751	0.9761	0.9570	0.0909	0.1751	0.3208	0.4361	0.5246	0.5915
1976	0.5380	0.4998	1.1685	1.1126	0.1196	0.2267	0.4000	0.5235	0.6101	0.6712
1977	0.5260	0.4636	1.1061	1.0775	0.1117	0.2133	0.3811	0.5038	0.5911	0.6533
1978	0.5197	0.4516	1.0896	1.0529	0.1088	0.2077	0.3712	0.4909	0.5761	0.6370
1979	0.5179	0.4485	1.0814	1.0482	0.1080	0.2064	0.3693	0.4881	0.5722	0.6321
1980	0.5257	0.4631	1.1070	1.0650	0.1110	0.2120	0.3780	0.4980	0.5820	0.6420
1981	0.5215	0.4655	1.1240	1.0510	0.1110	0.2110	0.3730	0.4920	0.5770	0.6380
1982	0.5391	0.5028	1.1640	1.1330	0.1200	0.2290	0.4069	0.5330	0.6200	0.6810
1983	0.5418	0.4968	1.1546	1.1096	0.1195	0.2266	0.3999	0.5212	0.6038	0.6607

Distribución del Ingreso Familiar por Estratos Socioeconómicos*
(En Porcentajes del Ingreso Familiar Total)

Familias	1958	1964	1970	1973	1974	1975	1976
% Inferior	13.72	13.14	11.50	13.04	13.69	12.78	10.34
% Intermedio	33.82	34.88	32.68	37.37	35.81	34.28	30.30
% Superior	52.46	51.98	55.82	49.59	50.50	52.94	59.36
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

Familias	1977	1978	1979	1980	1981	1982	1983
% Inferior	10.84	11.06	11.10	10.88	11.24	9.95	10.07
% Intermedio	31.32	31.64	31.70	31.30	31.10	30.50	30.60
% Superior	57.84	57.30	57.20	57.82	57.66	59.66	59.33
Total	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

La agrupación porcentual que aquí se usa corresponde a los patrones utilizados por el Banco Mundial.
Fuente: Heskia (1979) y a partir de 1980, cruces efectuados con EOD:UCh.

Se define como $A = 1 - \frac{\left(\sum \frac{Yi}{n}^{(1-a)}\right)^{\frac{1}{1-a}}}{\mu}$ donde y es la media muestral y Yi los estratos de ingreso respectivos.

Por otra parte, el hecho de que la disminución del desempleo no se haya visto acompañada por un sensible mejoramiento de los indicadores distributivos familiares parece estar señalando que la sola disminución del desempleo no garantiza la consecución de una distribución "mejor". La obsolescencia que experimenta el capital humano en largos períodos de desocupación, por una parte, además del hecho de que precisamente sean los más pobres de entre los estratos de bajos ingresos, quienes tienden a permanecer como desempleados durante períodos de recuperación, contribuyen a explicar este singular hecho.

El Cuadro 11 presenta otra información de interés especialmente para analizar la situación de largo plazo. En él se describen las Curvas de Lorenz, que resultan de promediar aquellas correspondientes a diversos agrupamientos de años. De esta evidencia, nuevamente se deduce la magnitud del efecto regresivo que el país experimentó a partir de 1974, y que entonces debe ser asociado fundamentalmente al mayor desempleo. Además, lo más preocupante es que la situación no cambia en forma notable al considerar solamente el período de fuerte crecimiento económico experimentado entre 1977 y 1981, como también los años del "boom" (1980 y 1981). Nótese además que la tendencia a la disminución exhibida por la proporción del ingreso total que corresponde a los sectores más pobres, es un fenómeno que se viene insinuando desde hace bastante tiempo, lo cual indicaría que sobre este resultado inciden también los efectos derivados de procesos de largo plazo que se asocian a nuestro proceso de desarrollo. Ellos se ven ahora multiplicados por las distorsiones existentes en el mercado de trabajo.

Dado que en los resultados analizados hay una mezcla de problemas de largo plazo como también de factores cíclicos, resulta del todo interesante establecer con mayor detenimiento las características distributivas del grupo de los desocupados, ya que ello permitiría observar a través del tiempo los grados de influencia de ambos tipos de factores sobre dicha cuestión. A este respecto, el Cuadro 12 proporciona una información de mucho interés y que tiene carácter introductorio sobre el tipo de estudio señalado más arriba.[14]

En primer término, son destacables las fluctuaciones experimentadas por los niveles de ingreso familiar que declaran los desocupados; mientras el nivel total ha caído claramente en términos reales, el nivel de ingreso familiar derivado de trabajos estables presenta cambios difíciles de explicar en consonancia con los niveles del desempleo, a la vez que el nivel de ingreso familiar derivado de trabajos ocasionales de los miembros del grupo familiar presenta una relativa

14 Desafortunadamente hay un problema de fuentes de información a dicho respecto. La Encuesta Especial de la U. de Chile se inicia sólo en 1978, mientras que su Encuesta regular contiene un mayor grado de error en las declaraciones de ingresos de los desocupados ya que éstos no necesariamente son los que contestan la encuesta.

Cuadro N° 11

Curvas de Lorenz "Promedio" para la Distribución del Ingreso Familiar

% Población Acumulada	% Acumulado de Ingreso Promedio						
	1959-64	1965-70	1971-73	1974-82	1977-81	1980	1981
10	1.563	1.490	1.943	1.324	1.31	1.31	1.31
20	4.365	4.151	4.186	3.747	3.66	3.65	3.66
30	8.125	7.713	7.970	7.073	6.898	6.82	6.98
40	12.815	12.173	12.900	11.320	11.024	10.88	11.24
50	18.635	17.723	19.040	16.640	16.162	15.96	16.52
60	25.835	24.620	26.690	23.282	22.596	22.31	23.01
70	34.875	33.368	36.496	31.798	30.952	30.54	31.32
80	46.793	45.005	49.496	43.297	42.436	42.17	42.35
90	64.146	62.258	67.610	60.580	59.986	59.87	58.81
100	100.0	100.0	100.0	100.0	100.00	100.00	100.00

Fuente: Heskia (1979) y cruces efectuados con EOD: UCH.

estabilidad. Sin embargo, es también importante observar los porcentajes de familias que se encuentran percibiendo estas categorías de ingreso. En el caso del ingreso total, en la medida que la tasa de desempleo experimentó su menor nivel en estos cinco años, la proporción de familias de desocupados sin ingreso se elevó notoriamente, lo cual estaría indicando que quienes permanecen desempleados son aquellos con menores ventajas para tener acceso a medios estables de subsistencia, como se observa en la línea c) del Cuadro 12, el aumento del porcentaje de familias sin ingreso se asocia estrechamente a la disminución del porcentaje de familias que tiene ingresos ocasionales. En otras palabras, la situación permanente de desempleo y ausencia de ingreso sé asocia con mayor probabilidad al grupo de desocupados con menos ventajas para incorporarse a actividades productivas y, en consecuencia, como se sugirió antes, se vincula estrechamente al sector más pobre.

Castañeda (1983) plantea conclusiones que se enmarcan en el mismo contexto, ya que él descubre que un segmento de la fuerza de trabajo resulta "inempleable" debido a sus calificaciones, ya que la evaluación de éstas por parte de los empleadores del sector formal, determinaría niveles salariales menores que el mínimo. En consecuencia, todo parece indicar que el problema más grave y persistente para la situación del largo plazo se refiere a este grupo en extrema pobreza y de reducidas cualidades productivas. Una política social debería centrarse fuertemente en este segmento de la pobla-

ción desocupada ya que la persistencia de una alta desocupación puede generar una multiplicación de este fenómeno.

El porcentaje de familias con acceso a trabajos estables, por otro lado, no presenta sino un patrón de comportamiento absolutamente concordante con lo que ha sucedido con la tasa de desocupación.

Las declaraciones sobre el salario esperado por parte de los desocupados revelan niveles altos en relación a los ingresos efectivos de las familias y el mismo ingreso medio de los ocupados. Sin embargo, el precio de la oferta —que es el más trascendente para las decisiones a las que finalmente se ve enfrentada la fuerza de trabajo— revela niveles bastante menores, que en ningún caso permiten sugerir que existe algún grado de involuntariedad del desempleo que se respalde en el acceso a programas sociales. Como se observa, el precio de oferta es similar al precio al que ellos ingresarían al PEM y se encuentra bastante más cerca de las remuneraciones del POJH. Es interesante además observar que el cambio experimentado por el precio declarado de ingreso al PEM ajusta perfectamente con el cambio habido en la tasa de desempleo.

Del análisis distributivo es posible, entonces, deducir dos conclusiones principales. En primer lugar que la presencia de un mayor desempleo se ha manifestado en un empeoramiento de la situación distributiva tanto a nivel personal como familiar; sin embargo, parecen prevalecer también tendencias de largo plazo que eventualmente se relacionan con nuestro proceso de desarrollo económico, pero que en ningún caso parecen poder explicar sustancialmente el empeoramiento observado. Una segunda conclusión de interés es que, si bien es cierto la desocupación se centra entre los más pobres, lo cual tiende a hacer más duraderos sus efectos sociales y económicos, entre los desocupados existe una masa crítica que, aun en una recuperación económica no serán capaces de tener acceso a ingresos y empleos. Dado que esa masa —actualmente cerca de un veinte por ciento de los cesantes— es creciente, uno debería esperar concentrar allí los programas sociales y de impulso a la capacitación de desempleados.

4 Política Social y Desempleo

La política a que se da forma por medio del gasto con propósitos sociales que realiza el Estado, tiene objetivos muy definidos a la vez que plausibles, los cuales se pueden resumir en la contribución que efectúa a paliar los efectos sociales indeseables de la pobreza, proveyendo así los medios necesarios para que un sector marginal de la población tenga acceso a cuestiones tales como salud, vivienda, educación, etc. Resulta obvio que, debido a que el concepto de pobreza es uno de tipo relativo, uno de los problemas primordiales con que se encuentra la puesta en práctica de estos programas reside, justamente, en identificar en forma adecuada a los grupos obje-

Cuadro N° 12

Cesantes: Ingresos y Precios Reales
(Pesos de Mayo de 1983)

		1979	1980	1981	1982	1983
a	Nivel de Ingreso Familiar	11.000 (93.2)	10.250 (95.4)	8.250 (78.4)	8.250 (87.9)	8.000 (95.8)
b	Nivel de Ingreso Familiar en trabajos estables	9.250 (65.6)	12.500 (60.6)	10.750 (61.1)	13.000 (49.3)	12.000 (45.5)
c	Nivel de Ingreso[a] Familiar en trabajos ocasionales	3.500 (37.2)	5.000 (39.2)	4.000 (20.0)	4.000 (30.0)	3.750 (38.3)
d	Salario Esperado	11.500	11.750	13.500	15.750	15.000
e	Precio Oferta	7.000	8.250	8.250	10.500	8.000
f	Precio Ingreso al PEM	8.750	6.750	10.750	9.250	8.000
g	Remuneraciones PEM	2.250	2.250	2.000	1.750	2.000
h	Tasa de desempleo[c]	13.9	13.5	10.5	24.7	28.3

a Los datos corresponden a las familias de desocupados.
b Los datos corresponden a la categoría de desocupados, no sólo cesantes.
c Esta tasa ha sido corregida por el número de integrantes del PEM de la Región Metropolitana.

Fuente: EED: UCh. Las cifras corresponden a mayo de cada año; entre paréntesis indican la proporción de familias de desocupados que perciben el tipo de ingreso en cuestión.

tivos e instaurar de acuerdo a esos mecanismos más eficientes para la distribución de la ayuda.

Parte del gasto social que se ha venido efectuando durante los últimos años se ha dedicado a paliar en forma directa los efectos derivados de la mayor desocupación —particularmente la cesantía— que el país ha experimentado. En realidad, debido a la estrecha correlación que existe entre las situaciones de pobreza y desempleo, esta parte del gasto se confunde con aquella que persigue los objetivos más generales. Sin embargo, con propósito de análisis es preferible mantener ambas nociones lo más claramente diferenciadas posible ya que el gasto asociado a imperfecciones del mercado laboral no debe confundirse con la ayuda social, no resultando ello tampoco deseable para fines de política. Este problema cobra extraordinaria importancia cuando se analiza el cambio que ha experimentado el nivel del gasto social real a través del tiempo.

El item de gasto que se asocia a la situación de desempleo se refleja fundamentalmente en los desembolsos asociados a los programas de empleo de emergencia y a los subsidios de cesantía. Los montos reales que representa el costo de estos programas han experimentado cambios interesantes. Como aparece en la primera columna del Cuadro 13, el gasto en programas de empleo de emergencia fluctúa de modo muy similar a como lo hacen la tasa de desempleo nacional (Cuadro 1), con la excepción del último año, en el cual la caída, aunque leve, de la tasa de desocupación encuentre su contrapartida en un aumento del gasto, lo cual debe explicarse por el surgimiento del POJH (a fines de 1982). Las fluctuaciones que experimenta el gasto asociado al subsidio de cesantía, por el contrario, presenta un tren creciente que se interrumpe sólo entre 1976 y 1977, cuando se produce una caída en el número de beneficiarios (Columna 3). Pese al aumento global que muestra el gasto representado por este subsidio, las cifras de la columna 4 ponen de relieve que las magnitudes per cápita han tendido más bien a caer en términos reales, de manera que es sólo el aumento de la cobertura del programa lo que explica la expansión del costo. Sin embargo, debe considerarse también que en términos absolutos la cobertura del programa alcanza a un porcentaje muy reducido del total de desocupados, como lo muestra la cifra entre paréntesis al lado de la columna 3, a pesar de que la tendencia de esta proporción es más bien creciente.

La pregunta que surge es si este gasto que se ha destinado a subsidiar en forma directa a los desocupados ha o no evolucionado de acuerdo al patrón general que ha adquirido el gasto social. Para ello hemos comparado el monto total empleado en subsidiar a los desempleados y el gasto social total efectuado por el Estado (Cuadro 14). El monto del gasto social en términos reales recuperó sus niveles de 1974 sólo en 1979, pese a que las transferencias reales recuperaron su nivel previo de 1974 en el año 1978. Por su parte, el

Cuadro N° 13

Chile: Costo de los Programas de Empleo Social y Subsidios de Cesantía (Millones de Pesos 1978)*

	Programa Empleo Social 1	Subsidio de Cesantía 2	Beneficiarios subsidio cesantía 3		Monto Promedio Subsidio Cesantía 4
1974	-	199,2	3,7	(1,3)	4490
1975	1.431,1	627,3	29,3	(6,9)	1780
1976	3.187,8	1.395,4	75,5	(14,8)	1540
1977	2.476,9	1.021,1	57,0	(12,3)	1490
1978	1.445,2	1.188,3	60,7	(12,7)	1631
1979	1.097,0	1.338,4	69,6	(14,5)	1600
1980	1.549,5	1.495,3	74,3	(17,8)	1680
1981	1.278,3[b]	1.577,2[b]	75,1	(18,8)	1750
1982	2.369,6[b]	2.117,8[b]	130,4	(17,2)	1350
1983	4.063,3[a,c]	2.560,4[a,c]	142,5	(20,2)	1500

* Se utilizó el deflactor implícito del PGB.

a Cifra provisoria. b: El deflactor utilizado tiene el carácter de provisorio. c: El deflactor para 1983 se estimó a partir del IPC promedio calculado por el INE. d: Se refiere a la cobertura mensual promedio. Se expresa en miles de personas. La cifra entre paréntesis expresa el número de subsidios como porcentaje del total de desempleados no adscritos a Programas de emergencia. e: Se refiere al monto promedio per cápita en pesos de 1978.

subsidio al desempleo creció entre 1974 y 1977, lo que hizo aumentar su participación en el gasto total y en las transferencias totales. En 1980 la relación entre subsidio al desempleo y gasto (transferencias) totales, creció notoriamente, en circunstancias que la tasa de desocupación caía ese año, lo cual está indicando que existe algún desfase entre los sucesos del mercado del trabajo y la administración de dicho gasto. Evidentemente, en 1982 esta proporción crece significativamente debido al alto desempleo, pese a que ella lo hace aun por debajo de los valores que tomó en 1977 cuando la tasa de desocupación era relativamente menor.

Las cifras examinadas ponen de relieve el hecho de que sí ha existido una preocupación por auxiliar a los desempleados, ya que los desembolsos hechos con tal efecto han crecido en términos reales. Para ratificar esta afirmación se agregan otros indicadores importantes en el Cuadro 15. En la primera columna se ha expresado el gasto que el Estado efectúa en seguridad social en términos del número de ocupados; se observan montos crecientes que a partir de 1982 sobrepasan los niveles de 1970. Como se ha sugerido en otros trabajos, Arellano (1982) y Rodriguez (1984), este tipo de gasto lleva un fuerte contenido adverso a una distribución más justa. Una

Cuadro N° 14

Gasto Social Total y Gasto en Subsidio al Desempleo (Cifras en Millones de Pesos de 1978)*

	Gasto Social Total[a] 1	Gasto Social Total en transferencia[a] 2	Gasto Social subsidio al desemp.[b] 3	3/1	3/2
1970	88276,9	43099,3	-		
1974	80606,3	33812,3	199,2	0,2	0,6
1975	74236,0	36879,3	2058,4	2,8	5,6
1976	66752,2	36502,6	4583,2	6,9	12,6
1977	80022,7	42698,7	3498,0	4,4	8,2
1978	79681,8	43398,3	2633,5	3,3	6,1
1979	83019,9	46386,3	2435,4	2,9	5,2
1980	91296,5	52052,9	3044,8	3,3	5,8
1981	102330,2	64107,8	2855,2	2,8	4,5
1982	113080,4	80470,0	4487,4	4,0	5,6

* Deflactor utilizado: Deflactor implícito del PGB.
a Tomado de series elaboradas por T. Castañeda (no publicadas).
b Corresponde a la suma de los gastos realizados en los programas de empleo de emergencia y en subsidios de cesantía.

Fuente: Banco Central (1983) e Informe Social.

Cuadro N° 15

Chile: Gasto Social Per Cápita (Pesos de 1978)

	Gasto en Seguridad social por ocupado 1	Gasto en Seguridad social por Fuerza de Trab. 2	Gasto en trabajo por desocupado 3	Gasto Social Total por habitante 4
1970	14873	14030	1228	9424
1974	10582	9608	1456	8040
1975	11594	9762	3790	7281
1976	10704	8430	6807	6436
1977	12246	9802	6817	7584
1978	11955	9740	5366	7424
1979	12379	10195	4810	7604
1980	13677	11326	5598	8222
1981	13197	11127	6842	9060
1982	18908	13820	5777	9844

Fuente: Cuadros 1 y 13, Castañeda (1983) y la información provista por las series elaboradas por T. Castañeda (sin publicar).

evolución similar a las cifras de la columna 1 se aprecia al expresar el gasto en seguridad social en términos de los miembros de la fuerza de trabajo. Por otra parte, cuando el ítem "gasto en trabajo" correspondiente al gasto social, el cual incorpora la mayor parte de los subsidios al desempleo, se expresa en términos de los desocupados, se aprecia una tendencia relativamente fluctuante, pero con niveles que distan notablemente de las remuneraciones PEM-POJH y que, entonces, sugieren el enorme peso de los subsidios a la contratación adicional de mano de obra. Por último, la columna 4 expresa el gasto social en términos per cápita donde los niveles reales de 1974 se habrían recuperado recién en el año 1980.

