

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

MORAL Y MERCADO

Shirley Robin Letwin

La Moral del Hombre Libre

Paul Johnson

Moral y Capitalismo

Irving Kristol

Etica y Empresa

Michael Novak

Cultura y Capitalismo

Brigitte Berger

*La Familia: Como una
Estructura Intermedia*

Andrew Oldenquist

*"Adoctrinamiento" y Suicidio
Social*

Martin Eger

Educación Moral

Jeane Kirkpatrick

*Seguridad Norteamericana y
América Latina*

Jeane Kirkpatrick

*Dictaduras y Dualidad de
Criterios*

NUMERO ESPECIAL

ESTUDIOS PUBLICOS 24-5, Septiembre-Diciembre 1968

La Moral del Hombre Libre*

Shirley Robin Letwin**

***Doctor en Filosofía, Universidad de Chicago. Profesora en la Universidad de Cambridge, Peterhouse. Ha enseñado en las Universidades de Harvard, Brandéis, Chicago y London School of Economics.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "The Morality of the Free Man", en el volumen 3 de la serie *Champions of Freedom*, editado por Bárbara J. Smith, y publicado por Hillsdale College Press (Michigan, 1976), quien autorizó su edición.

La moral del hombre libre

Shirley Robin Letwin

Por supuesto, todos nosotros creemos en la libertad, y todos creemos en la moralidad. Pero conciliar ambas cosas es más problemático. Pensamos en la moralidad como algo parecido al Dios del colegio de C. S. Lewis, que decía: "Dios es el tipo de persona que siempre está observando para ver si alguien lo está pasando bien, y así luego tratar de detenerlo". Como la libertad es el tipo de persona que nos dejaría hacer lo que quisiéramos, un matrimonio entre ambos no promete ser muy duradero.

La incompatibilidad de dicho matrimonio es especialmente perturbadora para aquellos que defienden la libertad y que, a la vez, consideran las restricciones que impone la moralidad como esenciales para la libertad. Ellos pueden ser fácilmente desconcertados con la pregunta: "Si Ud. cree en la importancia de la moralidad, ¿por qué no propicia mayores y mejores regulaciones por parte del gobierno que nos transformen a todos en el mejor tipo de persona, en vez de luchar por la libertad en contra de las regulaciones?"

Estas dificultades son más serias de lo que parecen. Surgen por intentar defender la moralidad equivocada, una que realmente no es compatible con lo que nosotros pensamos como libertad.

La moralidad que nos vemos inclinados a sostener cuando defendemos la disciplina, el orden y normas civilizadas, es una que hemos heredado de filósofos antiguos. La hemos aceptado inconscientemente, pues el cristianismo estuvo entrelazado desde muy temprano con ideas derivadas de estos filósofos, que eran irresistibles pues explicaban muy bien la condición humana. Sólo a partir de la Reforma, se han reconocido las dificultades para conciliar las creencias judeo-cristianas con los conceptos fundamentalmente paganos en que se había basado la teología cristiana.

- Sin embargo, los cristianos, junto a los ateos de todas las sectas, siguen pensando hasta hoy día con un vocabulario derivado de esta moralidad pagana.

Nos ha enseñado a vernos como un ser inestable, una amalgama precaria de espíritu y materia, divinidad y brutalidad, razón y pasión. Y, de esta manera, la perfección moral pareciera consistir en asegurar el triunfo de nuestra parte racional o espiritual sobre lo material o animal.

Lo que hace a este tipo de moralidad tan problemática para el hombre occidental moderno es su antagonismo con una aspiración que ha cultivado con especial énfasis: el tener su individualidad reconocida y respetada. Esta es la ambición implícita en la conversación sobre la libertad que preocupa al mundo moderno. Pero en la moralidad pagana, que esos mismos hombres modernos también adoptan, la individualidad no puede ser otra cosa sino un defecto. Es un síntoma de poca espiritualidad o de desunión con el principio espiritual rector del cosmos. El individualismo se transforma así en un sinónimo de barbarismo y egoísmo, y en la medida que los hombres alcanzan la perfección moral, se espera que pierdan su individualidad. No es muy sorprendente que distinguidos y educados defensores de la civilización occidental hayan llegado a la conclusión que para cultivar la moralidad debemos renunciar al individualismo, que ellos describen como egoísmo e interés propio. Por otra parte, aquellos que no disfrutaban con la idea de transformarse en espíritus puros se sienten obligados a renunciar a la moralidad.