Debido a que el PEM ha constituido una herramienta fundamental de los programas de ayuda a los desempleados, creemos de interés mencionar los datos que se presentan en el Cuadro 16. La evolución del número de adscritos fue creciente entre 1975 y 1977, para luego caer levemente en promedios anuales durante 1978 y 1979. Es a partir de 1980, curiosamente un año en que el desempleo disminuyó (Ver Cuadro 1), cuando el número de beneficiarios experimenta una nueva expansión que prácticamente continuó más tarde. Como lo señalara una encuesta realizada por la Universidad de Chile, la existencia de este programa y las facilidades para incorporarse a él, incentivaron la participación de alrededor de un 50 por ciento de sus miembros (en 1982) que no son integrantes de las fuerza de trabajo. A modo de ejemplo, se han incorporado al PEM un sinnúmero de personas con enfermedades y deficiencias permanentes y otros que, ante la probable imposibilidad de obtener un medio distinto de subsistencia utilizaron dicha facilidad de acceso; en este sentido, los problemas de administración de este Programa[15] cooperaron a paliar deficiencias de los otros programas sociales pero distorsionaron el problema del desempleo culpando, en cierto modo, el mercado del trabajo de una situación social cuyos antecedentes eran diferentes.

La remuneración promedio del PEM en términos reales ha caído significativamente a lo largo de su período de vida, lo cual incentiva también el ingreso de otros miembros del grupo familiar aparte del desocupado miembro de la fuerza de trabajo, con el propósito de obtener un cierto ingreso mínimo. Como se observó antes, el precio por el cual los desocupados no participantes ingresarían a este Programa es bastante superior, fenómeno en parte concordante con la existencia de un costo de oportunidad de búsqueda y la existencia de ingresos eventuales.

Los recursos empleados en paliar los resultados sociales del problema de desempleo exhiben un patrón global creciente, aunque

15 Entre los cuales también está el hecho de que muchas municipalidades contratan funcionarios permanentes con cargo al PEM o bien utilizan el presupuesto PEM para efectuar otros gastos corrientes.

Cuadro N° 16

Chile: Programa de Empleo Mínimo: Cobertura y Remuneraciones*

		Número de Adscritos	Remuneración Promedio			Número de Adscritos	Remuneración Promedio
1975	ler. Sem.	130.4	4.800	1980	ler. Sem.	175.7	2.470
	2° Sem.	100.9	4.970		2° Sem.	205.7	2.240
1976	ler. Sem.	145.3	4.980	1981	ler. Sem.	178.6	2.040
	2° Sem.	198.6	5.030		2° Sem.	172.6	1.960
1977	ler. Sem.	190.3	4.100	1982	ler. Sem.	169.1	1.930
	2° Sem.	185.0	3.230		2° Sem.	337.8 (81.2)[b]	2.190
1978	ler. Sem.	162.3	3.050	1983	ler. Sem.	374.1 (123.7)[b]	2.330
	2° Sem.	131.0	2.600		2° Sem.	309.1 (202.1)[b]	2.150
1979	ler. Sem.	124.2	2.530				
	2° Sem.	143.7	2.400				

a: En pesos de diciembre de 1983. Deflactado usando una combinación Ine/ Cortázar-Marshall. b: Corresponde a los participantes del POJH.
* La Cobertura se expresa en miles de personas-promedio-semestral.

Fuente: Banco Central (1983).

no así en términos promedio per cápita. Así, junto a la eventual necesidad de mejorar la cobertura de los programas queda pendiente la gran interrogante, no resuelta aquí, y que dice relación con la distribución del gasto social en términos de familias de desocupados. Dado que la administración de los diversos programas sociales es lo suficientemente independiente, a la vez que su control centralizado inexistente, como para identificar con precisión ni siquiera el monto de los recursos de ayuda a los que efectivamente accede un desocupado promedio. Lo que es más, en las actuales condiciones el manejo de información en forma diferenciada por parte de la población desocupada induce serios problemas distributivos expresados en el hecho de que muchos desocupados tienen ingreso igual a nada[16] mientras que otros pueden acceder a varios programas sociales.

En las condiciones de desempleo menos agudas que las actuales, no sería difícil sostener que el valor de los servicios sociales a que acceden el grupo familiar de algunos desocupados, sea mayor que el salario mínimo o el salario ofrecido en actividades agrícolas. Ello hace argumentar no sólo que la eficiencia de este gasto social requiere de un mayor control y una administración que acentúe su carácter de transitoriedad, sino también obliga a considerar la necesidad de facilitar la movilidad geográfica de la mano de obra y su grupo familiar, para lo cual es posible recurrir a subsidios adecuados.[17]

16 Véase, por ejemplo, la información reportada en el Cuadro 11.
17 Una sugerencia interesante consiste en subsidiar el salario agrícola (o de otros sectores trabajo-intensivos) en lugar de la desocupación. Véase Kiefery Neumann (1981).

En el terreno distributivo del gasto es nuevamente necesario mencionar los problemas derivados de una falta de control, pero además, también, la prácticamente ausente política de identificar con más precisión al objeto de la ayuda del Estado. En primer lugar la atención al más pobre y con menos ventajas para superar su condición casi permanente de desempleo, parece ocupar una alta prioridad, sobre todo dada la importante magnitud de este sector. En este caso, la entrega de capacitación y vinculaciones en el mercado del trabajo, aparte del subsidio monetario directo a que acceden, parecen instrumentos de mucha importancia.

Un segundo centro de atención son los jefes de hogar en su totalidad. En este caso es importante que los Programas de Empleo revistan un cierto grado de seguridad y una más alta remuneración acorde con las necesidades estándar de un grupo familiar. Evidentemente la ventaja de esto ha de ser la de estimular el retiro de fuerza de trabajo secundario, permitiendo estructurar un Programa menos numeroso que facilite el traspaso a actividades productivas permanentes.

El tercer grupo crítico son los hijos de los desocupados ya que el abandono de la escuela, la desnutrición y la frustración social son las lacras que una situación de desempleo lega para el futuro.

En resumen, en esta sección se señala que efectivamente el gasto por desocupado muestra que ha existido una preocupación por parte del Estado, la cual no se ha estancado. Es obvio que este uso de los recursos tiene un costo de oportunidad clarísimo representado por su uso alternativo en otras políticas sociales si es que no tuviésemos los niveles de desempleo habidos los últimos años. Sin embargo, dado el mayor desempleo, aquí se aboga por la necesidad de administrar mejor los recursos del gasto social, cuyo destino en varios casos parece distribuir hacia el lado incorrecto como ha sido también el caso de los subsidios habitacionales (Arellano, 1982). En el caso del desempleo se impone la necesidad de programas más eficientes, con una mejor administración y que procedan a identificar claramente las prioridades de sus objetivos de atención. Por último no debe olvidarse que un Programa de esta naturaleza no sólo debe ser paliativo, sino también constructivo en el sentido de contribuir a preparar fuerza de trabajo para su traspaso a ocupaciones permanentes.

Referencias

Arellano, J. P. (1982), "Políticas de vivienda popular: lecciones de la experiencia chilena". Colección *Estudios Cieplan* N° 9. Santiago.

Banco Central (1983), *Indicadores económicos y sociales 1960-1982.*

Beach (1979), "Model-free statistical inference with Lorenz Curves, income shares and Gini Coefficients". *Discussion paper* N° 577-79, University of Wisconsin-Madison, Institute for research on poverty.

Castañeda, T. (1983), "Evolución del empleo y desempleo y el impacto de cambios demográficos sobre la tasa de desempleo en Chile". *Serie Investigación* N° 64, Depto. de Economía, Universidad de Chile.

Claude, M. (1982), "Efectos del ciclo económico 1974-1980 sobre la distribución personal del ingreso en el Gran Santiago", Tesis de Grado, *Escolatina.*

Cortázar, R. (1982), "Desempleo, pobreza y distribución: Chile 1970-1981". *Apuntes Cieplan* N° 34.

Cortázar, R. (1979), "Distribución del ingreso, empleo y remuneraciones reales en Chile: 1970-1978", Colección *Estudios Cieplan* N° 3.

Departamento de Economía de la Universidad de Chile, *Encuestas de Ocupación y Desocupación para el Gran Santiago (EOD: UCH).* Cinta de datos de diversos años.

Departamento de Economía de la Universidad de Chile, *Encuestas Especiales a los desocupados del Gran Santiago (EED: UCH).* (Varios números).

Heskia, I. (1979), "La distribución del ingreso en el Gran Santiago. 1957-1979". Documento *Serie Investigación* N° 53, Departamento de Economía, U. de Chile.

Kiefer, N. M. y Neumann, G. R. (1981), "Structural and reduced form Approaches to analyzing unemployment durations" en Rosen, Sh. *Studies in Labor Market,* NBER, New York.

Lira y Weinstein (1981), "Desempleo y daño psicológico". *Revista Chilena de Psicología,* Vol. 4, N° 2.

Meller, P. (1984), "La evolución del empleo y desempleo en Chile". *Cieplan,* mimeo.

Meller, P. y Solimano, A. (1983), "Desempleo en Chile: Interpretación y políticas económicas alternativas", en Foxley et al., *Reconstrucción económica para la Democracia.* Aconcagua. Santiago-Chile.

Odeplan (1982), *Informe Social.*

Riveros, L. (1979), "La situación del empleo". *Taller de Coyuntura.* Departamento de Economía de la Universidad de Chile. Segundo Semestre. (1983), *Una interpretación acerca del problema del empleo en Chile.* Punta de Tralca; Encuentro de Economistas 1983 (mimeo). (1984), "Efectos de la apertura comercial sobre el empleo. Un análisis de desequilibrio". *Estudios de Economía* N° 20. Depto. de Economía, U. de Chile.

Riveros, L. et al. (1984), *Características de los ocupados y desocupados en el Gran Santiago.* Depto. de Economía de la U. de Chile (en publicación).

Rodríguez, J. (1983), *El impacto redistributivo del modelo neoliberal.* Ichem (mimeo).

Sjaastad, J. A. y Cortés, H. (1981), "Protección y empleo", *Cuadernos de Economía* N°s. 54-55, agosto-diciembre.

Sanfuentes, A. (1983), "La evolución del empleo y desempleo en Chile. *Cieplan,* mimeo.

Tokman, V. (1984), *Desempleo: problemas y opciones.* Centro de Estudios del Desarrollo.

NIETZSCHE, LATINOAMÉRICA Y LA AFIRMACIÓN DE LO PROPIO

Susana Münnich Busch*

El trabajo se centra en el análisis que hizo Nietzsche en *La Voluntad de Poder* de la oposición entre el mundo en que efectivamente los hombres llevamos nuestras vidas y el mundo imaginario del "más allá".
Creemos que la filosofía debe orientarse hacia lo propio, y que sin esa orientación arriesga la vaciedad. El mencionado pensamiento de Nietzsche, pues, se entiende como un medio de apropiación a lo propio latinoamericano. La aplicación muestra que la reconocida falta de centro de la vida latinoamericana se deja entender a partir de los tres conceptos con que Nietzsche explicó la creación del mundo imaginario del "más allá": el temor al cambio y al dolor, la voluntad de la nada y la constitución del espíritu humano. Pensamos que el desarrollo de estos conceptos en nuestro contexto ayuda a entender algunas peculiaridades nuestras reconocidas desde siempre, pero raramente sistematizadas.

"Lo más difícil es ver un problema en aquello mismo que constituye nuestra vida y nuestros hábitos: el ojo no está conformado para ello".

Nietzsche, V. P.[1] af. 275

Lo Propio es una tarea. Se hace desde, hacia y para la propia comunidad. Pero suele ocurrir que la propia comunidad no viva esto Propio, y que mientras más trabaja uno en ello, menos se identifica con los valores que ella expresamente vive. El propio pueblo se es-

* Licenciada en Filosofía; Centro de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

1 Para este trabajo utilizaremos la edición Aguilar, de las Obras Completas de Nietzsche. (Buenos Aires: 1962.) Conscientes de los defectos de esta traducción, haremos las correcciones pertinentes, utilizando para este efecto la edición alemana Kröner Verlag, 1964. Usaremos la Fórmula V. P. como abreviatura de *La Voluntad de Poder.*

mera continuamente en negarse a lo Propio. No asume, ni acepta aquello que es, vive en una ilusión de sí mismo. Pero aun cuando el que emprende vivir desde lo Propio no se identifica con los sueños de los suyos, le importan sus destinos, sus dolores y sus alegrías. Nietzsche diría: "Lo Propio se hace y desarrolla cuando un pueblo afirma aquello que quiere y necesita ser, cuando ama la vida, la libertad y el juego".

Nietzsche, hay que decirlo, niega la propiedad y verdad de lo Propio. Las niega, en cuanto este Propio pretende ser el fundamento esencial y verdadero de lo impropio. Niega lo Propio, porque esta categoría busca oponer un mundo de verdad a otro falso. Lo Propio para la tradición filosófico-cristiana es el reino de la verdad, de la justicia, de Dios y lo impropio es nuestro mundo terrenal de apariencia y muerte. Con el propósito de afirmar este mundo de apariencia, Nietzsche invierte la relación propio/impropio y así lo Propio pasa a ser el propio suelo, el propio aire, la propia muerte, la propia tarea.

Nietzsche primero, después Heidegger, planteó la necesidad de que los pueblos reflexionaran sobre su propia realidad. Material de reflexión sería la relación con el propio suelo, con el propio gobierno, con las propias valoraciones, con la propia cultura.

Estimamos los esfuerzos que se han hecho en el campo del arte y de las ciencias humanas latinoamericanas para conocer y trabajar lo Propio. Muy diferente es la realidad en el campo de la filosofía. La verdad es que en el área filosófica existe casi total despreocupación y desinterés por lo Propio. Ni en las publicaciones ni en los programas de la enseñanza universitaria ni menos al nivel de la enseñanza primaria o secundaria se hallan huellas de un serio interés por lo Propio. Se objetará que ello es natural, puesto que no existe una tradición filosófica latinoamericana, pero es evidente que, en ese predicamento, jamás la habrá. El pensamiento filosófico surge de la necesidad concreta y real de los pueblos por estudiar su propia realidad. Aparece cuando el Todo de nuestra realidad se convierte en materia de interrogante. Resulta paradójico, por no decir risible, que uno de los estudios más interesantes sobre nuestra realidad latinoamericana sea el del Conde Kayserling, quien, ciertamente, proyectó sus prejuicios europeos al continente latinoamericano.

Para todo profesional latinoamericano de la filosofía resulta una complejidad abrumadora la reflexión sobre lo Propio. Ante la dificultad, decide abandonar el propio suelo (reflexivamente, se entiende) para emigrar a territorios en donde se despliegan filosofías desarrolladas. Pero aun cuando nuestro interés emigre hacia territorios extranjeros, persiste dolorosamente la realidad efectiva de que somos latinoamericanos. Esto suscita una dialéctica de dos mundos: el mundo en donde nos movemos, respiramos, amamos, procreamos, construimos nuestras casas, nos alimentamos, ganamos nuestro dinero, envejecemos, morimos, y el mundo extranjero en el que se desarrolla nuestro pensamiento.

Continuamos así, sin quererlo, ni reconocerlo, una tradición filosófica que se origina en el pensamiento platónico y que continúa con pequeñas alteraciones hasta la dialéctica kantiana. Diferenciamos dos mundos. Por una parte el mundo en que material y culturalmente vivimos, de la experiencia, de la injusticia, de lo irracional, y, por otra, el mundo extranjero, de lo inteligible, de la cosa en sí, de la razón, de la justicia, de la verdad. El mundo extranjero no puede estar en contradicción consigo mismo, no puede cambiar, devenir, no tiene origen ni fin, es el mundo de Dios. El nuestro es un mundo contradictorio, en el que todo cambia, en el que nada permanece.

En *La Voluntad de Poder*, Nietzsche realiza un ingenioso estudio sobre la oposición platónico-cristiana de dos mundos. Conscientes de que nuevamente nos estamos sirviendo de un modelo extranjero, intentaremos proyectar esta interpretación a nuestro modo de pensar latinoamericano.[2] Coincidimos con Nietzsche en pensar que en esta dualidad de dos mundos hay una valoración moral implícita que desprecia lo Propio en relación a lo ajeno.

Nietzsche sostiene que la invención cristiana de un mundo imaginario de verdad y bondad tiene tres orígenes: el temor al cambio y al dolor, el nihilismo y la constitución intelectiva del hombre. En relación al temor del sufrimiento, compartimos la afirmación nietzscheana de que "los hombres bravos y creadores no consideran jamás la alegría y el sufrimiento como cuestiones de valores últimos, son fenómenos secundarios: es preciso quererlos a ambos, el dolor y el placer, si se quiere alcanzar algo". (Nietzsche, V. P., p. 222.)

Admitamos con Nietzsche que las seducciones que surgen de esta dualidad son de tres especies:

1 Un mundo desconocido: somos aventureros, curiosos, lo conocido nos fatiga.
2 Un mundo en el que todo fuera diferente, en el que quizá nosotros también podríamos ser diferentes.
3 Un mundo verdad. El mundo verdad debe ser también un mundo verdadero. (V. P., p. 228.)

Consecuentemente, piensa Nietzsche que escapamos de lo Propio de tres modos diferentes: con nuestra curiosidad, con nuestra falta de aceptación y con nuestra simpatía y estimación.

2 La aplicación de categorías nietzscheanas a la realidad latinoamericana es dialéctica, puesto que sirve tanto para aclarar la realidad latinoamericana, como también para entender algunos aspectos importantes del pensamiento nietzscheano, como el Eterno Retorno, que hasta ahora no ha sido cabalmente comprendido por el pensamiento europeo. Sucede entonces que Latinoamérica, bien entendida, puede ser una guía en la comprensión de ciertos textos filosóficos.

Revisemos estas seducciones.

1 Un mundo desconocido lleno de interés. La escasez de investigaciones sobre nuestra realidad revela que no consideramos digno de nuestro interés el mundo propio.[3] Mucho más importante que el conocimiento de nosotros mismos nos parece el conocimiento de lo ajeno. Nos hacemos cargo de las nuevas modas filosóficas en un abrir y cerrar de ojos. Pasamos tranquilamente del existencialismo al estructuralismo y luego a la desconstrucción de la filosofía. Olfateamos la novedad de ciertos nuevos términos filosóficos y los incorporamos rápidamente a nuestro vocabulario, sin sospechar siquiera la carga que ellos suponen. Sólo reconocemos definitivamente la autoridad y el genio de algún poeta, novelista o pensador latinoamericano cuando ha sido consagrado en el exterior. Nos es difícil ser jueces de nosotros mismos porque desvalorizamos lo Propio; podemos, en cambio, ser excelentes jueces de lo ajeno, porque lo respetamos.

Habría que preguntarse si no fuera mejor hacer de lo más inmediato una aventura. Pero la aventura que implica hacer de nuestro suelo nuestra preocupación es demasiado peligrosa. Sentimos gran temor de perdernos en la empresa. Está fresco el recuerdo de algunos poetas y novelistas latinoamericanos, a quienes les significó un serio riesgo hacer de su propia realidad una aventura. Algunos de ellos son: Gabriela Mistral, César Vallejo, Juan Rulfo, José María Arguedas. El riesgo puede descomponerse en soledad, pobreza, exilio, hambre. En el caso de los investigadores de la filosofía también está presente la fatiga. Tanto esfuerzo y energía empleados en el estudio del griego y del latín, el manejo de unos cuantos idiomas, y de complejos textos filosóficos, para tirar todo esto por la borda en la preocupación de la propia realidad, a la que muy pocas excepciones han intentado hincarle el diente.

3 Entusiasma la investigación de Humberto Giannini "El lenguaje de la ira" en *Desde las Palabras* (Ediciones Nueva Universidad, Santiago: 1981). Este artículo intenta descubrir en el lenguaje escatológico chileno una valoración de la realidad. De extraordinario interés nos parece la excelente investigación sobre el ser mestizo del hombre latinoamericano en *Diferencias Latinoamericanas* de Jorge Guzmán. (Ed. del Centro de Estudios Humanísticos, Santiago: 1984.)

Una de las diferencias que trabaja Jorge Guzmán es la oposición blanco/negro, diferencia de la cual encontramos antecedentes en el propio Nietzsche. En *La Genealogía de la moral,* Nietzsche denuncia la connotación racial en el concepto bueno, puesto que la palabra refiere a la clase dominante, a los poderosos, a los rubios. Lo más notable del trabajo de Nietzsche es la identificación del latín malus con el griego melás, que significa negro. "El autóctono prearío del suelo itálico se distinguiría más claramente por su color sombrío de la raza dominante, de la raza de los conquistadores arios, de cabellos rubios. . . El bueno, el noble, el puro significaría en su origen: la cabeza rubia, en oposición al autóctono de cabello negro y moreno". *(La Genealogía de la moral,* Aguilar, Buenos Aires: 1962, p. 601.)

Pero nuestro espíritu aventurero en relación a la propia realidad es escaso. La famosa proposición socrática "Conócete a ti mismo" sólo puede tener sentido, como aseguraba Hegel, si es referida al conocimiento de nuestra circunstancia. El hombre sólo se conoce a sí mismo en cuanto conoce el mundo. Cada nuevo objeto observado crea un nuevo órgano.[4] Y todo conocedor de Hegel sabe que el pensador alemán no hablaba en el vacío, sino que se refería concretamente al compromiso de un alemán con su propio pueblo.

2 Un mundo en el que todo fuera diferente, en el que nosotros también fuéramos diferentes.

Cansados de nosotros mismos, de nuestras imposibilidades y subdesarrollo, miramos con envidia y respeto el mundo culto desarrollado. Estimamos que ese mundo nos ofrece atractivas posibilidades de éxito, ausentes de nuestro medio. No pocos investigadores latinoamericanos emigran hacia países desarrollados, porque esperan hallar en esos lugares una identidad que aquí no encuentran. Este proyecto se estrella contra la evidencia de que en el exterior no se logra ser diferente, porque es muy difícil hacer propios el aire, la tierra, la lengua y las valoraciones de un lugar ajeno. Se vive en la nostalgia de las empanadas, de las ferias callejeras, de los vendedores ambulantes, del olor a cochayuyo, del sol, de la luz, de la cordillera, del mar, de la cordialidad, generosidad y hospitalidad de los latinoamericanos. Esta nostalgia se compensa con la fuerte impresión y admiración que despiertan en nuestros corazones el orden, la limpieza, la eficiencia y el desarrollo de la técnica.

Anhelamos ser diferentes de aquello que somos, pero si no conocemos nuestra identidad, ¿cómo podemos buscar ser diferentes? ¿Diferentes de quiénes? Es manifiesto que en la diferencia esperamos encontrar nuestra identidad.

Si permanecemos físicamente en nuestro país, buscamos nuestra identidad en modelos foráneos. Tenemos la certeza de que los filósofos, e incluso los investigadores de la filosofía de países desarrollados han hallado una identidad que nosotros no tenemos. Creemos que ellos han encontrado las respuestas a las preguntas fundamentales de la filosofía. Querríamos ser como ellos, caminar con paso seguro y elástico en el terreno de la filosofía. Ignoramos que ellos también inventan mundos ilusorios en la esperanza de que todo sea distinto. Sin embargo, hay una diferencia entre nosotros, latinoamericanos y los profesionales de la filosofía de países desarrollados; ellos tienen una historia, una tradición filosófica, y nosotros, la de ellos.

Es así como el imperativo categórico se constituye en nuestra norma moral de vida (teórica por supuesto), el sicoanálisis freudiano en una pauta para entendernos a nosotros mismos, el juego nietzscheano en nuestro concepto de libertad y la felicidad aris-

4 Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche* (Editorial Sudamericana, Buenos Aires: 1968, p. 27).

totélica en un objetivo a alcanzar. Intentamos olvidar que estas doctrinas y categorías pertenecen a una diferente tradición cultural.

Después de Nietzsche, la filosofía postuló que una de sus tareas era conocer las valoraciones que subyacen en los valores. El objetivo tiene plena justificación en la filosofía europea, pero ninguna en Latinoamérica, porque, ¿cómo conocer las valoraciones que hay tras los valores, cuando ni siquiera conocemos nuestros valores?

Nos seduce el mundo filosófico desarrollado, porque sería hermoso formar parte de una tradición filosófica, en la que nos incorporáramos, como un eslabón más, a la larga cadena del pensamiento filosófico. Pero ello es imposible, hay que aceptar y asumir que en Latinoamérica no existe una cultura filosófica propiamente latinoamericana.

3 Un mundo verdad, que no se contradiga, que no cambie.

¿Es que el mundo ajeno no cambia? Sí cambia, pero nosotros no incorporamos este cambio a nuestro conocimiento. Cuando somos serios en nuestra investigación filosófica estudiamos la circunstancia histórica en que se desarrollaron las doctrinas filosóficas; conocemos que Spinoza, Kant, Hegel, Nietzsche vivieron situaciones históricas conflictivas, pero este conocimiento no nos parece que altera la inmutabilidad y permanencia de la verdad de sus filosofías. Paradójicamente el acontecer histórico pasa a ser una categoría más de inmutabilidad y verdad. Surge entonces el extraño fenómeno de que mediante estas filosofías, que consideramos inmutables en su verdad, logramos inmovilizar también nuestra propia realidad. Porque estudiar filosofía es casi como asistir al cine, en cuya pantalla se proyectan escenas de vidas reales, de seres de carne y hueso, comprometidos con su suelo y su pueblo, que si bien nos arrancan algunas lágrimas emocionadas, alteran muy poco nuestro acontecer diario.

Estas películas narran el "desarrollo" de verdades inmutables y permanentes. El cine filosófico es el cine verdad. Pero pregúntemonos con Nietzsche:

> "El mundo verdad. ¿Pero quién nos dice, en suma, que el mundo apariencia haya de tener menos valor que el mundo verdad? ¿No contradice nuestro instinto este juicio? ¿El hombre no se crea eternamente un mundo imaginario porque quiere poseer un mundo mejor que la realidad? Ante todo ¿cómo llegamos a la idea de que nuestro mundo no es el verdadero mundo?. . . ¿Por último, quién nos da derecho de fijar en cierto modo grados de realidad?" (V. P., p. 228.)

Es cierto que en estas formulaciones Nietzsche parecía tener un objetivo diferente del nuestro, criticar la concepción cristiana de un más allá, de un mundo verdad opuesto a la realidad empírica. Pero la diferencia no es tal porque nosotros también despreciamos nuestra realidad fenoménica en pro de un mundo X.

La diferencia es simplemente de grados de realidad. El filósofo de la tradición europea cristiana se inventa un mundo de permanencia y escapa de su propia realidad empírica de cambio y de muerte. Nosotros los latinoamericanos, en vez de proyectar nuestros sueños de inmutabilidad y verdad a un más allá, infinitamente distante, nos contentamos con viajar reflexivamente a Europa o los EE. UU. Los grados de realidad serían los siguientes: Primero, en el estrato más bajo, estaría nuestra realidad existencial de cambio y sufrimiento permanente, luego la inmutable, histórica tradición filosófica europea, y por último el mundo absolutamente inmutable de Dios y de la cosa en sí. Se cumple así la visión nietzscheana de un conocimiento metafórico, en el que nuestro mundo latinoamericano vendría a ser la metáfora de la metáfora.

Sarah Kofman en su excelente trabajo *Nietzsche et la métaphore*[5] sostiene que la noción de metáfora es fundamental en los primeros textos de Nietzsche, porque sirve para la desconstrucción de lo Propio, pero que en los textos nietzscheanos posteriores, la noción de metáfora pierde su importancia estratégica para ser sustituida por la de interpretación. La noción de metáfora es inadecuada porque remite a lo Propio y Nietzsche busca negar lo Propio.

Es de una importancia fundamental para la comprensión del pensamiento de Nietzsche entender lo que significa la negación de lo Propio. Esta negación está ligada al problema de la verdad. La verdad no existe en cuanto se cree en ella como algo fijo, permanente y eterno.[6] Lo Propio como mundo verdad no existe, sólo existen

5 Payot, París: 1972, pp. 25-30.

6 Nietzsche denuncia el carácter convencional de la verdad, pero no por ello pretende restarle significación y utilidad. Por el contrario, declara que la verdad es un error necesario. "Lo necesario es que algo deba ser tenido por verdadero, no que algo sea verdadero". (V. P. af. 506.) Lo que Heidegger traduce: "Es necesario que la verdad sea, pero la verdad de esta verdad no es necesario que sea verdadera". *(Nietzsche* Editions Gallimard, París: 1971, p. 419.) La esencia de la verdad consiste en una evaluación, y evaluar significa apreciar una cosa como valor y ponerlo como tal. Es necesario que la verdad sea, es necesario que se crea en la propia evaluación, porque de lo contrario se nihiliza la vida. Por ello, Nietzsche insiste en que aquello que es creído, tenido por verdadero, puede muy bien no serlo. Es suficiente que sea creído, mejor aún si es creído sin condiciones. Es obvio que no cualquiera evaluación o interpretación sirve a la vida y a la propia comunidad. Hay dos tipos de evaluaciones, aquellas que buscan afirmar la vida y aquellas que reaccionan contra ella. Toda interpretación es un símbolo de engrandecimiento o decadencia. Nietzsche les reprocha al conocimiento y a la voluntad de verdad su pretensión de oponerse a la vida. Esta oposición entre el conocimiento y la vida es expresión de un síntoma, de una vida que contradice la vida. Nietzsche propone que el pensamiento sirva a la vida. Pensar sería descubrir e inventar nuevas posibilidades de vida.

Si el mundo no es más que devenir, que tiene su ser en lo más fugitivo, la verdad como algo firmemente establecido será una pura fijación de aque-

interpretaciones que afirman la vida o que la niegan. Pero, y este pero es decisivo, aun cuando la verdad en sentido estricto no existe, es un valor, una fe, una creencia, una afirmación para aquel que la sostiene. Por ello, Nietzsche usa como metáfora de la libertad el juego del niño. El niño cree en su juego, aun cuando sabe que su juego es juego. La fe en aquello que hace le permite inventar, crear nuevas formas, transformar el objeto de sus juegos e incluso destruirlo cuando ya no sirve. El juego transforma y recrea la realidad.

Si la verdad es una ilusión, si no es algo que esté allí y que haya que encontrar y descubrir, sino algo que hay que crear, entonces lo Propio como mundo verdad es también una ilusión.

Nosotros los latinoamericanos procedemos de la misma forma que la tradición filosófica cristiana cuando intentamos identificar lo Propio con un mundo imaginario de verdad. Cuando se identifica lo Propio con la verdad, lo más Propio es el mundo de la cosa en sí, de la verdad eterna. Algo menos Propio resulta ser el mundo de la tradición filosófica europea y nosotros, latinoamericanos, pasamos a ser lo absolutamente impropio. De este modo somos un reflejo de lo Propio, una metáfora del mundo verdad. Pero como la tradición filosófica es a su vez metáfora de otro Propio, somos la metáfora de la metáfora, o lo impropio de lo impropio.

Esta dificultad desaparece en cuanto se entiende que lo Propio no es la Verdad, sino una tarea y una afirmación desde y hacia la propia comunidad.

La conclusión que extrae Nietzsche de su análisis de un mundo-verdad inmutable, eterno y sin contradicciones es digna de meditación: "En resumen: el mundo X podría bajo todos los aspectos

llo que deviene y esta fijación lo falseará y deformará. Es así como la verdad se convierte en error, en una ilusión. Aquello que en un primer momento se entendió como una convención necesaria termina siendo una verdad inamovible y eterna. Por ello, asegura Nietzsche que se debe transformar la creencia "una cosa es así o asá" en la voluntad "la cosa debe devenir así o asá". (V. P., af. 590.)

La Vida es para Nietzsche caos, devenir, y aquello que mejor expresa su verdad es el Arte. Heidegger asegura que Nietzsche incluye en el Arte no sólo a los géneros artísticos comunes, sino a toda forma que exprese la Vida y sus posibilidades superiores. En este sentido, la filosofía también sería Arte. La verdad fija el caos, y en virtud de esa fijación del devenir, ella es pura apariencia. El Arte, en cambio, libera aquello que deviene en su devenir y en este sentido expresa la verdad del mundo. La verdad en tanto tener por verdadero es un error necesario. La verdad en tanto acuerdo con el devenir es apariencia, aunque creadora y reveladora.

Pero, se pregunta Heidegger, ¿si la verdad es acuerdo con el devenir, no es todo error y apariencia? ¿No son todas las diferentes verdades, diferentes tipos de errores? ¿Es que entonces sólo existe ilusión y apariencia? A lo que el mismo Heidegger responde con Nietzsche: "En la supresión del mundo verdadero, también se suprime el mundo aparente". (p. 485.)

ser más enojoso, más inhumano y más indigno que este mundo". (V. P., p. 228.)

Señalábamos que la invención de un mundo imaginario de verdad y bondad tiene tres orígenes: la constitución intelectiva del hombre, el temor del cambio y la voluntad de la nada.

En relación al primer punto, Nietzsche postula que las categorías lógicas son una causa de la invención de dos mundos. El lenguaje separa y aisla aquello que en la realidad está unido. El hombre al ver que las cosas desaparecen y mueren concibe la idea de que debe existir un mundo diferente en el que las cosas permanecen inalterables. Nuestra confianza en los principios lógicos de identidad, contradicción nos obliga a pensar que las cosas sólo existen en relación a sus opuestos. No puedo imaginar A si no imagino B. No puedo concebir un mundo de devenir, si no imagino otro inmóvil.

Lo que Hegel observaba como un error histórico, el pensamiento dual que separa la materia de la forma, el alma del cuerpo, el concepto del ser, el sujeto del objeto, que implica una elección a la manera kierkergaardiana "O lo uno o lo Otro", y que tiene origen en las determinaciones del intelecto, que deben ser superadas en la razón dialéctica,[7] Nietzsche lo atribuía a la constitución misma del conocimiento humano.

> "Nuestro intelecto no está organizado para la comprensión del devenir: se esfuerza por demostrar la general rigidez, en virtud de su origen imaginativo. Todos los filósofos han perseguido el mismo fin; demostrar el eterno ser, porque el intelecto encuentra en él su forma y su acción propia".
>
> "El error es el supuesto del conocer. Permanencias relativas, procesos iguales, procesos semejantes, de este modo falsificamos los hechos verdaderos, pero sería imposible saber nada de nada, sin haberlo falsificado previamente".
>
> (Nietzsche, *Tratados Filosóficos,* p. 281.)

El hombre por razones biológicas está obligado a pensar según el principio de identidad, porque necesita escapar de la contradicción para no verse envuelto en el Caos. Conocer implica imponerle al Caos formas regulares. Nietzsche afirma que nuestra necesidad práctica exige tal esquematización del Caos. Las categorías lógicas no son verdaderas en tanto reproducen las cosas en sí, sino en cuanto ordenan el Caos. Todo aquello que asegura la permanencia y con-

7 Hegel afirma que: "La carencia de contenido de las formas lógicas se encuentra más bien sólo en la manera de considerarlas y tratarlas. Cuando son consideradas como determinaciones firmes, y por ende desligadas, en lugar de ser reunidas en una unidad orgánica, son formas muertas, donde ya no reside el espíritu, que constituye su concreta unidad viviente". (Hegel, *Ciencia de la Lógica,* Ediciones Solar, Argentina: 1968, p. 45.)

sistencia es condición de vida, y por lo tanto necesario. "No podemos afirmar y negar al mismo tiempo una sola y misma cosa: este es un principio de experiencia subjetiva; no es una necesidad, sino solamente una imposibilidad". (V. P., p. 199.) Esta imposibilidad es una incapacidad de nuestro pensamiento mismo, subjetivo y nunca una intolerancia objetiva de parte del objeto a ser pensado contradictoriamente. Esta imposibilidad objetiva es aquello que Nietzsche entiende por necesidad.

Pensamos que el proyecto genial de Hegel, de dar cuenta por medio de la razón dialéctica del movimiento, no ha sido suficientemente valorado. No es nuestro asunto, en este artículo, pronunciarnos respecto del fracaso o éxito de esta empresa. Estamos ciertos sí, de la enorme utilidad teórica y práctica que implica observar la realidad histórica desde la dialéctica hegeliana. Nietzsche no creyó en las posibilidades de la razón dialéctica y en el terreno del conocimiento permaneció apegado al escepticismo kantiano.

Pero más que una crítica de la razón, encontramos en Nietzsche un ataque al instinto moral de verdad, que induce a una mala utilización de las herramientas lógicas. El hombre establece una relación moral con los principios lógicos, lo que los hace inservibles para el conocimiento del mundo real.