Sin embargo, tenemos una alternativa disponible. No es del todo desconocida. A pesar de ello, no ha sido distinguida claramente de la otra moral opuesta que hemos heredado. Y el fracaso en reconocer el antagonismo entre ambas moralidades ha producido una confusión política y moral. Descuidadamente hemos plasmado partes de cada una en un *collage* que luce bastante bien hasta que las preguntas nos obligan a advertir que el cuadro hecho con nuestras tijeras y pegamento no es más que una confusión.

La moral alternativa que debemos aprender a entender se desarrolló en Inglaterra. Ha sido el sostén de las instituciones políticas por las que Inglaterra ha sido justamente admirada, y que los colonizadores de Norteamérica tan sabiamente recogieron y perfeccionaron, aunque usando a veces palabras extrañas. Estas son las instituciones que consideramos las instituciones políticas de los hombres libres. Pero la moral que hay tras ellas creció y se perpetuó inconscientemente, y ahora que es blanco de un ataque concertado, aun sus más fervorosos partidarios no saben cómo

defenderla. La mejor manera de describirla es como la "moralidad del caballero", pues se asocia con el fenómeno que por largo tiempo ha sido reconocido como la peculiaridad más importante de Inglaterra.

El significado original de la palabra "caballero" era de hombre "libre", distinguiéndose éste del hombre "liberado" o de un siervo. Este concepto fue elaborado gradualmente en una comprensión de la conducta humana que puede satisfacer genuinamente las aspiraciones del hombre moderno para tener una individualidad plenamente respetada. Sin embargo, una exposición detallada y coherente sólo puede encontrarse en la concepción de la moralidad del gentilhomme que brota de los novelistas ingleses, desde Richardson y Fielding hasta Jane Austen y Trollope. Sin embargo, dicha concepción aparece totalmente implícita en la presentación de los personajes y en la forma en que éstos son juzgados.

Trataré de hacer explícito lo que estos novelistas dieron por supuesto, intentando bosquejar las premisas de su léxico moral. Es este léxico el que debemos reestudiar deliberadamente si pretendemos pensar coherentemente como hombres libres y responder los desafíos de aquellos para los que la libertad no tiene sentido. Ya que, a menos que tengamos claro cómo el hombre moderno entiende su conducta moral y cómo ordena su conciencia privada, nuestra defensa de ciertas instituciones y políticas será un falso melindre, puesto que carecerá de cualquier contenido personal.

La base de la moral del caballero es su idea del ser humano como un todo concreto, único y racional. Esto significa que no supone que el ser humano consiste de partes superiores e inferiores. No son almas aprisionadas en un cuerpo, o cualquier otro tipo de espíritu falsificado luchando por purificarse. Una forma común de resumir esta visión del hombre es decir que cada uno tiene un alma inmortal que debe cuidar. Pero la muy recordada conclusión que el hombre es esencialmente espiritual, es ajena al caballero y más aún si éste es cristiano. Ya que el aspirar a la espiritualidad forma parte de una visión pagana del universo que el caballero rechaza y donde no hay lugar para hombres que aspiran a la individualidad.

Cuando el caballero identifica al ser humano con el "alma inmortal", lo que quiere decir es que el hombre no debe ser considerado como parte de un algo superior. Un hombre no es la divinidad rota ni el modelo de una especie; cada individuo es una especie en sí mismo. El valor especial e igual de cada hombre

consiste en su capacidad de reconocerse a sí mismo como un ser cuyo destino sólo le pertenece a él. La inmortalidad a la que puede aspirar no es la de un espíritu delictual restaurado en su perfección original, sino la de una criatura esencialmente mortal a la que Dios puede dispensar la vida eterna después de la muerte.

Esta idea del ser humano fue introducida por la religión judeo-cristiana. No es exclusiva a quienes aceptan dicha religión. Pero se deriva de ver al hombre como una criatura de Dios, quien es el Creador de todo lo que existe, quien es la fuente del ser y no sólo un principio racional y ordenador. En el antiguo universo pagano, donde la divinidad es un principio ordenador y no uno creador, el hombre comparte la razón de Dios. Pero las criaturas del Dios judeo-cristiano no gozan de ningún parentesco con él. Fueron hechos de la nada y no heredaron parte alguna de la naturaleza divina. Por lo tanto, el hombre no tiene nada en común con Dios. Su relación con él no puede estar basada en el conocimiento o la simpatía, sino sólo en la fe, la obediencia y el amor.

La consecuencia de esta visión del universo es que su orden nunca podrá ser transparente para la razón humana, ya que el hombre no puede saber cómo o por qué él llegó a ser. Luego, la vida humana está rodeada de un misterio impenetrable. Los seres humanos no tienen acceso a la verdad universal y necesaria. Pero existen dos compensaciones por el cultivo de tal modestia que son cruciales para los hombres que se preocupan de ser respetados como individuos.