> "El error de los filósofos está en que en vez de ver en la lógica y en las categorías de la razón medios para acomodar el mundo a fines utilitarios, se cree poseer el criterio de la verdad, es decir, de la realidad. El criterio de la verdad no era, en efecto, más que la utilidad biológica de un semejante sistema de alteración por principio, y atendiendo que una especie animal no conoce nada más importante que conservarse, tendríamos en efecto el derecho de hablar aquí de verdad. La ingenuidad consistía simplemente en tomar la idiosincrasia antropocéntrica por la medida de todas las cosas, como norma de lo real y de lo irreal, en resumen: en hacer absoluta una cosa que es condicionada. Y he aquí que el mundo verdad se escinde en dos partes: en un mundo verdad y en un mundo apariencia y, precisamente, el mundo en donde el hombre había imaginado, por su razón, vivir e instalarse, fue el que se empezó a desacreditar.
> ... El mundo deviene falso exactamente a causa de las cualidades que constituyen su realidad: el cambio, el devenir, los contrastes y las contradicciones, la guerra". (V. P. af. 581. p. 224.)

Es entonces la voluntad moral de verdad la que dificulta el conocimiento de nuestra realidad. Porque el mundo propio es siempre una realidad de contradicciones, de cambios, de muerte, de falsedad, y el hombre enceguecido por el deseo de verdad e incluso de bondad no puede sufrir el mundo real y niega lo que tiene enfrente. Las herramientas lógicas se constituyen entonces en lo contrario de aquello que deberían ser, y en vez de ser medios útiles de apropia-

ción y conocimiento de nuestro mundo, se convierten en medios detractores que condenan la realidad al afirmar: "esto no debería ser".

No hay que suponer entonces en la huida del propio mundo una actitud falsa e inmoral, sino, por el contrario, el deseo de que nuestros sueños se conviertan en realidad, la esperanza de poder encontrar un mundo verdadero y bueno.

Justamente por ello, Nietzsche sugiere la necesidad de ser menos morales en nuestra búsqueda de lo verdadero.

La segunda causa de la invención de dos mundos es el temor del cambio. El hombre se ha debatido a lo largo de la historia de la humanidad entre dos afectos contrarios, el anhelo del cambio y el deseo de que todo permanezca igual. Estos dos movimientos, de acción y reacción, hacen del hombre un ser activo o reactivo. Según Nietzsche, prevalece casi siempre la reacción, porque tiene mayor fuerza y poder. En *La Genealogía de la moral* asegura que el origen del Cristianismo tiene un sentido eminentemente reactivo. El esclavo enfrentado al aristócrata, a quien odiaba y envidiaba por su poder, habría dicho: "Ellos son malos, yo soy bueno". La propia afirmación surge de la negación de los otros, de aquellos a quienes se envidia. Y Nietzsche propone una transmutación de los valores, de modo que las nuevas valoraciones no surjan ni de la envidia ni del odio, sino del amor y de la aceptación de lo Propio.

La valoración que subyace en la oposición mundo verdadero/ mundo falso es la negación del cambio. "Lo que ha sido más temido, la causa de los mayores sufrimientos, ha sido tratado con más saña por el hombre y eliminado del verdadero-mundo. . . . Han temido el cambio, lo perecedero. Ese temor es expresión de un alma deprimida, llena de desconfianzas y malas experiencias. . . Una especie de ser rebosante de fuerza vería con gusto precisamente las pasiones, lo irracional y el cambio en sentido eudemonológico, juntamente con sus consecuencias: peligro, contraste, muerte, etc.". (V. P. p. 220.) Se teme el cambio porque es símbolo de muerte. La insistencia nietzscheana respecto de la imposibilidad de separar la vida de la muerte es constante. Donde existe vida hay muerte. Negar una de ellas es negar también la otra. Es la dialéctica del ser y la nada, que tiene sus antecedentes en Heráclito y Hegel, y que busca expresar el devenir permanente. Leemos en Nietzsche: "Qué significa vivir: Vivir significa: rechazar sin descanso algo que quiere vivir. Vivir significa: ser cruel e implacable contra todo lo que en nosotros se hace débil y viejo, y no solamente en nosotros". *(El Eterno Retorno,* p. 65.)

Gilíes Deleuze sostiene que Nietzsche habría leído muy bien a Hegel, y que al igual que Marx habría invertido la dialéctica hegeliana. "Si la dialéctica halla su elemento especulativo en la oposición y en la contradicción, en primer lugar, es porque refleja una falsa imagen de la diferencia. La dialéctica hegeliana consiste en la reflexión sobre la diferencia, pero invierte la imagen. Sustituye la afirmación de la diferencia como tal por la negación de lo que difiere; la afirma-

ción de sí mismo por la negación del otro; la afirmación de la afirmación, por la famosa negación de la negación".[8] Mientras el acento de la dialéctica hegeliana recae siempre en la contradicción, en la negación, en Nietzsche se busca la afirmación, la creación. Sostiene al igual que Hegel, que las viejas valoraciones llevan en sí mismas el germen de su propia destrucción, pero en vez de afirmar el carácter negativo de este proceso, acentúa la afirmación.

La tercera causa de la invención de un mundo verdadero es la voluntad de la nada. Lo importante para Nietzsche es qué relación se establece con las nuevas valoraciones; que ellas no surjan de una pura negación a la manera de "Ellos son malos, yo soy bueno" sino de una creación libre e inocente. No debe desprenderse de esto que la negación esté ausente del pensamiento nietzscheano; por el contrario, Zaratustra rechaza la afirmación incondicionada del burro, puesto que el que no sabe decir No, es una caricatura de la afirmación. El Sí dionisíaco sabe decir No, ya que establece lo negativo al servicio de la afirmación. Afirmar es creer, no llevar, aceptar, asumir.

Afirmar sigue siendo valorar, pero valorar desde una voluntad que goza de su propia diferencia, en lugar de sufrir el peso de ésta. Afirmar la vida no es cargarla con el peso de los valores morales, sino, por el contrario, crear valores que hagan de la vida "la ligera, la activa". El asno cree afirmar porque asume, pero asume únicamente los productos de lo negativo. El No surge en la transformación del camello en león. No ser más burro, no ser más camello, no anhelar la carga desmesurada, no aceptar ser esclavo. Aprender a decir: "No quiero". Pero el león carece aún de las libertades de la última transformación, sólo sabe negar, no conoce el juego del niño que se expresa con pureza y simplicidad en la inocencia del devenir.

Nietzsche distingue entre aquellos pueblos y hombres que sostienen interpretaciones que afirman su propia realidad y otros que formulan interpretaciones que la niegan. Su interés genealógico es justamente desenmascarar las valoraciones no expresas de las doctrinas filosóficas, y en esta oposición estructural de dos mundos descubre una valoración que niega este mundo y que afirma lo ajeno.

¿Por qué no nos decidimos nosotros, profesionales latinoamericanos de la filosofía —porque este es un problema de decisión— a hacer de nuestro mundo el centro de nuestro interés y de nuestro compromiso? ¿Por qué no ponemos nuestros sueños en este mundo propio e intentamos superar las valoraciones morales y lógicas que nos lo muestran carente de interés? Nietzsche nos entrega una respuesta cuando afirma que:

> "Un pueblo que está orgulloso de sí mismo, que está en los comienzos de su vida ascendente, imagina el hecho de ser otro

8 Gilíes Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Edit. Anagrama, Buenos Aires: 1971, p. 272.

> como algo más bajo y de menor valor: considera el mundo extraño y desconocido como enemigo suyo, como su contrario; no experimenta ninguna clase de curiosidad respecto de lo que le es extraño y lo rechaza enteramente. . . Un pueblo así no concedería que otro pueblo fuese el verdadero pueblo. . . Una posibilidad de semejante distinción —tener este mundo— por el mundo de las apariencias y el otro por el de la verdad es ya un síntoma. . . El instinto de cansancio de vivir y no el de la vida es el que ha creado el otro mundo". (V. P. p. 229.)

Es difícil pensar en el propio mundo cuando se nos ha enseñado a pensar en el mundo ajeno. Las preguntas que nos hacemos son las que otros pueblos, muy diferentes del nuestro, se han formulado frente a su realidad. Nosotros, los latinoamericanos, recibimos las respuestas sin habernos planteado jamás las preguntas correspondientes. Muy al caso son estas palabras de Zaratustra: "Me encontrasteis cuando todavía no os habíais buscado. Así hacen todos los creyentes, por esto la fe es tan poca cosa. (Así **habló** Zaratustra "La virtud generosa".)

El dogmatismo es el resultado de recibir respuestas sin haberse planteado previamente la pregunta. La libertad en el conocimiento surge de la espontaneidad y necesidad vital de la pregunta. Si la pregunta responde a un deseo real de saber, la respuesta es el resultado a ese impulso de libertad y por ello es abandonada cuando ya no sirve. Si no existe un preguntar real, la respuesta no es más que una estructura teórica y fija, una determinación del intelecto, que no cambia en nada mi vida, al contrario, su función es inmovilizarla. Los hombres y los pueblos han matado por defender sus respuestas a preguntas que nunca se han formulado. El que se plantea la pregunta sabe que su respuesta es una interpretación, una fe, una creencia, es consciente de su relatividad, lo que le permite aceptar la diversidad de interpretaciones.

Todo el pensamiento de Nietzsche es un llamado a la pregunta a la reflexión sobre lo más inmediato, sobre lo más próximo. La alegoría de la caverna insiste en la necesidad de que los hombres abandonen sus hábitos de oscuridad y esclavitud para aprender a mirar las cosas a la luz del sol. Nietzsche le reprocha a ese pensamiento el carácter metafísico de ese aprendizaje, que supone una desvalorización de lo inmediato en pro de lo inteligible.

Lo inmediato es todo aquello que se relaciona con nuestra existencia, con nuestro diario vivir.[9] Acostumbrados a mirar sin ver,

9 Leemos en Nietzsche:

> "Cuando echamos una mirada alrededor nuestro, encontramos hombres que durante toda su vida han comido huevos sin advertir, sin saber, que los más alargados son los que saben mejor, que no saben que una tempestad es saludable para el vientre, que los perfumes son más olorosos en un aire frío y claro, que nuestro sentido del gusto no es el mismo en todas las partes de la boca, que toda comida en la que se dicen o se escuchan

por desprecio de aquello que tenemos enfrente, no sabemos ni siquiera cómo preguntarnos respecto de nuestra realidad. Aun ahora tiene vigencia la pregunta de Menón: ¿Cómo puedo conocer, si no sé lo que estoy buscando?

Algo sí tenemos claro, hay que buscar lo Propio. Pero con lo Propio sucede algo similar a lo que acontece con la Verdad, no es algo que esté allí y que haya que encontrar, sino que es algo que se crea, que se hace. Lo Propio es una realización permanente. Lo Propio surge en la pregunta por lo Propio.

Inquiramos, como sugiere Nietzsche, en lo más inmediato, en nuestra relación con la tierra, con el aire, con la cordillera, con el mar, con el tiempo, con los terremotos, con la historia, con el padre y la madre, con el otro, con el amor, etc. Y en estas preguntas, recordar nuestra pertenencia a Latinoamérica.

Hemos aplicado el análisis nietzscheano de los dos mundos a Latinoamérica con el propósito de entender la gran seducción que sentimos por lo ajeno y el gran desinterés que manifestamos por lo Propio. Estamos ciertos de que existen muchos otros factores que inciden sobre nuestra desafirmación de lo Propio.[10] Nuestro análisis nos ha permitido ver que la oposición de dos mundos surge, por

buenas cosas es perjudicial para el estómago. . . las cosas más inmediatas están mal vistas o mal estudiadas por la mayor parte de las gentes. ¿Y es esto indiferente? Pensemos, por último, que de esta falta nacen casi todos los vicios corporales y morales de los individuos: no saber lo que nos es nocivo en el orden de la existencia, en la división del día, en el tiempo y en la elección de nuestras relaciones, en nuestros asuntos y en nuestros recreos, en el mando y en la obediencia, en las sensaciones de la naturaleza y del arte, en el comer, en el dormir y en reflexionar: ser ignorantes en las cosas más mezquinas y ordinarias, es lo que hace a la tierra para tantas personas un campo de perdición. Y no se diga que aquí se trata como siempre de falta de razón entre los hombres; por el contrario, hay razón suficiente y más que suficiente, pero está guiada en una dirección falsa y artificialmente desviada de estas cosas mezquinas e inmediatas. Los sacerdotes, los profesores y la sublime ambición de los idealistas de todas clases, groseros y feos, persuaden ya al niño, de que se trata de otra cosa, de la salud del alma, del servicio del Estado, del progreso de la ciencia, o bien, de la consideración de la propiedad como medios de prestar servicios a la humanidad entera, mientras que las necesidades de los individuos, sus necesidades grandes y pequeñas en las veinticuatro horas del día, son, se dice, algo desdeñable e indiferente". *(Humano demasiado Humano,* Obras Completas, Aguilar, Buenos Aires, V. I. p. 562.)

10 En este análisis hemos dejado fuera el ser mestizo del hombre latinoamericano. Desde Vasconcelos hasta hoy, este ser mestizo latinoamericano en su peculiar manera ha sido valorizado y destacado como una propiedad nuestra. Sin duda que refuerza y condiciona nuestra manera concreta de concebir los dos mundos, pero su inclusión rebasa los límites de este trabajo, que sólo quiso mostrar en general cómo el modelo nietzscheano de la invención de dos mundos ayuda a dirigir la decisión filosófica hacia lo Propio latinoamericano.

una parte, de una relación moral con la verdad y las categorías lógicas y, por otra, del temor del cambio. Señalamos lo importante que es entender este anhelo de un mundo mejor y más verdadero como un deseo equivocado de bien, que pone nuestras esperanzas en lo ajeno y niega lo Propio. Luego evidenciamos la necesidad de que los pueblos sostengan interpretaciones que afirmen su mundo; que estas afirmaciones no surjan de una negación de los otros, sino de la valorización de lo Propio. Por último, sólo podremos empezar a crear lo Propio si aceptamos, asumimos y amamos aquello que somos.

ELLIS SANDOZ: *THE VOEGELINIAN REVOLUTION**

Carlos E. Miranda**

La muerte de Eric Voegelin acaecida recientemente, el 19 de enero de 1985, hace pertinente una revisión de su importante aunque poco conocida obra compuesta de quince libros y sobre noventa artículos. El libro de Ellis Sandoz *The Voegelinian Revolution* puede constituir una valiosa guía inicial para quien desee adentrarse en el pensamiento de Voegelin.

El subtítulo del libro de Sandoz es *A Biographical Introduction,* el cual resulta tan inadecuado como el título, aunque por contrapuestas razones. En efecto, dicho subtítulo peca de excesiva modestia puesto que el estudio de Sandoz es bastante más que una "introducción biográfica"; es lo que podríamos llamar, con mayor propiedad, una "biografía intelectual", ya que lo que el autor hace es mostrar el largo peregrinaje intelectual en que consistió en lo fundamental la vida de Voegelin. Sandoz revela un buen conocimiento de los datos biográficos de Voegelin y, con acierto, muestra cómo éstos han quedado incorporados y reflejados en su obra, a la que valora con la devoción de un discípulo casi incondicional, y a la que atribuye aportes "revolucionarios". Esta tesis, desde ya expresada en el título del libro, no resulta convincentemente demostrada a lo largo del mismo, y de ahí que dicho título parezca desproporcionado y, por ello, también, inadecuado.

Al comienzo de su libro, Sandoz declara que su propósito al escribirlo es "proporcionar una introducción general al pensamiento de Eric Voegelin y hacerlo de una manera tal que demuestre su carácter revolucionario" (p. 1). Creo que Sandoz sólo alcanza cabalmente el primero de sus objetivos, ya que a través del examen de las principales obras de Voegelin —*The New Science of Politics* (1952),

* Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1981.

** Licenciado en Filosofía, Universidad de Chile; M. A. en Ciencia Política, Georgetown University. Profesor de Teoría Política en la Universidad de Chile.

Anamnesis (1966) y los cuatro volúmenes de *Order and History* publicados entre 1956 y 1974— logra ofrecer una visión coherente del pensamiento voegeliniano, sin rehuir sus complejidades, destacando sus aportes a la filosofía y la ciencia política contemporáneas. Sin embargo, y a pesar de sus reiterados intentos, no consigue convencernos de que esos aportes puedan ser calificados de "revolucionarios", y que, por lo tanto, ellos vayan a constituir un hito en el desarrollo de los estudios filosóficos o científicos de la política. En ambas disciplinas, Voegelin podrá llegar a ser considerado —en la medida en que su obra se haga más conocida, lo que hasta ahora ha sucedido en forma bastante limitada— un autor relevante, profundo, heterodoxo, representante de una línea de pensamiento alternativo frente a las numerosas corrientes que han alcanzado una notoriedad súbita pero efímera y que han sido desplazadas tan pronto como una nueva "moda intelectual" ha hecho su aparición. Voegelin perdurará posiblemente mucho más que un Marcuse, por ejemplo, pero difícilmente alcanzará la "popularidad" que rodeó a éste a fines de la década de 1960.

La falta de reconocimiento de Voegelin constituye un problema para Sandoz porque este hecho parecería atentar contra su tesis del efecto revolucionario de la obra voegeliniana. De ahí su esfuerzo por encontrar las razones de esa hasta ahora escasa repercusión. El examen de esas razones puede ser útil para lograr una primera aproximación de Voegelin.

Sandoz destaca en primer lugar que el centro del trabajo de Voegelin ha sido la antigüedad, lo que suele estar completamente al margen de las preocupaciones no sólo del hombre comente sino también de la mayoría de quienes se dedican a las ciencias sociales. A Voegelin le interesaba primordialmente la búsqueda de la verdad, algo que hoy muchos parecen considerar extemporáneo. El creía, al igual que los clásicos, que la verdad no podría ser encontrada aislándose de las realidades de la política y de las exigencias de la vida contemporánea, sino a través de una constante interrelación con ellas. Consecuente con esta perspectiva, Voegelin estudió los mayores problemas políticos de nuestro siglo, dedicando al análisis del totalitarismo y de las ideologías libros tales como *Rasse und Staat* (1933), *Der Autoritaere Staat* (1936) y *Die Politischen Religionen* (1938). Sin embargo, lo medular de su obra está enfocado hacia la antigüedad porque en ella se produjo por primera vez y en la forma más radical la oposición consciente al desorden y la falsedad a través de la búsqueda de un orden genuino basado en la verdad. La tarea de la filosofía sigue siendo la que le asignaron originariamente Platón y Aristóteles, y que fue desvirtuada con el surgimiento del gnosticismo en la modernidad. Semejante perspectiva, por cierto, no sólo ha tenido escasa acogida entre quienes hoy cultivan la filosofía o la ciencia política, sino que implica ponerse en pugna con todas las corrientes de pensamiento que tienen o han tenido significación en nuestra época. Y, en efecto, este es el segundo aspecto que señala

Sandoz para explicar que Voegelin haya carecido a lo largo de su vida de un auditorio académico o político. El no se comprometió con ninguna ideología ni perteneció a ninguna escuela; es decir, no adhirió a ninguna de las ortodoxias políticas o académicas que han conformado los diversos climas de opinión que han prevalecido en nuestro siglo. Salvo por un breve período de cinco meses en su juventud en que se convirtió en un "convencido marxista" (p. 34), y un posterior apoyo, también breve y por razones circunstanciales, a la Democracia Cristiana (p. 61), Voegelin mantuvo una posición independiente y una actitud marcadamente antiideológica, lo que resulta consistente, como veremos más adelante, con su concepción y valoración de las ideologías.

En cuanto a su heterodoxia académica, Voegelin confiesa que su experiencia intelectual en Estados Unidos lo convenció de que los grandes debates metodológicos de tipo neo-kantiano eran en realidad "intelectual, moral y espiritualmente irrelevantes" (p. 22), y esa misma experiencia lo "inmunizó" contra el tipo de filosofía europea que representaba en la forma más eminente Heidegger. El positivismo y el marxismo también fueron expresamente impugnados por Voegelin, quien obtuvo el silencio como respuesta de todas las corrientes por él criticadas.

Las características del pensamiento de Voegelin hasta aquí reseñadas contribuyen a explicar la baja receptividad que han tenido sus enseñanzas. Ambas nos muestran a un filósofo en conflicto con su tiempo; pero sin que ello parezca suficiente como para catalogar su actitud de propiamente revolucionaria. Sandoz agrega a su análisis una tercera característica de Voegelin que, además de explicar su escaso impacto, podría apuntar a la supuesta revolución voegeliniana: la originalidad. Según Sandoz, Voegelin habría creado un nuevo lenguaje para el discurso filosófico, delineando un nuevo territorio para la exploración por nuevos medios de la condición humana en todas sus dimensiones (pp. 13-17). La originalidad suele ir acompañada de la incomprensión, y en este sentido el argumento de Sandoz podría ser válido. El problema es, sin embargo, que el propio Voegelin no sólo carecía de pretensiones de originalidad sino que condenaba fuertemente la búsqueda de la novedad, actitud que consideraba una patología del pensamiento. Su pretensión concordante además con el primer punto reseñado, era más bien la contraria, a saber, el no tener originalidad para así reintegrarse a la búsqueda de la verdad a la manera de los clásicos. "The test of truth. . . will be the lack of originality in the propositions", escribió Voegelin en un texto recogido por Sandoz (p. 26). Semejante posición puede entrar en pugna con las actitudes dominantes en nuestro tiempo, "ávido de novedades", en el decir de Heidegger; pero ella no implica necesariamente una revolución, sino más bien un intento restaurador de lo clásico. Voegelin reasume la relación conflictiva del filósofo como crítico de su sociedad que en el climax de la filosofía clásica asumieron Platón y Aristóteles, quienes entendieron su papel co-

mo una imitado Socratis (p. 24). Ellos se opusieron a la autoridad de la opinión socialmente dominante de los sofistas, y ésta es la misión que un filósofo verdadero debe siempre cumplir, especialmente en tiempos de desintegración social como los nuestros (p. 97).

La motivación inicial de Voegelin es, pues, la situación política que le correspondió vivir y su convencimiento de que la oposición al desorden en el mundo contemporáneo sirve a la verdad filosófica. En otros términos, su punto de partida es la experiencia ordinaria, única guía legítima del pensamiento, puesto que sólo los objetos o eventos concretos e individuales pueden ser referentes reales de los términos generales con los que trabaja el científico o el filósofo. Pero para acceder a la experiencia concreta es necesario romper "la realidad de los conceptos". Tal fue el intento de William James, quien atribuía la desorientación de la filosofía a su incapacidad para atenerse a la experiencia concreta debido a su fascinación por los esquemas conceptuales y las construcciones intelectuales. Voegelin concuerda con James; para él, lo empírico es la base necesaria de todo conocimiento serio en los campos de la filosofía, la política, la sociología y la historia.

En este contexto, las ideologías muestran en toda su dimensión su efecto distorsionador. Ellas pueden proporcionar principios para la acción, pero no son proposiciones científicas (p. 38), a pesar de lo cual —o quizá precisamente por esa misma razón— ellas han desempeñado un papel decisivo en la configuración de los mayores problemas políticos contemporáneos, dado su carácter de "religiones políticas". Las ideologías son la fuente del desorden y en tal sentido constituyen una "enfermedad del espíritu", cuya cura consistirá en el redescubrimiento del orden del alma (p. 65). Tal es la tarea que Voegelin le asigna a la nueva ciencia política, entendida como una restauración de las concepciones clásicas en el estudio de la política y, más específicamente, de la concepción aristotélica. Se trata, en suma, de que la teoría vuelva a referirse directamente a la realidad, al modo como supo hacerlo Aristóteles (p. 92), y para ello puede ser más útil el simple sentido común que las deformaciones no sólo ideológicas sino también aquellas derivadas del intento de numerosos filósofos de aplicar dogmáticamente el método de las ciencias naturales al estudio de los asuntos humanos descalificando todo otro método como vestigio de un pasado "metafísico" ya superado. La adhesión incondicional al método científico conduce a considerar cualquier problema que no pueda ser tratado a través de su aplicación como ilusorio, con lo que los problemas realmente relevantes en los ámbitos de lo político y lo social quedan marginados de su tratamiento; pero, por cierto, no por ello quedan solucionados.

Frente a las tergiversaciones y simplificaciones propias de los enfoques ideológicos y "científicos" de los asuntos humanos, Voegelin propone e inicia una restauración de la filosofía en toda su grandeza originaria abarcadora de la totalidad de los problemas del

hombre. La ciencia política vuelve a ser una rama de la filosofía, como lo fue en la antigua Grecia (p. 99). Se trata de recuperar la tensión que allí existió entre la polis y los poetas y filósofos, una tensión que ejerció una influencia fundamental en la conformación de la filosofía (p. 137). Los poetas y los filósofos griegos existieron en oposición al orden corrupto de la polis, y fue la persistencia de esta tensión lo que generó la civilización helénica. Los primeros filósofos descubrieron el orden del alma humana más allá del orden de la polis, y fue la resistencia del alma a su destrucción por parte de la sociedad, es decir, la consciente oposición del alma bien ordenada al desorden de la sociedad, lo que dio origen a la filosofía. Esta no puede entenderse, entonces, como una actividad "intelectual" o "cultural" desarrollada en un vacío y sin relación con los problemas de la existencia humana en sociedad. La filosofía tiene sus raíces en la polis, en la tensión entre el orden y el desorden cuyo momento de mayor intensidad fue el juicio de Atenas por parte de Sócrates, y el juicio y condena de Sócrates por parte de Atenas (pp. 138-140).

El desorden de la sociedad ha persistido, pero la tensión originaria se quebró, según Voegelin, después de Platón (p. 140). Se trata de recuperar esa tensión que dio impulso a la filosofía, a la búsqueda de la sabiduría, porque éste es el único camino de salvación para el filósofo y para la sociedad. De la misma manera que en la Atenas del siglo V a.C., hoy se requiere de un acto de concreta resistencia contra el clima de opinión dominante que obscurece masivamente la realidad y mutila al hombre de su humanidad. En esto consiste lo que Sandoz ha llamado la "revolución voegeliniana". Es preciso asumir una actitud de resuelta resistencia a la falsedad como primer paso indispensable en la reorientación de la existencia en su apertura a la verdad (p. 191); es necesario barrer las mayores estructuras intelectuales del mundo moderno, y especialmente el deformado y doctrinario pensamiento ideológico de las comentes marxistas, freudianas y positivistas que han generado una debilitante "dogmatomaquia de respuestas". Cada uno de estos "sistemas científicos" contrapuestos entre sí reclama el monopolio de la verdad, pero cada uno más bien obscurece que ilumina la realidad porque todos ellos prohiben la formulación de la Pregunta (p. 190), esto es, de lo verdaderamente relevante.

A partir de esta crítica demoledora de todas las escuelas de pensamiento vigentes, se comprende mejor el juicio de Sandoz. Voegelin representaría un quiebre en la comprensión del hombre de sí mismo y de la verdad de la existencia, y por ello, escribe Sandoz, "la revolución voegeliniana. . . es más que una nueva ciencia de la política. Es una comprehensiva nueva ciencia del hombre" (p. 188).

En suma, Sandoz ofrece una visión de Voegelin según la cual éste sería un nuevo Platón en agudo conflicto con los nuevos sofistas contemporáneos. La filosofía debe recuperar el rumbo perdido desde Aristóteles en adelante, es decir, debe volver a ser lo que fue en Platón: una búsqueda insobornable de la verdad y una decidida

oposición a la falsedad. Pero, ¿acaso no ha sido ésta la actitud dominante en todos los grandes filósofos a lo largo de la historia? ¿No es acaso injusto desconocer los esfuerzos que ellos han hecho por denunciar el error y aproximarse a la verdad? ¿Pueden ser todos ellos considerados como exponentes de una decadencia filosófica que se habría iniciado ya en Aristóteles?

Sandoz recoge la apreciación de Whitehead de que la tradición filosófica europea no es sino una serie de notas a pie de página de los escritos de Platón (p. 25). Por cierto, es efectivo que Platón provocó la primera gran revolución filosófica; pero es difícil aceptar la tesis de Sandoz de que Voegelin sea el autor de la segunda. Esta afirmación parece desproporcionada o, por lo menos, prematura. Sin duda, Voegelin es un filósofo importante que merece ser conocido. Sandoz nos ofrece en *The Voegelinian Revolution* una excelente introducción a su pensamiento, sólo malogrado por la posible sobreestimación que hemos comentado en estas páginas.

SELECCIÓN DE ESCRITOS DE ALEXIS DE TOCQUEVILLE*

Joaquín Barceló**

El conde Alexis Charles Henri Maurice Clérel de Tocqueville (1805-1859), bisnieto por su madre del marqués de Malesherbes, hijo de un noble normando que escapó por poco de la guillotina durante la Revolución Francesa, fue uno de los más grandes representantes del pensamiento liberal en la primera mitad del siglo XIX. Abogado por la Facultad de Derecho de París, su pensamiento político se formó en la escuela de Montesquieu; pero fue su viaje a los Estados Unidos de América, en 1831, lo que iba a desencadenar en el joven pensador político las fecundas reflexiones que harían de él un autor cuya vigencia no ha decrecido en lo más mínimo después de 150 años desde la publicación de su primera obra de importancia.

Dicho viaje obedeció a una motivación harto trivial. Tocqueville y su colega y amigo Gustave de Beaumont fueron comisionados por el gobierno francés para estudiar el régimen carcelario norteamericano y ver la posibilidad de introducir en Francia las reformas correspondientes. Después de su regreso, en 1832, ambos presentaron su informe: *Du système pénitentiaire aux Etats-Unis et de son application en France.* Pero éste, en realidad, fue sólo un subproducto de la aventura intelectual en América. Beaumont escribió luego una novela dedicada al problema de los negros en los Estados Unidos: *Marie, ou l'esclavage aux Etats-Unis. Tableau des moeurs Américaines.* En cuanto a Tocqueville, publicó un 1835 el primer volumen de su gran obra *De la démocratie en Amérique.*

A partir de este momento, Tocqueville se entregó a actividades políticas y parlamentarias. En 1838 fue hecho miembro de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Dos años más tarde aparecía el segundo tomo de su obra acerca de la democracia norteamericana. Un año después, era recibido en la Academia Francesa. En 1849

* Homenaje de la Revista *Estudios Públicos* con motivo de cumplirse 180 años del nacimiento del autor.

** Decano de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación de la Universidad de Chile.

ocupó el Ministerio de Relaciones Exteriores, pero al cabo de dos años abandonó la vida política después de haber hecho públicas sus desavenencias con el gobierno de Luis Napoleón. En 1856 publicaba el primer volumen de *L'Ancien Régime et la Révolution,* que es la aplicación a la interpretación histórica de sus ideas de filosofía política. La muerte le impidió completar esta obra. En 1893 se editaban postumamente *sus Souvenirs,* memorias que recogen sus experiencias en torno a la Revolución de 1848.

El gran tema al que Tocqueville dedicó la totalidad de sus investigaciones y reflexiones es la democracia. La ve como el régimen político-social que surge en su tiempo con fuerza irresistible no sólo en América, el continente nuevo, sino también en la tradicional Europa. La democracia es un régimen fundado en el reconocimiento de la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Como tal, favorece el desarrollo del bienestar general y la difusión de las "luces", hace crecer la sociabilidad y la simpatía por las miserias humanas, fomenta el despliegue de actividad y energía por parte de los individuos; pero, a la vez, trae consigo la inestabilidad de la administración y de las leyes, provoca el alejamiento de los ciudadanos más capaces de las tareas de gobierno, consagra la arbitrariedad de los magistrados y exacerba la pasión por el bienestar. Todo régimen democrático acusa una marcada inclinación hacia la centralización administrativa, con el consiguiente menoscabo para toda actividad e iniciativa individual. La democracia representó para Tocqueville un cúmulo de interrogantes que él quiso definir y contestar. Para ello, sus múltiples y acuciosas observaciones en los Estados Unidos, así como también el estudio atento de los cahiers o pliegos de quejas y peticiones dirigidos al rey de Francia en 1789, constituyeron el material riquísimo que le permitió elaborar una visión comprensiva del proceso histórico-político conducente al establecimiento de la democracia en el mundo moderno.

La selección de textos de Tocqueville que presentamos en lo que sigue se organiza en torno al pensamiento expresado por el autor en la *Advertencia* antepuesta al segundo volumen de *La Democracia en América:*

> "Parecerá extraño que, creyendo yo firmemente que la revolución democrática de que somos testigos es un hecho irresistible, contra el cual no sería prudente ni útil luchar, dirija con frecuencia en este libro reconvenciones a las sociedades democráticas que esta revolución ha creado. Responderé sencillamente que esto depende, no de que sea enemigo de la Democracia, sino de que he querido ser sincero respecto de ella [. . .]. Creo que habrá muchos que se encargarán de anunciar los bienes que la igualdad promete a los hombres; pero también que muy pocos se atreverán a señalar aun de lejos los peligros con que ella los amenaza. Hacia estos peligros he dirigido principalmente mi atención y, creyendo haberlos descubierto con claridad, no he podido decidirme a callarlos".

El principal peligro que se cierne, según Tocqueville, sobre toda democracia es el de la caída en el despotismo. Cómo puede ello suceder, es el tema recurrente de la totalidad de su obra. Toda ella investiga el juego dialéctico entre las nociones de igualdad y libertad, así como entre sus aplicaciones en la vida política y en los acontecimientos decisivos para la historia moderna que fueron la Revolución Norteamericana, la Revolución Francesa y la Revolución de 1848. La igualdad representa el elemento constitutivo de una democracia; más aun, es el rasgo que caracteriza a la modernidad, favorecido y fomentado también por los regímenes monárquicos de carácter absoluto. Pero igualdad no es, ni con mucho, sinónimo de libertad; peor aún, ambas condiciones son habitualmente incompatibles. Frente a tal estado de cosas, el deseo de añadir a la vida política el factor libertad da origen a las revoluciones democráticas. Con todo, aun en las democracias, la nostalgia de la igualdad supera con creces a la aspiración a la libertad, de modo que esta última puede llegar a ser gustosamente sacrificada con vistas a preservar la vigencia irrestricta de la primera. En tales circunstancias, la democracia tiende a hacerse despótica y amenaza someter a los ciudadanos a una forma de sujeción que puede llegar a ser más avasalladora y total que la ejercida por los monarcas absolutos del pasado.

Este es el problema central en torno al cual gira la presente selección de textos. Para evitar que se diluya y pierda nitidez en medio de consideraciones secundarias, hemos omitido deliberadamente, no sin pesar, diversos aspectos que constituyen el objeto de pormenorizados análisis de Tocqueville, como son, por ejemplo, la discusión de los medios utilizados en los Estados Unidos de América para salvaguardar la libertad política y conciliaria con el régimen de igualdad, o la detallada descripción de las instituciones del antiguo régimen en Francia, que incluye algunas páginas inolvidables de pintura vivida del pasado político europeo. De este modo, confiamos en que se enfatizará lo que representa, a nuestro juicio, la dimensión más universal del pensamiento político del autor.

En ningún caso, empero, podrá la lectura de esta selección sustituir a la de los textos originales, por cuanto ella ha debido necesariamente sacrificar la extraordinaria riqueza de observaciones, de especulaciones minuciosas y de puntos de vista sorprendentes o novedosos que caracterizan a los escritos de Tocqueville en una multiplicidad de materias de suyo interesantes. Sea por incuria o por incapacidad de sintetizar su pensamiento, el autor nos arroja en cada pagina de sus obras a un nuevo mundo de reflexiones en que los árboles amenazan obstaculizar la visión del bosque. Ha sido inevitable, por tanto, y fundamentalmente por razones de espacio, omitir también capítulos enteros que podrían haber merecido una consideración especial, como son por ejemplo aquellos referentes al modo cómo la democracia ha ejercido influencia sobre los hábitos intelectuales de los norteamericanos, a las relaciones existentes entre el régimen de-

mocrático y el desarrollo industrial, a lo que podríamos llamar la "concepción democrática de la historia", y tantos otros.

Para *La Democracia en América*, hemos utilizado la traducción de Enrique González Pedrero (México, Fondo de Cultura Económica, 1957); para *El Antiguo Régimen y la Revolución*, la excelente versión de Ángel Guillen (Madrid, Guadarrama, 1969).

I El Espíritu de la Democracia

En este siglo, en el que los destinos del mundo cristiano parecen en suspenso, unos se apresuran a atacar a la democracia como una potencia enemiga, en tanto que se desarrolla, y los otros adoran ya en ella a un dios nuevo que sale de la nada; pero ninguno conoce más que imperfectamente el objeto de su odio o de su deseo. Se combaten en las tinieblas y no lanzan sus golpes sino al azar.

¿Qué exigís de la sociedad y de su gobierno? Es necesario entenderse.

¿Queréis dar al espíritu humano cierta altivez, una manera generosa de concebir las cosas de este mundo? ¿Queréis inspirar a los hombres una especie de desprecio de los bienes materiales? ¿Deseáis hacer nacer o mantener convicciones profundas y preparar grandes sacrificios?

¿Se trata para vosotros de pulir las costumbres, de elevar las maneras y de hacer brillar las artes? ¿Queréis poesía, ruido y gloria?

¿Pretendéis organizar un pueblo en forma de obrar fuertemente sobre todos los demás? ¿Lo destináis a intentar grandes empresas y, cualquiera que sea el resultado de sus esfuerzos, a dejar una huella inmensa en la historia?

Si tal es, según vosotros, el objeto principal que deben proponerse los hombres en sociedad, no toméis el gobierno de la democracia; no os conduciría seguramente a la meta.