Primero, la concepción cristiana de la comunión entre el hombre y una divinidad que es un ser completamente extraño e incomprensible, introdujo una idea revolucionaria en la civilización occidental. Sugirió que podía haber una relación que para los filósofos paganos era incomprensible. El Cristianismo enseñó a los europeos a concebir una asociación libre entre seres separados que no están conectados por la simpatía o el conocimiento personal y que nunca podrían ser reducidos a una unidad. Este nuevo tipo de relación ha hecho posible suponer que los seres humanos pueden asociarse unos con otros sin pasar a llevar o reprimir su individualidad.

Segundo, en esta visión de un universo misterioso desaparece el conflicto entre racionalidad e individualidad. Ya que la razón toma un nuevo carácter. No es una chispa divina en el hombre, sino una cualidad puramente humana. La razón se transforma en una capacidad para moldear y transformar sin límite la experiencia humana a través de la creación de nuevas interpretaciones y respuestas. La razón, en vez de ser un barniz de espíritu sobre una

base de pasión o brutalidad, permea necesariamente todas las actividades de cada hombre en plena posesión de sus facultades. En el hombre no hay partes superiores e inferiores, y la razón no puede estar en conflicto con alguna parte de la experiencia, pues constituye toda la experiencia.

Aunque todo hombre debe alimentarse para sobrevivir, su razón lo enfrenta inevitablemente a ideas de formas alternativas de hacerlo: ya sea cazar o pescar; llenarse las tripas o hacer de comer un arte; esforzarse para sobrevivir o elegir la muerte. Incluso si un hombre elige actuar igual que los animales, existen alternativas que ha rechazado. Y las posibilidades descubiertas y elegidas pueden ser distintas para cada ser humano, no por algún defecto o mal, sino porque aun en una pieza vacía cada hombre puede interpretar y responder ante su experiencia en forma distinta. Siempre podrá descubrir una nueva faceta o hacer una nueva asociación. Lejos de entrar en conflicto con la individualidad, la razón es la fuente de ella.

En el universo del caballero, lo que constituye la condición humana es la capacidad que la razón le da al hombre para inventar nuevas alternativas, junto con la imposibilidad de descubrir límites para la imaginación más allá de la vida, puesto que allí reina el misterio. Ya que una vez que la naturaleza pierde su carácter racionalista, una vez que la naturaleza ya no contiene un principio divino o de orden racional, ella sólo puede poner condiciones; no puede proveer una medida de lo que es correcto o incorrecto, bueno o malo.

Esto significa que todo lo que se habla de los derechos o funciones naturales no tiene sentido en la moralidad del caballero. De cierta manera, el objeto de la moral del caballero es aquel de todas las otras morales: descubrir alguna permanencia en una existencia donde todo es efímero. Pero la permanencia que se busca es distinta. Es la conquista de la siempre cambiante incertidumbre de la existencia humana, no renunciando a ella, no tratando de detenerla o descubriendo alguna certidumbre fuera de la vida humana, sino desarrollando una manera estable de enfrentar los cambios.

Esta estabilidad es lo que el caballero llama "integridad". Y es el único tipo de objetivo para una conducta moral compatible con el respeto a la individualidad. En las morales tradicionales se espera que una vida bien ordenada traiga satisfacción. Ya sea que estas morales recojan explícitamente una alianza con la metafísica pagana, o se desarrollen a partir del llamado sentido común, ellas identifican la realización personal con el cumplimiento de una

jerarquía de capacidades dada por la pertenencia a una especie, a una función en el todo social. Pero para hombres que no forman parte de nada, la satisfacción no puede ser la medida de sus vidas. Ella es reemplazada por la integridad.

El hombre puede estimar la obligación de lograr la integridad como algo que Dios espera de él, o simplemente puede tomarlo como el postulado incuestionable en su vida. Aun cuando puede llegar a reverenciar la integridad, lo que importa es que él está tratando de alcanzar un orden que es personal y no genérico. En último término, éste le pertenece sólo a él. En consecuencia, el esfuerzo por alcanzar la integridad no puede oponerse o amenazar de forma alguna la individualidad. Como la moralidad basada en la integridad puede reconciliar el orden con una peculiaridad, ella es la moralidad del hombre libre.

Pero el concepto de integridad es difícil de entender, y no sólo porque es fácilmente confundido con ideas tradicionales opuestas. Aun cuando es obvio que la palabra "integridad" sugiere un tipo de unidad total, lo que la hace peculiar es que es un todo sin pautes o límites.