Pero si os parece útil desviar la actividad intelectual y moral del hombre hacia las necesidades de la vida material, y emplearla en producir el bienestar; si la razón os parece más provechosa a los hombres que el genio; si vuestro objeto no es crear virtudes heroicas, sino hábitos pacíficos; si preferís mejor ver vicios que crímenes, y preferís menos grandes acciones, a condición de encontrar menos delitos; si, en lugar de actuar en el seno de una sociedad brillante, os basta vivir en medio de una sociedad próspera; si, en fin, el objeto principal de un gobierno no es, según vosotros, dar al cuerpo entero de la nación la mayor fuerza o la mayor gloria posible, sino procurar a cada uno de los individuos que lo componen el mayor bienestar y evitarle lo más posible la miseria; entonces, igualad las condiciones y constituid el gobierno de la democracia.

Si ya no es tiempo de elegir, y una fuerza superior al hombre os arrastra ya, sin consultar vuestros deseos hacia uno de los dos gobiernos, tratad al menos de obtener todo el bien que puede hacer y, conociendo sus buenos instintos, así como sus malas inclinaciones,

esforzaos en restringir el efecto de los segundos y desarrollar los primeros.

(La democracia en América, vol. I, 2ª parte, cap. 6)

II Primacía de la Aspiración a la Igualdad

Es imposible comprender que la igualdad no acabe por penetrar en el mundo político como en otras partes. No se podría concebir a los hombres eternamente desiguales entre sí en un solo punto e iguales en los demás; llegarán, pues, en un tiempo dado, a serlo en todos.

Ahora bien, no sé más que dos maneras de hacer prevalecer la igualdad en el mundo político: hay que dar derechos iguales a cada ciudadano, o no dárselos a ninguno.

En cuanto a los pueblos que han llegado al mismo estado social que los angloamericanos, es muy difícil percibir un término medio entre la soberanía de todos y el poder absoluto de uno solo.

No hay que disimular que el estado social que acabo de describir se presta casi tan fácilmente a una como a otra de esas dos consecuencias.

Hay en efecto una pasión viril y legítima por la igualdad, que excita a los hombres a querer ser todos fuertes y estimados. Esa pasión tiende a elevar a los pequeños al rango de los grandes: pero se encuentra también en el corazón humano un gusto depravado por la igualdad, que inclina a los débiles a querer atraer a los fuertes a su nivel, y que conduce a los hombres a preferir la igualdad en la servidumbre a la igualdad en la libertad. No es que los pueblos cuyo estado social es democrático desprecien naturalmente la libertad. Tienen por el contrario un gusto instintivo por ella. Pero la libertad no es el objeto principal y continuo de su deseo; lo que aman con amor eterno, es la igualdad; se lanzan hacia ella por impulsión rápida y por esfuerzos súbitos, y si no logran el fin, se resignan; pero nada podría satisfacerles sin la igualdad, y desearían más perecer que perderla.

Por otro lado, cuando los ciudadanos son todos casi iguales, les resulta difícil defender su independencia contra las agresiones del poder. No siendo ninguno de ellos lo bastante fuerte para luchar solo con ventaja, no hay más que la combinación de las fuerzas de todos que pueda garantizar la libertad. Ahora bien, tal combinación no se logra muchas veces.

Los pueblos pueden sacar dos grandes consecuencias políticas del mismo estado social: esas consecuencias difieren entre sí prodigiosamente, pero emanan ambas del mismo hecho.

Sometidos primero que nadie a esa temible alternativa que acabo de describir, los angloamericanos fueron bastante afortunados para huir del poder absoluto. Las circunstancias, el origen, las luces, y sobre todo las costumbres, les han permitido fundar y mantener la soberanía del pueblo.

(La democracia en América, vol. I, 1ª parte, cap. 3)

III La Aspiración a la Libertad

Me he preguntado muchas veces dónde está la fuente de esta pasión por la libertad política que en todos los tiempos ha movido a los hombres a hacer las cosas más grandes que la humanidad haya realizado jamás; en qué sentimientos arraiga y se alimenta.

Me doy perfecta cuenta de que, cuando los pueblos están mal gobernados, conciben de buen grado el deseo de gobernarse por sí mismos; pero este género de amor a la independencia, que brota de ciertos males particulares y pasajeros ocasionados por el despotismo, nunca es duradero: pasa con el accidente que lo hizo surgir; se creía amar a la libertad y se descubre que sólo se odiaba al amo. Pero lo que odian los pueblos nacidos para ser libres es el mismo mal de la dependencia.

Tampoco creo que el verdadero amor a la libertad haya surgido nunca del mero espectáculo de los bienes materiales que proporciona; porque este espectáculo suele oscurecerse con mucha frecuencia. Es verdad que a la larga la libertad proporciona siempre, a los que saben conservarla, la comodidad, el bienestar y frecuentemente la riqueza; pero hay épocas en que perturba momentáneamente el disfrute de semejantes bienes; y hay otras en que sólo el despotismo puede proporcionar tal disfrute. Los hombres que en la libertad sólo aprecian dichos bienes jamás la han conservado mucho tiempo.

Lo que, en todas las épocas, la ha hecho arraigar tan fuertemente en el corazón de algunos hombres han sido sus propios atractivos, su propio hechizo, independientemente de sus beneficios; es el placer de poder hablar, actuar, respirar sin temor, bajo el solo gobierno de Dios y de las leyes. Quien busca en la libertad otra cosa que ella misma está hecho para servir.

Ciertos pueblos la persiguen obstinadamente a través de toda clase de peligros y miserias. No son los bienes materiales que proporciona lo que aman en ella; la consideran en sí misma un bien tan precioso y tan necesario que ninguno otro podría consolarles de su pérdida y se consuelan de todo disfrutándola. Otros se cansan de ella en medio de su prosperidad; se la dejan arrancar de las manos sin resistencia por miedo a comprometer con un esfuerzo ese mismo bienestar que le deben. ¿Qué les falta para ser libres? ¿Qué? El placer mismo de serlo. No me pidáis que analice este placer sublime; es necesario experimentarlo. Penetra por sí mismo en los grandes corazones que Dios ha preparado para recibirlo; los llena, los inflama. Hay que renunciar a hacerlo comprender a las almas mediocres que jamás lo han sentido.

(El antiguo régimen y la Revolución, libro III, cap. 3)

IV La Dialéctica de las Aspiraciones a la Igualdad y a la Libertad

Los que hayan estudiado atentamente la Francia del siglo XVIII habrán podido ver nacer y desarrollarse en su seno dos pasio-

nes principales, que no son contemporáneas y que no siempre tendieron al mismo fin.

Una de ellas, la más profunda y procedente de más lejos, es el odio violento e inextinguible a la desigualdad. Este odio había nacido y se había nutrido de la contemplación de esta misma desigualdad, y desde hacía mucho tiempo impulsaba a los franceses, con una fuerza continua e irresistible, a desear destruir hasta sus cimientos todo lo que quedaba de las instituciones de la Edad Media, para, una vez el terreno vacío, construir en él una sociedad en que los hombres fuesen tan semejantes y las condiciones tan iguales como lo exige la humanidad.

La otra, más reciente y menos arraigada, los llevaba a desear vivir no solamente iguales, sino libres.

Hacia el final del antiguo régimen, estas dos pasiones eran tan sinceras y parecían tan vivas la una como la otra. Al comienzo de la Revolución, ambas se encontraron, se mezclaron y se confundieron por un momento, caldeándose con el mutuo contacto e inflamando finalmente el corazón de toda Francia. Hacia el 89, época de inexperiencia sin duda, pero de generosidad, de entusiasmo, de virilidad y de grandeza, seguirán volviéndose con admiración y respeto las miradas de todos los hombres, cuando ya los que fueron sus espectadores y nosotros mismos hayamos desaparecido mucho tiempo antes. En aquella época los franceses se sintieron tan orgullosos de su causa y de sí mismos que llegaron a creer que podían ser iguales dentro de la libertad. En medio de las instituciones democráticas crearon, por tanto, instituciones libres. No solamente redujeron al polvo aquella legislación anticuada que dividía a los hombres en castas, en corporaciones y en clases, haciendo sus derechos más desiguales aún que sus condiciones, sino que pulverizaron de un solo golpe aquellas otras leyes, obra más reciente del poder real, que habían arrebatado a la nación el libre disfrute de sí misma y que habían colocado al gobierno al lado de cada ciudadano, para que fuera su preceptor, su tutor, y, en caso necesario, su opresor. Junto con el poder absoluto cayó la centralización.

Pero cuando esta generación vigorosa que había comenzado la Revolución quedó destruida o debilitada, como le suele ocurrir de ordinario a toda generación que emprende tales empresas; cuando, siguiendo el curso natural de los acontecimientos de esta especie, el amor a la libertad perdió alientos y fuerzas en medio de la anarquía y de la dictadura popular, y la nación extraviada comenzó a buscar como a tientas un nuevo amo, el gobierno absoluto encontró para renacer y establecerse unas prodigiosas facilidades, que supo ver sin ningún esfuerzo el genio del que había de ser a la vez continuador y destructor de la Revolución.

El antiguo régimen había incluido, en efecto, toda una serie de instituciones de corte moderno que, no siendo hostiles a la igualdad, podían fácilmente ocupar un lugar dentro de la nueva sociedad, y que, sin embargo, ofrecían al despotismo facilidades singula-

res. Se las buscó en medio de las ruinas de todas las demás y se las encontró. Estas instituciones habían hecho nacer en otro tiempo hábitos, pasiones e ideas que tendían a mantener a los hombres divididos y obedientes; se las reavivó y se las alentó. Se rescató a la centralización de en medio de sus ruinas y se la restauró; y como, al mismo tiempo que se le reinstauraba, todo lo que antaño podía limitarla había quedado destruido, de las mismas entrañas de una nación que acababa de derribar a la realeza surgió de repente un poder más extenso, más detallado y más absoluto que el que nunca ejerciera ninguno de nuestros reyes. La empresa pareció de una temeridad extraordinaria y su éxito inaudito, porque no se pensaba más que en lo que se veía y se olvidaba lo que se había visto. El dominador cayó, pero lo más substancial de su obra permaneció en pie; su gobierno pereció, pero su administración continuó viviendo, y cuantas veces han querido los hombres posteriormente abolir el poder absoluto, se han limitado a poner la cabeza de la Libertad sobre un cuerpo servil.

A intervalos, desde que la Revolución comenzó hasta nuestros días, hemos visto apagarse la pasión por la libertad, renacer a continuación, volverse a apagar y volver a renacer; y así seguirá siendo durante mucho tiempo, siempre inexperta y mal regulada, fácil de desanimar, de aterrar y de vencer, superficial y pasajera. Pero durante todo este tiempo la pasión por la igualdad ha ocupado siempre el fondo de los corazones, de los que fue la primera en apoderarse, y allí se mantiene adherida a los sentimientos que nos son más queridos; mientras que la una cambia sin cesar de aspecto, disminuye, crece, se fortifica o se debilita según los acontecimientos, la otra es siempre la misma, siempre aferrada al mismo fin con el mismo ardor obstinado y muchas veces ciego, dispuesta a sacrificarlo todo a quienes le permitan satisfacerse, y a proporcionar al gobierno que quiera favorecerla y halagarla los hábitos, las ideas y las leyes que todo despotismo necesita para reinar.

(El antiguo régimen y la Revolución, libro III, cap. 8)

No tengo necesidad de decir que la primera y la más viva pasión que la igualdad de condiciones hace nacer, es el amor a esta misma igualdad[. . .].

Aunque los hombres no pueden llegar a ser del todo iguales sin ser enteramente libres y, por consecuencia, la igualdad, en su último extremo, se confunde con la libertad, hay razón para distinguir la una de la otra.

El gusto que los hombres tienen por la libertad y el que sienten por la igualdad son, en efecto, dos cosas distintas, y me atrevo a añadir que en los pueblos democráticos estas dos cosas son desiguales[. . .].

La libertad se manifiesta a los hombres en diferentes tiempos y bajo diversas formas, y no se sujeta exclusivamente a un estado social, ni se encuentra sólo en las democracias; no podría, por lo mismo, formar el carácter distintivo de los siglos democráticos.

El hecho particular y dominante que singulariza a estos siglos, es la igualdad de condiciones y la pasión principal que agita el alma en semejantes tiempos es el amor a esta igualdad.

No hay que preguntar cuál es el atractivo singular que hallan los hombres de las épocas democráticas en vivir como iguales, ni las razones particulares que pueden tener para aferrarse tan obstinadamente a la igualdad, mejor que a los demás bienes que la sociedad les presenta. La igualdad forma el carácter distintivo de la época en que ellos viven, y esto basta para explicar por qué la prefieren a todo lo demás.

Fuera de esta razón, hay otras que en todos los tiempos conducirán a los hombres a preferir la igualdad a la libertad.

Si un pueblo tratase de destruir, o solamente de disminuir por sí mismo la igualdad que reina en su seno, no lo conseguiría sino después de largos y penosos esfuerzos. Sería preciso que modificase su estado social, aboliese sus leyes y renovase sus ideas. Pero para perder la libertad política, basta sólo con no retenerla, y ella misma se desvanece.

Los hombres no solamente quieren a la igualdad porque la aman, sino también porque se persuaden de que debe durar siempre. No se encuentran hombres, por limitados y superficiales que se los suponga, que no reconozcan que la libertad política puede con sus excesos comprometer la tranquilidad, el patrimonio y la vida misma de los particulares. Por el contrario, sólo las personas perspicaces y advertidas pueden percibir los peligros con que la igualdad amenaza, y éstas evitan ordinariamente señalarlos, porque saben que los males que temen están muy remotos y se lisonjean de que no alcanzarán sino a las generaciones venideras, de las que se inquieta muy poco la presente. Los males que la libertad causa son algunas veces inmediatos, visibles para todos, y todos, más o menos, los conocen; los males que la extrema igualdad puede producir, no se manifiestan sino poco a poco, se insinúan gradualmente en el cuerpo social; no se los ve más que de tiempo en tiempo y en el momento en que se hacen más violentos, el hábito de verlos hace que ya no se los sienta.

Los bienes que procura la libertad no se descubren sino a la larga, y no es siempre fácil averiguar la causa que los produce.

La libertad política proporciona de tiempo en tiempo, a un cierto número de ciudadanos, placeres sublimes.

La igualdad suministra cada día una gran cantidad de pequeños goces a cada hombre. Sus hechizos se sienten a cada momento y están al alcance de todos; a los corazones más nobles no les son insensibles, y las almas más vulgares hacen de ellos sus delicias. La pasión que la igualdad hace nacer, debe ser a la vez general y enérgica.

Los hombres no pueden gozar de la libertad política sin comprarla mediante algunos sacrificios, y si la consiguen es con muchos esfuerzos; pero los placeres que la igualdad procura se ofrecen por sí solos; cada uno de los pequeños incidentes de la vida privada parece hacerlos nacer, y para gustarlos no se necesita más que vivir.

Los pueblos democráticos quieren la igualdad en todas las épocas; pero hay algunas en que llevan este deseo hasta el extremo de una pasión violenta. Esto sucede en el momento en que la antigua jerarquía social, por largo tiempo amenazada, acaba por destruirse, después de una lucha intestina en la que las barreras que separan a los ciudadanos son al fin derribadas. Los hombres se precipitan entonces hacia la igualdad como si fuera una conquista y se unen a ella como a un bien precioso que se les quisiese arrebatar. La pasión de la igualdad penetra por todas partes en el corazón humano, se extiende en él y, por decirlo así, lo ocupa por entero; y aunque se diga a los hombres que entregándose tan ciegamente a una pasión exclusiva comprometen sus más caros intereses, no lo escucharán. También será inútil advertirles que la libertad se les escapa de las manos mientras fijan su vista en otra parte. Están ciegos y no descubren en todo el universo más que un solo bien digno de envidia[…].

En la mayor parte de las naciones modernas, y en particular en todos los pueblos del continente europeo, el gusto y la idea de la libertad no han empezado a nacer y a desenvolverse sino en el momento en que las condiciones empezaban a igualarse, y como consecuencia de esta igualdad misma. Los reyes absolutos son los que más han trabajado para igualar las clases entre sus subditos. En estos pueblos la igualdad ha precedido a la libertad: la igualdad era, pues, un hecho antiguo, cuando la libertad era todavía una cosa nueva; la una había creado ya opiniones, usos y leyes que le eran propios, mientras que la otra se presentaba sola y por primera vez al mundo. Así, la segunda, apenas existía en los gustos y en las ideas cuando la primera había ya penetrado en los hábitos, apoderándose de las costumbres y dando un giro particular a las acciones menos importantes de la vida. ¿Será, pues, raro, que los hombres de nuestros días prefieran la una a la otra?

Creo que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: abandonados a sí mismos, la buscan, la quieren y ven con dolor que se les aleje de ella. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna e invencible; quieren la igualdad en la libertad, y si así no pueden obtenerla, la quieren hasta en la esclavitud; de modo que sufrirán pobreza, servidumbre y barbarie, pero no a la aristocracia.

Esto es exacto en todos los tiempos; pero sobre todo en el nuestro. Los hombres y los poderes que quieren luchar contra esta acción irresistible, serán derribados y destruidos por ella. En nuestros días, la libertad no puede establecerse sin su apoyo, y ni aun el despotismo puede reinar sin ella.

(*La democracia en América,* vol. II, 2ª parte, cap. 1)

V El Despotismo Democrático

El Estado, según los economistas, no tiene que limitarse únicamente a mandar en la nación, sino que tiene que conformarla de

cierta manera; a él le corresponde formar el espíritu de los ciudadanos según cierto modelo propuesto de antemano; su deber es llenarlo de ciertas ideas y proporcionar a su corazón ciertos sentimientos que juzga necesarios. En realidad no hay límites para sus derechos ni para sus posibilidades; no se limita a reformar a los hombres, sino que los transforma; ¡sólo de él depende hacer de los individuos otros nuevos! "El Estado hace de los hombres todo lo que quiere", dice Bodeau. Esta frase resume todas las teorías de los economistas.

Este inmenso poder social que los economistas imaginaban no solamente es más grande que todos los que tienen ante sus ojos; difiere también de éstos por el origen y por el carácter. No deriva directamente de Dios; no se relaciona con la tradición; es impersonal: ya no se llama rey, sino Estado; no es herencia de una familia; es el producto y el representante de todos, y debe someter el derecho de cada uno a la voluntad de todos.

Esta forma particular de tiranía que se llama despotismo democrático, y de la cual la Edad Media no tenía ni idea, les es familiar. Basta de jerarquía en la sociedad, basta de clases, basta de rangos establecidos; un pueblo compuesto de individuos casi semejantes y enteramente iguales ante la ley, una masa confusa reconocida como único soberano legítimo, pero cuidadosamente privada de todas las facultades que podrían permitirle dirigir e incluso supervisar ella misma su gobierno. Por encima de ella un mandatario único, encargado de hacerlo todo en su nombre sin consultarle. Para controlarlo, una razón pública sin órganos; para contenerlo, revoluciones y no leyes: en derecho, un agente subordinado; de hecho, un amo[. . .].