Podemos asignar cualidades a la integridad humana o dar ejemplos de ella al describir su carácter. Pero tal como cuando aprendemos a apreciar una pintura nos fijamos en los detalles para así apreciar algo más allá de ellos, la integridad es una cualidad que trasciende cualquier característica. No podemos encontrar la integridad al final de un análisis, hacer un inventario o producir una fórmula o programa para ella. Es una unidad que permea y se muestra en todos los rasgos humanos, pero que no está constituida por ninguno de ellos. No hay partes para la integridad.

La integridad tampoco tiene límites, pues es un todo en cambio constante. Como siempre pertenece a un hombre particular, tiene un marco finito y aun así esto no es un límite fijo, ya que es constantemente revisado. Uno puede describir la integridad como una unidad dramática, no porque consista en jugar ciertos roles o hacer algunas acciones, sino porque tiene un movimiento predeterminado.

Esta unidad en permanente movimiento es posible por la conexión que existe entre los pensamientos y acciones del hombre. Esto no significa que todo está ligado a un centro fijo. La idea que nos muestra como poseedores de una "personalidad esencial" que, tal como Lionel Trilling dijo, "está siempre tratando de cruzar la identidad pública estándar", no tiene sentido para el caballero. Pues éste no se ve a sí mismo como una "naturaleza" fija que es impuesta, reprimida o enmarcada por alguna fuerza exter-

na. Su yo es producido por él mismo. Sin embargo, un hombre de integridad no ve de pronto las cosas en forma diferente cuando escucha una nueva opinión. No está a disposición de cualquier voz, ya que tiene una forma regular de recordar, distinguir, comparar y reconciliar. Encontrando su propia manera de acomodarse a los cambios permanentes, el caballero obtiene permanencia sin *rigor mortis*. Es adaptable sin ser blando.

Aun cuando pueda sorprender a aquellos aficionados a la morales más tradicionales, su veneración por su particularidad e independencia le permite al caballero hacer más fácil el vivir con los demás. Ya que él no identifica individualismo con aislamiento, absorberse en sí mismo, o competencia. Aun cuando su integridad le da una voluntad que le es única, cree que son lunáticos todos aquellos que piensan ser una ley en sí mismos, que pueden vivir en el vacío o crear algo de la nada. El caballero entiende la forma de convivir con los demás y ser necesariamente dependiente de otros. Y no ve incompatibilidad alguna entre dicha dependencia y su independencia o autosuficiencia.

Se considera a sí mismo como el heredero afortunado de un estado rico y muy cultivado, y no ve razón alguna para evadir los caminos ya marcados o para reñir con los guías que pueden mostrarle los peligros ocultos. El caballero sabe que si se comporta como si fuese el primer hombre que sale del Paraíso, tendrá éxito en convertirse en el último bárbaro.

Como su mente no está llena de modelos a los cuales el mundo debe ajustarse, no hay nada de sí mismo o de sus circunstancias que considere como una desviación de alguna perfección natural. Esto lo dota de cierta indiferencia frente a sus limitaciones. Cuando descubre que al saltar desde una ventana se caerá y no podrá volar, no tiende a concluir que una fuerza malévola lo ha puesto bajo un hechizo que debe luchar por destruir. Sus logros, así como sus desventajas, son simples hechos sobre los cuales él debe hacer su vida.

Básicamente es un ser esperanzando, pero no porque crea que todo es para bien en el mejor de todos los mundos. Más bien, su esperanza se debe a un agudo realismo. Cree que la única certeza que tiene el hombre es que ni las bendiciones ni las maldades de hoy pueden durar para siempre y, aún más, que ni siquiera pueden verse en el futuro tan buenas o malas como se ven hoy. Nada es tan sólo lo que parece en el momento, y las consecuencias de las acciones tienen siempre un alcance mayor al presupuestado, ya sea para mejor o peor. La desesperación es

pecaminosa, porque refleja una certeza insolente que confunde al humano con una existencia divina que no cambia.

Los intentos heroicos no son desplazados. El hombre que sufre vértigos al mirar hacia abajo desde una pared de tres pies no es un muy buen candidato para el trapecio. Pero el caballero no lo condenará por no hacer el intento. Sólo esperará que el héroe veloz reconozca cuán alto tendrá que trepar; si cae, quizás escriba un poema, pero jamás se transformará en instrumento de justicia maldiciendo hacia el cielo o incluso al administrador del circo.

Así como no ve necesidad de rebelarse para asegurar su individualidad, el caballero no se siente obligado al conformismo para ser civilizado. Ya que él no interpreta su heredad civilizada como un conjunto de axiomas de los que debe derivar conclusiones correctas, o modelos que debe imitar, u objetivos que debe alcanzar. Lo que otros ven como restricciones sociales, para él son un tesoro de lenguajes que le permiten organizar y expresar sus pensamientos y comunicarse con otros que, sin embargo, no le pueden ordenar lo que debe decir. En resumen, el caballero no cree que su vida entre otras personas le imponga o le provea ya sea de un catecismo o de un conjunto de instrucciones respecto a cómo vivir. En vez de esto, el caballero espera que su vida entre otros hombres le permita aprender. Espera que este aprendizaje tome la forma de una instrucción que recibe de quienes son los maestros del oficio que desea aprender. El no supone que puede encontrar todo esto en un libro de hágalo-usted-mismo, ya que desea adquirir más que una técnica. Busca la percepción y el juicio que le permitirá practicar imaginativamente el oficio, a su propia manera, y esto sólo lo puede encontrar en quien practica el oficio, en un maestro viviente.

La marca de un hombre educado es la habilidad para usar un lenguaje en forma original sin distorsionarlo, y para distinguir un refinamiento fastidioso de una pulcritud pedante. De la misma forma, para el caballero el arte de vivir consiste en descubrir las nuevas interpretaciones que permite una costumbre, sin que ello produzca barbarismos impúdicos. El caballero es un defensor y estudiante aplicado de prácticas o tradiciones heredadas, ya que él goza del cambio y la individualidad.

Como, para el caballero, la vida moral toma la novedosa forma de intentar alcanzar la permanencia sin escapar de, o a pesar de, la trascendencia del mundo humano, difícilmente sorprenderá que para él las virtudes cardinales no son las tradicionales. Aun cuando tengan el mismo nombre, ellas poseen un significado distinto, ya que implican un vocabulario moral diferente. Los postulados

de este vocabulario del hombre libre se pueden resumir en las cuatro virtudes cardinales del caballero: diferenciación, modestia, coraje y rectitud.

El caballero asigna a la diferenciación el lugar ocupado por la sabiduría en la lista tradicional. Como su universo no está dividido entre una diversidad aparente y una unidad real, él no tiene interés en el tradicional ejercicio de reducir la multiplicidad a un común denominador, la ambición que llevó a Thales a descubrir el agua, a Marx a revelar las leyes de la historia y a Levi-Strauss a desenterrar estructuras. La preocupación del caballero es apreciar más certeramente la diversidad real en la unidad aparente, discriminar más cuidadosamente entre similitudes y diferencias.

Esta insistencia en discriminar cuidadosamente no hace al caballero un devoto de la tolerancia que siempre encuentra la verdad en ambos lados. Por el contrario, el caballero piensa que la afición ciega a la tolerancia es un vicio y de los peores, ya que pasa tan fácilmente por virtud. El caballero no es nadie para rechazar todas las reglas por ignorar ellas las diferencias en circunstancias, pero tampoco está tan deseoso de ser flexible que jamás toma una posición firme. Su diferenciación lo lleva a despreciar cualquier disfraz que impida apreciar la variedad y eventualidad de la vida humana.

En vez de rechazar las reglas, él es cuidadoso en distinguir distintos tipos de reglas. Reconoce que mientras en la ley la claridad explícita y la firmeza con respecto a las reglas son más valiosas que un intento confuso por alcanzar justicia perfecta, al tratar con un amigo la preocupación es hacer lo que sea correcto para él, lo que puede significar quebrar reglas que, ordinariamente, seguiría. Distingue entre reglas cruciales e importantes, significantes y pertinentes, menores y triviales. Cuando se enfrenta a un infractor, él analiza si está tratando con un excéntrico, un rufián, un villano, un picaro, un criminal o un truhán.

El caballero no se niega a criticar o condenar a otros, ni se siente obligado a encontrar una verdad oculta en cada afirmación. En vez de ello, él reconoce que si rechaza la condena de un amigo hacia alguien como despiadada, él mismo está siendo despiadado con ese amigo; si es indulgente con el asesino, está siendo indiferente ante el destino de la víctima; si es demasiado escrupuloso como para considerar la posibilidad de una conspiración, puede llevar a su país al fanatismo armado. Pero es cuidadoso para distinguir entre una sospecha y la duda razonable, entre la malicia y el error, entre una opinión diferente a la suya y un signo del mal.

En resumen, la discriminación del caballero es un dominio de un vocabulario rico en actitudes, estilos, genios, tonos y expresiones.