Se suele creer que las teorías destructivas que se designan en nuestros días con el nombre de socialismo son de origen reciente; es un error; estas teorías son contemporáneas de los primeros economistas. Pero mientras éstos soñaban con un gobierno omnipotente que cambiara las formas de la sociedad, los socialistas se adueñaban en su imaginación de ese mismo poder para derribar las bases de dicha sociedad.

(El antiguo régimen y la Revolución, libro III, cap. 3)

Es esencia misma de los gobiernos democráticos que el imperio de la mayoría sea en ellos absoluto, puesto que fuera de la mayoría en las democracias no hay nada que resista[. . .].

El imperio moral de la mayoría se funda en parte sobre la idea de que hay más luz y cordura en muchos hombres reunidos que en uno solo, en el número de los legisladores que en su selección. Es la teoría de la igualdad aplicada a la inteligencia. Esta doctrina ataca el orgullo del hombre en su último reducto: por eso la minoría la admite con dificultad y no se habitúa a ella sino a la larga[. . .].

El imperio moral de la mayoría se funda todavía en el principio de que los intereses del mayor número deben ser preferidos a los del menor. Ahora bien, se comprende sin dificultad que el respeto

que se profesa a ese derecho del mayor número, aumenta naturalmente o disminuye según la situación de los partidos. Cuando una nación está dividida en varios grandes intereses irreconciliables, el privilegio de la mayoría es a menudo desconocido, porque viene a ser demasiado penoso someterse a él[. . .].

La mayoría tiene, pues, en los Estados Unidos un inmenso poder de hecho y un poder de opinión casi tan grande y, cuando ha decidido sobre una cuestión, no hay por decirlo así obstáculos que puedan, no diré detener, sino aun retardar su marcha, dejándole tiempo de escuchar las quejas de aquellos que aplasta al pasar.

Las consecuencias de este estado de cosas son funestas y peligrosas para el porvenir[. . .].

Considero como impía y detestable la máxima de que, en materia de gobierno, la mayoría de un pueblo tiene el derecho a hacerlo todo y, sin embargo, sitúo en la voluntad de la mayoría el origen de todos los poderes. ¿Estoy en contradicción conmigo mismo?

Existe una ley general que ha sido hecha o por lo menos adoptada, no solamente por la mayoría de tal o cual pueblo, sino por la mayoría de todos los hombres. Esa ley, es la justicia.

La justicia forma, pues, el lindero del derecho de cada pueblo.

Una nación es como un jurado encargado de representar a la sociedad universal y de aplicar la justicia, que es su ley. El jurado, que representa a la sociedad, ¿debe tener más poder que la sociedad misma cuyas leyes aplica?

Cuando me opongo a obedecer una ley injusta, no niego a la mayoría el derecho de mandar; apelo a la soberanía del pueblo ante la soberanía del género humano.

Hay gente que no ha temido decir que un pueblo, en los objetos que no interesan sino a él mismo, no podía salirse enteramente de los límites de la justicia y de la razón, y que así no se podía tener el temor de dar todo el poder a la mayoría que lo representa. Pero ése es un lenguaje de esclavo.

¿Qué es una mayoría tomada colectivamente, sino un individuo que tiene opiniones y muy a menudo intereses contrarios a otro individuo que se llama la minoría? Los hombres al reunirse, ¿cambiaron acaso de carácter? ¿Se han vuelto más pacientes ante los obstáculos al volverse más fuertes? En cuanto a mí, no podría creerlo; y el poder de hacerlo todo, que rehuso a uno solo de mis semejantes, no lo concederé jamás a varios.

No es que, para conservar la libertad, crea que se puedan mezclar varios principios en un mismo gobierno, a manera de oponerlos realmente uno a otro.

El gobierno que se llama mixto me ha parecido siempre una quimera. No hay, por decirlo así, gobierno mixto (en el sentido que se da a esta palabra), porque en cada sociedad se acaba por descubrir un principio de acción que domina todos los demás[. . .].

Pienso, pues, que es necesario colocar siempre en alguna parte un poder social superior a todos los demás; pero veo la libertad en

peligro cuando ese poder no encuentra ante sí ningún obstáculo que pueda detener su marcha y darle tiempo para moderarse a sí mismo.

La omnipotencia me parece en sí una cosa mala y peligrosa. Su ejercicio me parece superior a las fuerzas del hombre, quienquiera que sea, y no veo sino a Dios que pueda sin peligro ser todopoderoso, porque su sabiduría y su justicia son siempre iguales a su poder. No hay, pues, sobre la tierra autoridad tan responsable en sí misma, o revestida de un derecho tan sagrado, que yo quisiere dejar obrar sin control y dominar sin obstáculos. Cuando veo conceder el derecho y la facultad de hacerlo todo a un poder cualquiera, llámese pueblo o rey, democracia o aristocracia, digo: Aquí está el germen de la tiranía, y trato de ir a vivir bajo otras leyes.

Lo que reprocho más al gobierno democrático, tal como ha sido organizado en los Estados Unidos, no es, como muchas personas lo pretenden en Europa, su debilidad, sino al contrario su fuerza irresistible. Y lo que me repugna más en Norteamérica no es la extremada libertad que allí reina, es la poca garantía que se tiene contra la tiranía.

Cuando un hombre o un partido sufre una injusticia en los Estados Unidos, ¿a quién queréis que se dirija? ¿A la opinión pública? Es ella la que forma la mayoría. ¿Al poder ejecutivo? Es nombrado por la mayoría y le sirve de instrumento pasivo. ¿A la fuerza pública? La fuerza pública no es otra cosa que la mayoría bajo las armas. ¿Al jurado? El jurado es la mayoría revestida del derecho de pronunciar sentencias. Los jueces mismos, en ciertos Estados, son elegidos por la mayoría. Por inicua o poco razonable que sea la medida que os hiere, os es necesario someteros a ella.

Suponed, al contrario, un cuerpo legislativo compuesto de tal manera que represente a la mayoría, sin ser necesariamente esclavo de sus pasiones; un poder ejecutivo que tenga una fuerza propia, y un poder judicial independiente de los otros dos poderes. Tendréis todavía un gobierno democrático, pero no habrá casi en él posibilidades para la tiranía.

No digo que, en la época actual, se haga en Norteamérica un frecuente uso de la tiranía; digo que no se conoce allí garantía contra ella, y que es necesario buscar las causas de la dulzura del gobierno en las circunstancias y en las costumbres, más bien que en las leyes[. . .].

Cuando se llega a examinar cuál es en los Estados Unidos el ejercicio del pensamiento, es cuando se percata uno muy claramente hasta qué punto el poder de la mayoría sobrepasa a todos los poderes que conocemos en Europa.

El pensamiento es un poder invisible y casi imponderable que se burla de todas las tiranías. En nuestros días, los soberanos más absolutos de Europa no podrían impedir que ciertas ideas hostiles a su autoridad circulen sordamente en sus Estados y hasta en el seno de sus cortes. No sucede lo mismo en Norteamérica. En tanto que la mayoría es dudosa, se habla; pero, desde que se ha pronunciado

irrevocablemente, cada uno se calla, y amigos y enemigos parecen entonces unirse de acuerdo al mismo carro. La razón es sencilla: no hay monarca tan absoluto que pueda reunir en su mano todas las fuerzas de la sociedad, y vencer las resistencias, como puede hacerlo una mayoría revestida del derecho de hacer las leyes y ejecutarlas.

Un rey, por otra parte, no tiene sino un poder material que actúa sobre las acciones y que no puede alcanzar a las voluntades; pero la mayoría está revestida de una fuerza a la vez material y moral, que obra sobre la voluntad tanto como sobre las acciones, y que impide al mismo tiempo el hecho y el deseo de hacer.

No conozco país alguno donde haya, en general, menos independencia de espíritu y verdadera libertad de discusión que en Norteamérica.

No hay teoría religiosa o política que no se pueda predicar libremente en los Estados constitucionales de Europa, y que no penetre en los demás; porque no hay país en Europa de tal modo sometido a un solo poder, que quien quiere decir la verdad no encuentre allí un apoyo capaz de tranquilizarle contra los resultados de su independencia. Si tiene la desgracia de vivir bajo un gobierno absoluto, cuenta a menudo en su favor con el pueblo; si habita un país libre, puede si es necesario abrigarse tras la autoridad regia. La fracción aristocrática de la sociedad lo sostiene en las comarcas democráticas, y la democracia en las otras. Pero, en el seno de una democracia organizada como lo está la de los Estados Unidos, no se encuentra un solo poder, ni un solo elemento de fuerza y de éxito, fuera de él.

En Norteamérica, la mayoría traza un círculo formidable en torno al pensamiento. Dentro de esos límites el escritor es libre, pero ¡ay si se atreve a salir de él! No es que tenga que temer un auto de fe, pero está amagado de sinsabores de toda clase de persecuciones todos los días. La carrera política le está cerrada; ofendió al único poder que tiene la facultad de abrírsela. Se le rehusa todo, hasta la gloria. Antes de publicar sus opiniones, creía tener partidarios; le parece que no los tiene ya, ahora que se ha descubierto a todos; porque quienes lo censuran se expresan en voz alta, y quienes piensan como él, sin tener su valor, se callan y se alejan. Cede, se inclina en fin bajo el esfuerzo de cada día, y se encierra en el silencio, como si experimentara remordimientos por haber dicho la verdad.

Cadenas y verdugos, ésos eran los instrumentos groseros que empleaba antaño la tiranía; pero en nuestros días la civilización ha perfeccionado hasta el despotismo, que parecía no tener ya nada que aprender.

Los príncipes habían, por decirlo así, materializado la violencia; las repúblicas democráticas de nuestros días la han vuelto tan intelectual como a la voluntad humana que quiere sojuzgar. Bajo el gobierno absoluto de uno solo, el despotismo, para llegar al alma, hería groseramente el cuerpo; y el alma, escapando de sus golpes, se elevaba gloriosa por encima de él; pero, en las repúblicas democráti-

cas, no procede de ese modo la tiranía; deja el cuerpo y va derecho al alma. El señor no dice más: "Pensaréis como yo, o moriréis —sino que dice—: Sois libres de no pensar como yo; vuestra vida, vuestros bienes, todo lo conservaréis; pero desde este día sois un extranjero entre nosotros. Guardaréis vuestros privilegios en la ciudad, pero se os volverán inútiles; porque, si pretendéis el voto de vuestros conciudadanos, no os lo concederán y, si no pedís sino su estima, fingirán todavía rehusárosla. Permaneceréis entre los hombres, pero perderéis vuestros derechos a la Humanidad. Cuando os acerquéis a vuestros semejantes, huirán de vosotros como de un ser impuro; y quienes creen en vuestra inocencia, ésos mismos os abandonarán, porque huirán de ellos a su vez. Idos en paz, os dejo la vida, pero os la dejo peor que la muerte".

Las monarquías absolutas habían deshonrado el despotismo; guardémonos de que las repúblicas democráticas lleguen a rehabilitarlo, y que al volverlo más pesado para algunos, le quiten, a los ojos del mayor número, su aspecto odioso y su carácter envilecedor.

(La democracia en América, vol. I, 2ª parte, cap. 7)

Quiero imaginar bajo qué rasgos nuevos el despotismo podría darse a conocer en el mundo; veo una multitud innumerable de hombres iguales y semejantes, que giran sin cesar sobre sí mismos para procurarse placeres ruines y vulgares, con los que llenan su alma.

Retirado cada uno aparte, vive como extraño al destino de todos los demás, y sus hijos y sus amigos particulares forman para él toda la especie humana: se halla al lado de sus conciudadanos, pero no los ve; los toca y no los siente; no existe sino en sí mismo y para él sólo, y si bien le queda una familia, puede decirse que no tiene patria.

Sobre éstos se eleva un poder inmenso y tutelar que se encarga sólo de asegurar sus goces y vigilar su suerte. Absoluto, minucioso, regular, advertido y benigno, se asemejaría al poder paterno, si como él tuviese por objeto preparar a los hombres para la edad viril; pero, al contrario, no trata sino de fijarlos irrevocablemente en la infancia y quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Trabaja en su felicidad, mas pretende ser el único agente y el único arbitro de ella; provee a su seguridad y a sus necesidades, facilita sus placeres, conduce sus principales negocios, dirige su industria, arregla sus sucesiones, divide sus herencias y se lamenta de no poder evitarles el trabajo de pensar y la pena de vivir.

De este modo, hace cada día menos útil y más raro el uso del libre albedrío, encierra la acción de la libertad en un espacio más estrecho, y quita poco a poco a cada ciudadano hasta el uso de sí mismo. La igualdad prepara a los hombres para todas estas cosas, los dispone a sufrirlas y aun frecuentemente a mirarlas como un beneficio.

Después de haber tomado así alternativamente entre sus poderosas manos a cada individuo y de haberlo formado a su antojo, el soberano extiende sus brazos sobre la sociedad entera y cubre su superficie de un enjambre de leyes complicadas, minuciosas y uniformes, a través de las cuales los espíritus más raros y las almas más vigorosas no pueden abrirse paso y adelantarse a la muchedumbre: no destruye las voluntades, pero las ablanda, las somete y dirige; obliga raras veces a obrar, pero se opone incesantemente a que se obre; no destruye, pero impide crear; no tiraniza, pero oprime; mortifica, embrutece, extingue, debilita y reduce, en fin, a cada nación a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobernante.

Siempre he creído que esa especie de servidumbre arreglada, dulce y apacible, cuyo cuadro acabo de presentar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con alguna de las formas exteriores de la libertad, y que no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo.

En nuestros contemporáneos actúan incesantemente dos pasiones contrarias; sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres. No pudiendo destruir ninguno de estos dos instintos contrarios, se esfuerzan en satisfacerlos ambos a la vez: imaginan un poder único tutelar, poderoso, pero elegido por los ciudadanos, y combinan la centralización con la soberanía del pueblo, dándoles esto algún descanso. Se conforman con tener tutor, pensando que ellos mismos lo han elegido. Cada individuo sufre porque se le sujeta, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo, quien tiene el extremo de la cadena. En tal sistema, los ciudadanos salen un momento de la dependencia, para nombrar un jefe y vuelven a entrar en ella.

Hoy día hay muchas personas que se acomodan fácilmente con esta especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, que piensan haber garantizado bastante la libertad de los individuos, cuando la abandonan al poder nacional. Pero esto no basta, la naturaleza del jefe no es la que importa, sino la obediencia.

No negaré, sin embargo, que una constitución semejante no sea infinitamente preferible a la que, después de haber concentrado todos los poderes, los depositara en manos de un hombre o de un cuerpo irresponsable. De todas las formas que el despotismo democrático puede tomar, indudablemente ésta sería la peor.

Cuando el soberano es electivo o está vigilado de cerca por una legislatura realmente electiva e independiente, la opresión que hace sufrir a los individuos es algunas veces más grande, pero siempre es menos degradante, porque cada ciudadano, después de que se le sujeta y reduce a la impotencia, puede todavía figurarse que al obedecer no se somete sino a sí mismo y que a cada una de sus voluntades sacrifica todas las demás.

Comprendo igualmente que, cuando el soberano representa a

la nación y depende de ella, las fuerzas y los derechos que se arrancan a cada ciudadano, no sirven solamente al jefe del Estado, sino que aprovechan al Estado mismo y que los particulares obtienen algún fruto del sacrificio que han hecho al público de su independencia.

Crear una representación nacional en un país muy centralizado, es disminuir el mal que la extrema centralización puede producir, pero no es destruirlo.

Bien veo que de este modo se conserva la intervención individual en los negocios más importantes; pero se anula en los pequeños y en los particulares. Se olvida que en los detalles es donde es más peligroso esclavizar a los hombres. Por mi parte, me inclinaría a creer que la libertad es menos necesaria en las grandes cosas que en las pequeñas, sin pensar que se puede asegurar la una sin poseer la otra.

La sujeción en los pequeños negocios se manifiesta todos los días y se hace sentir indistintamente en todos los ciudadanos.

No los desespera, pero los embaraza sin cesar y los conduce a renunciar al uso de su voluntad; extingue así poco a poco su espíritu y enerva su alma, mientras que la obediencia debida en pequeño número de circunstancias muy graves, pero muy raras, no deja ver la servidumbre sino de tiempo en tiempo, y no la hace pesar sino sobre ciertos hombres. En vano se encargaría a estos mismos ciudadanos tan dependientes del poder central, de elegir alguna vez a los representantes de este poder; un uso tan importante, pero tan corto de su libre albedrío, no impediría que ellos perdiesen poco a poco la facultad de pensar, de sentir y de obrar por sí mismos, y que no descendiesen así gradualmente del nivel de la humanidad.

Añado, además, que vendrían a ser bien pronto incapaces de ejercer el grande y único privilegio que les queda. Los pueblos democráticos, que han introducido la libertad en la esfera política, al mismo tiempo que aumentaban el despotismo en la esfera administrativa, han sido conducidos a singularidades bien extrañas. Si se trata de dirigir los pequeños negocios en que sólo el buen sentido puede bastar, juzgan que los ciudadanos son incapaces de ello; si es preciso conducir el gobierno de todo el Estado, confían a estos ciudadanos inmensas prerrogativas, haciéndose alternativamente los juguetes del soberano y de sus señores; más que reyes y menos que hombres. Después de haber agotado todos los diferentes sistemas de elección, sin hallar uno que les convenga, se aturden y buscan todavía, como si el mal que tratan de remediar no dependiera de la constitución del país, más bien que de la del cuerpo electoral.

Es difícil, en efecto, concebir de qué manera hombres que han renunciado enteramente al hábito de dirigirse a sí mismos, pudieran dirigir bien a los que deben conducir, y no se creerá nunca que un gobierno liberal, enérgico y prudente, pueda salir de los sufragios de un pueblo de esclavos.

Una constitución republicana, por un lado, y por otro ultra-

monárquica, me ha parecido siempre un monstruo efímero. Los vicios de los gobernantes y la imbecilidad de los gobernados, no tardarían en producir su ruina, y el pueblo, cansado de sus representantes y de sí mismo, crearía instituciones más libres o volvería pronto a doblar la cerviz ante un solo jefe.

(La democracia en América, vol. II, 4ª parte, cap. 6)

VI La Salvaguardia Contra el Despotismo de la Mayoría

Norteamérica es el país del mundo donde se ha sacado mayor partido de la asociación, y donde se ha aplicado ese poderoso medio de acción a una mayor diversidad de objetos.

Independientemente de las asociaciones permanentes creadas por la ley bajo el nombre de comunas, ciudades y condados, hay una gran cantidad de otras más que no deben su existencia y su desarrollo sino a las voluntades individuales[. . .].

Tendré ocasión, más tarde, de hablar de los efectos que produce la asociación en la vida civil. Creo deber concretarme en este momento al mundo político.

Siendo reconocido el derecho de asociación, los ciudadanos pueden utilizarlo de diferentes maneras.

Una asociación consiste solamente en la adhesión pública que da cierto número de individuos a tales o cuales doctrinas, y en el compromiso que contraen de contribuir de cierta manera a hacerlas prevalecer. El derecho de asociarse así se confunde casi con la libertad de escribir; pero, sin embargo, la asociación posee más poder que la prensa. Cuando una opinión es representada por una asociación, está obligada a tomar una forma más clara y precisa. Cuenta con sus partidarios y los compromete para su causa. Estos aprenden por sí mismos a conocerse unos a otros, y su ardor se acrecienta con su número. La asociación reúne en un haz los esfuerzos de los espíritus divergentes, y los empuja con vigor hacia un solo fin claramente indicado por ella.

El segundo grado en el ejercicio del derecho de asociación es el de poder reunirse. Cuando se deja a una asociación política situar en ciertos puntos importantes del país focos de acción, su actividad se vuelve mayor y su influencia más extensa. Allí, los hombres se ven, los medios de ejecución se combinan y las opiniones se desarrollan con esa fuerza y ese calor que no puede alcanzar nunca el pensamiento escrito.

Hay, en fin, en el ejercicio del derecho de asociación en materia política, un último grado: los partidarios de una misma opinión pueden reunirse en colegios electorales y nombrar mandatarios para ir a representarlos a una asamblea electoral. Este es, propiamente hablando, el sistema representativo aplicado a un partido.

Así, en el primer caso, los hombres que profesan una misma opinión establecen entre sí un lazo puramente intelectual; en el segundo, se reúnen en pequeñas asambleas que no representan sino

una fracción del partido; en el tercero, en fin, forman como una nación aparte dentro de la nación, un gobierno dentro del gobierno. Sus mandatarios, semejantes a los mandatarios de la mayoría, representan por sí solos toda la fuerza colectiva de sus partidarios; así es como estos últimos llegan con una apariencia de nacionalidad y todo el poder moral se deriva de ella. Es verdad que no tienen como ellos el derecho de hacer la ley; pero tienen el poder de combatir la que existe y de formular de antemano la que debe existir[. . .].

Entre probar que una ley es mejor en sí misma que otra y probar que se la deba sustituir por esa otra, hay gran distancia, sin duda. Pero donde el espíritu de los hombres ilustrados ve aún una gran distancia, la imaginación de la multitud no percibe ya nada. Sobrevienen, por otra parte, tiempos en que la nación se divide casi por igual en dos partidos, de los que cada uno pretende representar a la mayoría. Cerca del poder que dirige, si viene a establecerse un poder cuya autoridad moral sea casi igualmente grande, ¿podrá uno creer que se limite durante largo tiempo a hablar sin obrar?

¿Se detendrá siempre ante la consideración metafísica de que el fin de las asociaciones es dirigir las opiniones y no contradecirlas, es aconsejar la ley y no elaborarla?

Mientras más observo la independencia de la prensa en sus principales efectos, más llego a convencerme de que, en la época actual, la independencia de la prensa es el elemento capital, y por decirlo así constitutivo de la libertad. Un pueblo que quiere permanecer libre tiene, pues, el derecho de exigir que a toda costa se la respete. Pero la libertad ilimitada de asociación en materia política no puede ser enteramente confundida con la libertad de escribir. La una es a la vez menos necesaria y más peligrosa que la otra. Una nación puede ponerles límite sin dejar de ser dueña de sí misma; debe a veces hacerlo para continuar siéndolo.

En Norteamérica, la libertad de asociarse con fines políticos es ilimitada[. . .].

Es preciso reconocer que la libertad ilimitada de asociarse en materia política no ha producido hasta el presente, en los Estados Unidos, los resultados funestos que se podrían quizás esperar en otra parte. El derecho de asociación es allí de importación inglesa, y ha existido en todo tiempo en Norteamérica. El uso de ese derecho ha pasado actualmente a los hábitos y costumbres.

En nuestro tiempo, la libertad de asociación ha llegado a ser una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría. En los Estados Unidos, cuando un partido ha llegado a ser dominante, todo el poder público pasa a sus manos; sus amigos particulares ocupan todos los empleos y disponen de todas las fuerzas organizadas. Los hombres más distinguidos del partido contrario, como no pueden franquear la barrera que los separa del poder, necesitan establecerse fuera de él; es preciso que la minoría oponga su fuerza moral entera al poder material que la oprime. Es, pues, un peligro que se opone a un peligro más temible.

La omnipotencia de la mayoría me parece tan gran peligro para las repúblicas norteamericanas, que el medio peligroso de que se sirven para limitarla me parece todavía un bien.

Aquí expresaré un pensamiento que recordará lo que dije en otra parte a propósito de las libertades comunales: no hay país donde las asociaciones sean más necesarias, para impedir el despotismo de los partidos o el arbitrio del príncipe, que aquellos cuyo estado social es democrático.

En las naciones aristocráticas, los cuerpos secundarios forman asociaciones naturales que detienen los abusos del poder. En los países en que semejantes asociaciones no existen, si los particulares no pueden crear artificial y momentáneamente algo que se les parezca, no veo ya ningún dique a cualquier clase de tiranía, y un gran pueblo puede ser oprimido impunemente por un puñado de facciosos o por un solo hombre[. . .].

No puede uno dejar de admitir que la libertad ilimitada de asociación en materia política es, de todas las libertades, la última que un pueblo puede soportar. Si no lo hace caer en la anarquía, se la hace rozar por decirlo así a cada instante. Esa libertad tan peligrosa ofrece, sin embargo, garantías sobre un punto: en los países donde las asociaciones son libres, las sociedades secretas son desconocidas. En Norteamérica, hay facciosos, pero no conspiradores.

(La democracia en América, vol. I, 2ª parte, cap. 4).

VII Modelo de una Sociedad Igualitaria y Libre

Creo que es más fácil establecer un gobierno absoluto y despótico en un pueblo donde las condiciones son iguales, que en cualquier otro, y pienso que si tal gobierno se estableciese una vez en un pueblo semejante, no solamente oprimiría a los hombres, sino que con el tiempo arrebataría a cada uno de ellos muchos de los principales atributos de la humanidad.

El despotismo me parece particularmente temible en las edades democráticas.

Me figuro que yo habría amado la libertad en todos los tiempos, pero en los que nos hallamos me inclino a adorarla.

Estoy, además, convencido de que todos los que en nuestro siglo intenten apoyar la libertad en el privilegio y en la aristocracia, tendrán poco éxito. Lo mismo acontecerá a los que quieran atraer y retener la autoridad en el seno de una sola clase. No hay en nuestros días soberano bastante hábil y fuerte para fundar el despotismo, restableciendo distinciones permanentes entre sus subditos; ni existe tampoco legislador tan sabio y poderoso que sea capaz de mantener instituciones libres, si no toma la igualdad por primer principio y por símbolo. Es preciso, pues, que todos nuestros contemporáneos que quieran crear o asegurar la independencia y la dignidad de sus semejantes, se muestren amigos de la igualdad. De esto depende el éxito de su santa empresa.

Así, no se trata de reconstruir una sociedad aristocrática, sino de hacer salir la libertad del seno de la sociedad democrática en que Dios nos ha colocado.

Estas dos primeras verdades me parecen sencillas, claras y fecundas y me inclinan naturalmente a considerar qué especie de gobierno libre puede establecerse en un pueblo donde los ciudadanos son iguales.

Resulta de la constitución misma de las naciones democráticas y de sus necesidades, que en ellas el poder del soberano debe ser más uniforme, más centralizado, más extenso y más poderoso que en cualquiera otra parte.

La sociedad es naturalmente más activa y más fuerte, el individuo más subordinado y más débil; la una hace más, el otro menos: esto es forzoso.

No debemos esperar que, en los países democráticos, el círculo de la independencia individual se extienda jamás tanto como en los aristocráticos. Tampoco debemos desearlo, pues en las naciones aristocráticas la sociedad es muchas veces sacrificada al individuo y la prosperidad del mayor número a la grandeza de algunos.

Es a la vez necesario y conveniente que el poder central que dirige un pueblo democrático, sea activo y poderoso; no para hacerlo débil e indolente, sino sólo para impedir que abuse de su agilidad y de su fuerza[. . .].

Creo firmemente que no se puede formar de nuevo una aristocracia en el mundo; mas también pienso que los simples ciudadanos pueden asociarse, constituir seres muy opulentos, muy influyentes y fuertes; en una palabra, gente aristocrática.

Se obtendrían de este modo muchas de las mayores ventajas políticas de la aristocracia, sin sus injusticias ni sus peligros. Una asociación política, industrial, comercial o bien científica o literaria, es un ciudadano ilustrado y poderoso que no se puede sujetar a voluntad ni oprimir en las tinieblas y que, al defender sus derechos particulares contra las exigencias del poder, salva las libertades comunes.

En los tiempos de aristocracia, cada hombre está siempre ligado de una manera muy estrecha a muchos de sus conciudadanos, de modo que no se puede atacar al uno sin que los otros acudan en su auxilio. En los de igualdad, cada individuo se halla naturalmente aislado; carece de amigos hereditarios de quienes pueda exigir auxilio, y no hay clases cuyas simpatías le estén aseguradas; se le desprecia, pues, fácilmente, y se le atropella. En nuestros días un ciudadano a quien se oprime no tiene más que un medio de defensa, que es el de dirigirse a la nación entera, y si ella no le escucha, al género humano; y no hay sino un medio de hacerlo, que es la prensa. Por eso la libertad de prensa es infinitamente más preciosa en las naciones democráticas que en todas las demás; sola, cura la mayor parte de los males que la igualdad puede producir. La igualdad aisla y debilita a los hombres, pero la prensa coloca al lado de cada uno de ellos

un arma muy poderosa, de la que puede hacer uso el más débil y aislado. La igualdad quita a cada individuo el apoyo de sus vecinos, pero la prensa le permite llamar en su ayuda a todos sus conciudadanos y semejantes. La imprenta ha apresurado los progresos de la igualdad, y es uno de sus mejores correctivos.

Creo que los hombres que viven en las aristocracias pueden, en rigor, pasarse sin la libertad de prensa, pero no los que habitan los países democráticos. Para garantizar la independencia personal de éstos, no confío en las grandes asambleas políticas, en las prerrogativas parlamentarias, ni en que se proclame la soberanía del pueblo. Todas estas cosas se concillan hasta cierto punto con la servidumbre individual; mas esta esclavitud no puede ser completa, si la prensa es libre. La prensa es, por excelencia, el instrumento democrático de la libertad[. . .].

Otro instinto muy natural y también muy peligroso en los pueblos democráticos, es el que los conduce a despreciar o a estimar en poco los derechos individuales.

Los hombres adhieren en general a un derecho y le manifiestan respeto en razón de su importancia, o del largo uso que han hecho de él. Los derechos individuales en los pueblos democráticos son, por lo común, poco importantes, muy recientes e inestables. Esto hace que se los sacrifique sin dificultad y se los viole casi siempre sin remordimiento.

Pero sucede que, al mismo tiempo y en las mismas naciones en que los hombres conciben un desprecio natural por los derechos de los individuos, los derechos de la sociedad se extienden naturalmente y se aseguran; es decir, que los hombres se interesan menos por los derechos particulares, precisamente en el momento en que más les convendría retener y defender lo poco que les queda. En los tiempos democráticos en que nos hallamos, es en los que los verdaderos amigos de la libertad y de la grandeza humana deben estar dispuestos a impedir que el poder social sacrifique los menores derechos particulares de algunos individuos a la ejecución general de sus designios. No hay, en estos tiempos, ciudadano tan obscuro que no sea muy peligroso oprimirle, ni derechos individuales tan poco importantes que se puedan abandonar impunemente. La razón de esto es muy sencilla: cuando se viola el derecho particular de un individuo en una época en la que el espíritu humano está penetrado de la santidad de los derechos de clase, no se hace mal sino a quien se despoja; pero violar un derecho semejante en nuestros días, es corromper profundamente las costumbres nacionales y poner en peligro la sociedad entera, pues la idea misma de estas clases de derechos tiende sin cesar entre nosotros a alterarse y perderse.

(La democracia en América, vol. II, 4ª parte, cap. 7)

VIII Destino Histórico de la Democracia

Llegará, pues, un tiempo en que se puedan ver en la América del Norte ciento cincuenta millones de hombres iguales entre sí, que

pertenezcan todos a la misma familia, que tengan el mismo punto de partida, la misma civilización, la misma lengua, la misma religión, los mismos hábitos, las mismas costumbres, y a través de los cuales el pensamiento circulará bajo la misma forma y se pintará con los mismos colores. Todo lo demás es dudoso, pero esto es cierto. Ahora bien, es este un hecho enteramente nuevo, cuyo alcance no podría abarcar la imaginación misma.

Hay actualmente sobre la Tierra dos grandes pueblos que, partiendo de puntos diferentes, parecen adelantarse hacia la misma meta: son los rusos y los angloamericanos.

Los dos crecieron en la oscuridad y, en tanto que las miradas de los hombres estaban ocupadas en otra parte, ellos se colocaron en el primer rango de las naciones y el mundo conoció casi al mismo tiempo su nacimiento y su grandeza.

Todos los demás pueblos parecen haber alcanzado poco más o menos los límites trazados por la naturaleza, y no tener sino que conservarlos; pero ellos están en crecimiento; todos los demás están detenidos o no adelantan sino con mil esfuerzos; sólo ellos marchan con paso fácil y rápido en una carrera cuyo límite no puede todavía alcanzar la mirada.

El norteamericano lucha contra los obstáculos que le opone la naturaleza; el ruso está en pugna con los hombres. El uno combate el desierto y la barbarie; el otro la civilización revestida de todas sus armas: así las conquistas del norteamericano se hacen con la reja del labrador y las del ruso con la espada del soldado.

Para alcanzar su objeto, el primero descansa en el interés personal, y deja obrar sin dirigirlas la fuerza y la razón de los individuos.

El segundo concentra en cierto modo en un hombre todo el poder de la sociedad.

El uno tiene por principal medio de acción la libertad; el otro, la servidumbre.

Su punto de vista es diferente, sus caminos son diversos; sin embargo, cada uno de ellos parece llamado por un designio secreto de la Providencia a sostener un día en sus manos los destinos de la mitad del mundo.

(La democracia en América, vol. I, Conclusión.)

EL DIALOGO CONTINUA*

Patricio Marchant**

En Memoria de Mario Góngora***

Entonces cuando la muerte, me pregunto por alguna certidumbre esencial que no pueda ser rechazada por nadie, creyentes o no creyentes. Es posible que esas certidumbres sean varias; pero el conjunto de ellas no me interesa ahora; una de ellas se me ha impuesto, se ha apoderado de mí, obligándome a detenerme en ella. Es ésta: el diálogo no se interrumpe con la muerte, el diálogo continúa, el diálogo continuará.

* Palabras de Patricio Marchant en el funeral de Mario Góngora del Campo el día 20 de noviembre de 1985 en el Cementerio Católico.

** Estudios de filosofía en la Universidad de Chile, la Universidad de Montreal y la Ecole Normale Supérieure de París. Profesor-Investigador del Centro de Estudios Humanísticos, Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas, Universidad de Chile. Autor del libro *Sobre Arboles y Madres,* Santiago: Ediciones Gato Murr, 1984.

*** Mario Góngora del Campo (1915-1985). Realizó estudios de Derecho en la Universidad Católica y de Historia y Geografía en la Universidad de Chile. Fue profesor de Historia de la Universidad de Chile, Universidad Católica de Chile y Profesor Visitante en el St. Anthony's College de la Universidad de Oxford y en el Center of Latin American History de la Universidad de Yale. Se desempeñó como director del Instituto de Estudios Humanísticos de la Universidad de Chile y Decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma Universidad.
Publicó los siguientes libros: *El Estado en Derecho Indiano, Época de Fundación 1492-1570.* Santiago, 1951; *Evolución de la Propiedad Rural en el Valle de Puangue,* en colaboración con Jean Borde. Santiago, 1956; *Los Grupos de Conquistadores en Tierra Firme 1509-1530.* Santiago, 1962; *Encomenderos y Estancieros. Estudios Acerca de la Constitución Social Aristocrática de Chile Después de la Conquista, 1580-1660.* Santiago, 1970; *Studies in the Colonial History of Spanish America.* Cambridge University Press, 1975; *Estudios de Historia de las Ideas y de Historia Social.* (Reimpresión de 12 artículos.) Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1980; *Ensayo Histórico Sobre la Noción de Estado en Chile en los Siglos XIX y XX.* Editorial La Ciudad. Santiago, 1982.

El diálogo continúa. Diálogo no porque don Mario haya sido, simplemente, un maestro eminente. Lo fue, pero no, primeramente, por su inmenso saber, sino porque su respeto al otro le abrió, hizo posible, la inmensidad de su saber y su forma de transmitirlo. Y no se piense que quien habla tuvo un especial diálogo continuo (en el sentido comente) con don Mario. En realidad, lo conocí sólo en sus años en el Departamento de Estudios Humanísticos; luego, estuve en relación con él en contadas, pero, para mí, decisivas situaciones académicas.

El diálogo continúa. El diálogo, ese intento por tocar sin tocar esa alteridad absoluta, el otro; del otro, en este caso, rozar el temblor de su existencia como temblor de su pensar. Diálogo que, a veces, éste, por ejemplo, no necesitó de largas conversaciones: pudo nutrirse de pocas palabras, de gestos, de adivinaciones. Y diálogo que tuvo un sentido particular, diálogo entre un creyente y alguien que, en la medida que se puede no serlo, ajeno a toda religión, no es creyente y es para no serlo nunca. Con ideas generalmente opuestas, adiviné siempre, sin embargo, que lo que don Mario buscaba en las ideas era únicamente su origen, esto es, el respeto o la violencia hacia el otro, es decir, aquello en que las ideas consisten. Cito una frase de la última carta que me dirigió, su último apoyo en vida: "digan lo que digan los filisteos de siempre".

El diálogo continúa. Tengo esta certeza: la obligación que siento de repetir esta frase me viene dictada por el diálogo que continúa con don Mario; es el diálogo que continúa quien me ordena escribir: "el diálogo continúa". Y es el diálogo que continúa quien me ordena dirigir en forma especial estas palabras a una destinataria especial: a María Eugenia Góngora.

Don Mario Góngora publicó en diversas revistas, entre ellas, *Anuario de Estudios Americanos, Anales de la Universidad de Chile, Anales I y II, Historia* y *Dilemas.*
Obtuvo el Premio Nacional de Historia en 1976.