La segunda, y para algunos más sorprendente, virtud del caballero es su modestia. Esta no se parece a la virtud más tradicional de humildad, ya que no implica inferioridad o desmerecimiento. Más bien, la modestia es una conciencia inagotable y penetrante sobre las limitaciones de la razón humana, especialmente de la propia. La modestia del caballero es consecuencia de reconocer que él jamás puede ver todo el mundo en cambio constante que lo rodea.

Su modestia impide que el caballero suponga que todo está o debería estar sujeto a sus manipulaciones. Nada le puede ser más ajeno que el sueño baconiano de construir un "plan seguro", o la creencia del pragmático que toda palabra o acción es un instrumento para cambiar el mundo. El caballero considera ridículas y peligrosas las propuestas para reconstruir el mundo según alguna visión de perfección. Puede encontrar satisfacción contemplando el pasado y el presente; él no es llevado a una actividad constante en pro de un nuevo futuro.

Sus inhibiciones para manipular el mundo impiden que el caballero acepte la idea común de benevolencia como sinónimo de moralidad. La veneración por la benevolencia, por hacer el bien, que es tan compartida en nuestros días, es producto de ver a los hombres como canastas de deseos e intereses, cuyas únicas opciones son, ya sea satisfacer deseos, para lo que las otras personas pueden ser sólo instrumentos o impedimentos, o sacrificar su propio placer en favor del de otros. Para un hombre tal, la vida moral sólo puede consistir en una lucha entre altruismo y egoísmo, o autosacrificio y amor propio. Al caballero, una lucha así no lo aflige ni lo santifica. Ya que él no está dedicado a satisfacer deseos, sino que a formar una persona, y supone que los otros hombres hacen lo mismo. Su vida moral se basa en consideraciones más complicadas. Y para él, en sí mismo, el autosacrificio es un pecado y no una virtud, ya que no sólo viola su privacidad, que está obligado a respetar, sino que además puede imponerla sobre otros que se preocupan de él.

El caballero es escéptico de la benevolencia, ya que está muy preocupado de entregarles a otros, como individuos, sus deberes. Su conciencia de la singularidad y del misterio definitivo de cada persona lo hacen cuidadoso de los peligros de mal entender a otros. Por supuesto, para él es inconcebible ayudar a la gente para así mejorar la especie, o para servir a la humanidad, o para practicar su propia virtud; según su forma de pensar, tales esfuerzos

niegan flagrantemente la humanidad de sus similares. El también se siente obligado a recordar que el tratar a un hombre como si fuese incapaz de dirigir su propia vida puede ser la mayor de las humillaciones. La charla sobre los derechos humanos como una guía para la benevolencia le choca y le parece la retórica de una tiranía que sacrifica seres humanos reales por ilusiones abstractas. El reconoce cuán fácilmente el actuar en favor de otros puede causar daño al equivocar o ignorar sus peculiares características y circunstancias. En todas estas formas, la modestia del caballero lo inhibe para imponerse sobre otros mediante una atolondrada indulgencia en los placeres de la caridad. El piensa que la verdadera benevolencia debe ser muy discriminatoria.

Tampoco él cree que la generosidad consiste simple o incluso necesariamente en dar más de lo estrictamente debido, sino que en recordar siempre que las conclusiones propias sobre lo que es debido pueden estar equivocadas. Consecuentemente, él está más presto a olvidar o alejarse que a insistir, resentir y pelear.

Sin embargo, esto no hace al caballero débil o indiferente. Aunque jamás piensa que siempre tiene la verdad, él está tan lejos del aislamiento de quien ha perdido interés en los asuntos humanos, como de la mansedumbre de quien se abraza al sufrimiento. Lo que hace al caballero indiferente o resignado frente a lo que otros, que aspiran a la santidad, consideran calamidades, es su disposición a aceptar la existencia humana tal como viene. Su aceptación de su propia falta de importancia, de la limitación de sus poderes, del misterio, confusión y temporalidad de todo, salva al caballero de conmocionarse o aturdirse cuando los hombres y las cosas resisten su voluntad.

Sin embargo, la modestia y la discriminación del caballero deben ser sostenidas por el coraje, que es la tercera de sus virtudes cardinales. Sin coraje, el caballero no podría resistir la especial cautela que distingue su estructura mental; sabe que ningún juicio puede ser, con certeza, correcto, y que sin embargo él no puede evitar estar juzgando continuamente. Y como no tiene verdades absolutas sobre las cuales apoyarse, el caballero necesita coraje para enfrentar honestamente las alternativas a sus conclusiones. Después de juzgar, debe tener la fortaleza para resistir voces hostiles. Porque en un mundo donde no hay nada fijo, cada juicio está sujeto a dudas y existen infinitos campos donde criticar las decisiones más juiciosas. Un hombre sacudido por cada palabra dura reducirá muy pronto su vida al absurdo. Como no puede tener la certeza de estar en lo correcto, el caballero debe ser capaz de mantenerse resuelto cuando sabe que puede estar equivocado.

Lo que distingue su coraje de la obstinación o la arrogancia, es el motivo de su tenacidad. Debe proponerse sostener su juicio, puesto que piensa que es el mejor juicio que puede hacer, y no porque encuentra que es el más fácil o conveniente de defender o creer. Por lo tanto, el caballero debe ser capaz de obligarse a ver las cosas como son y no como preferiría verlas. Aquí, como en todo, la aceptación del caballero de la incertidumbre irremediable de la vida humana lo hace un firme realista.

La última de las cuatro virtudes cardinales del caballero es la rectitud. Ella tiene, sin embargo, una importancia y carácter totalmente no tradicional en la moralidad del caballero, dado su supuesto que la experiencia humana es incurablemente mutable y rodeada de misterio, sin ninguna verdad incuestionable en la que sostenerse. Pero, aunque la peculiar importancia de la rectitud para el caballero está aliada con su respeto por la individualidad, él no encuentra uso para el tipo de autenticidad según la cual se supone que la persona es un núcleo de obstinación no adulterada que debe ser protegida contra las distorsiones impuestas por la civilización. El venera la rectitud, porque es el único remedio contra el mareo perpetuo en un mundo en constante oscilación.

La rectitud del caballero exige algo más difícil que jamás decir una mentira. Le exige no traicionarse jamás a sí mismo o engañar a otros.

Para no traicionarse, las palabras de un hombre deben ajustarse a su sólida comprensión del mundo y de sí mismo. Si sus palabras se ajustan simplemente a sus pensamientos del momento, que mañana pueden cambiar, no serán nada más que una expresión propia verdadera. Cualquiera que sólo tiene pensamientos del momento, que no se conoce a sí mismo y no tiene una personalidad propia que traicionar, que no posee comprensión sólida, no puede ser recto, aun cuando jamás diga una mentira.

Para no engañar a otros, un hombre debe advertir claramente a quién se está dirigiendo, con qué propósito, en qué tiempo y lugar. La rectitud del caballero, lejos de exigirle un olvido del mundo humano contingente, tal como lo hace el imperativo categórico de Kant, le exige discernir y tomar en cuenta las identidades personales y las circunstancias peculiares. Está obligado a hablar en forma diferente a los amigos y a los extraños, en privado y en público, y hablar con la verdad jamás es su única o necesariamente suprema obligación. Sin embargo, su preocupación por el contenido concreto de las manifestaciones no debe degenerar ya sea en una pérdida intencional de objetividad o en un manejo presuntuoso de otros. Y su rectitud depende de ser muy cuidadoso

con respecto al peso y límite de las palabras; la precisión en el lenguaje está en el centro de la moralidad del caballero. Esta es una de las razones por las que una educación liberal, que se supone que enseña por sobre todo a cómo leer, escribir y hablar, ha sido asociada tradicionalmente con la urbanidad.

El nuevo carácter de las virtudes del caballero lo hacen un "igualitario" que no acepta ninguno de los compromisos hechos por los "igualitarios" de moda. A distinción de ellos, él rechaza todos los llamados a "fines superiores", tales como "humanidad" o "progreso", que justifican el usar a los hombres cómo medios. El no es snob. Su respeto por el hombre es independiente de la ocupación, educación o status. El caballero no reconoce la nobleza hereditaria entre ocupaciones, tales como las que veneran los "igualitarios" profesionales. Ya que él rechaza la creencia en una jerarquía *of being ascending to pure spirit* que hace plausible ordenar a los hombres según su ocupación, ubicar a los doctores por sobre los granjeros, a los científicos por sobre los hombres de negocio, a los profesores por sobre los carpinteros.

En el mundo del caballero, ninguna ocupación lleva en sí misma una connotación de inferioridad, ya que la calidad de un hombre no depende de su habilidad para trascender la existencia humana, o para someterse a algún modelo universal, para llegar a ser espíritu. Lo que cuenta es cómo se conduce en su paso por la vida, cuán claramente percibe las limitaciones y distinciones, cuán delicadamente puede apreciar y acomodarse a otros distintos a él, cuán certera y seguramente juzga las circunstancias en las que se mueve y lo que es apropiado para él. La profundidad, discernimiento y firmeza con que un hombre se comprende a sí mismo y a su mundo deciden su calidad. Fácilmente el hombre superior puede ser un agricultor, un zapatero, un cervecero o un banquero, así como un matemático, un bailarín o un cocinero. Puede haber dejado el colegio a los diez años o ser un economista.

En el mundo del caballero, el valor de la educación es una iniciación en formas más variadas y refinadas de imaginar y responder preguntas sobre el mundo propio. A los ojos del caballero, ningún certificado puede establecer la calidad de un hombre, ni tampoco puede desfigurarlo la falta de conocimiento. Sin embargo, seguramente la ignorancia del punto donde termina su conocimiento hará de él un paria. El graduado universitario que no está consciente de lo que hace sin saber, quedará por debajo de un analfabeto que sabe lo que es. El comerciante puede ser más sospechoso que el profesor, ya que tiene más probabilidades de éxito tratando a* los otros como objetos manipulables, para hacer-

los comprar más caro y vender más barato. Sin embargo, un comerciante que intenta servir bien a sus clientes se ubicará por encima del académico que escribe para obtener una promoción. En el mundo del caballero, los filósofos-reyes pueden ser esclavos, mientras que los sastres, dioses entre los hombres.

El tipo de igualdad que preocupa al caballero no se relaciona más con lo que uno tiene que con lo que uno hace para vivir. Desigualdades en ingreso, rango, o logros no pueden dañar el autorrespeto del caballero, ya que éste depende exclusivamente de lo que piensa con respecto a su comportamiento. Según su punto de vista, un hombre que supone que su calidad sube y cae inversamente con la fortuna de su vecino no tiene nada que perder.

Su conciencia de la diferencia entre los hombres y los dioses facilita también al caballero reconocer que un ser mortal puede querer liberarse de gastar tiempo y energía en la decisión de algunos asuntos, para así dedicarse a otros. Por lo tanto, es probable que el caballero piense que es un privilegio y no una privación el tener algunas condiciones de su vida decididas por él. El que otros puedan decidir en forma diferente a lo que él hubiese deseado, es sólo otro aspecto de una existencia donde casi todo será algo diferente de lo que uno hubiese deseado y, sin embargo, esto puede no hacerla despreciable. El caballero, de la misma forma que no intenta volar moviendo los brazos, no igualará el autorrespeto con el decidir todo en la vida propia.

No puede ser una humillación que un trabajador confíe en otros para organizar la producción a la que está dedicado, o para que le provean de materiales y herramientas. Puede ser una molestia, pero también puede ser una liberación de la responsabilidad y riesgo. Lo que sí es importante para el caballero es que pueda elegir entre distintas condiciones de trabajo, o pueda intentar crear aquellas que no están disponibles para él. Pero él siempre distingue entre ser dependiente y ser forzado, entre una falta de habilidad para hacer o adquirir lo que desea, y ser usado por otros.

Así, la moralidad del caballero nos ofrece un conocimiento coherente y preciso de aquello a lo que han aspirado los hombres cuando hablan de alcanzar la individualidad y la libertad. Esta forma de ver la vida humana puede explicar cómo se pueden asociar los hombres sin ser similares o sumisos, sin ser reducidos a partes de un todo superior, sino que reconocidos como distintos, independientes y de igual valor. Nos permite aceptar la multiplicidad e impredecibilidad de la vida humana sin abatirse por ello, o sin estimular sueños destructivos. Nos muestra por qué no

estamos obligados a rebelarnos contra nuestra herencia civilizada para así asegurar nuestra individualidad.

Ahora podemos responder a esta pregunta: ¿Si creemos que se debe estimular la excelencia moral, por qué no usamos al gobierno para promoverla? La respuesta corta es que lo que entendemos por excelencia moral es lógicamente inconsistente con el diseñar leyes para producirla. Ya que es un tipo de excelencia que no consiste en un grupo de objetivos que todos deben buscar, o un modelo al que todos los hombres se deben ajustar. Consiste en la habilidad de cada hombre para construirse una vida coherente y autosuficiente según su propia manera, respetando al mismo tiempo los esfuerzos de otros para hacer lo mismo.

Las leyes diseñadas para producir un logro tal son una contradicción, ya que lo que es intrínsecamente único a cada hombre, y no circunstancial, no puede resumirse en una regla. El tipo de excelencia moral a la que aspiran los hombres libres se ve necesariamente estorbado por un gobierno que actúa como una empresa para producir "la buena vida", incluso si eso se define muy abstractamente como la realización de las potencialidades humanas en el orden correcto. Porque un objetivo tal implica que los seres humanos individuales son instancias de una especie y no personas con destinos únicos. Hasta el grado que los individuos son tratados por el gobierno como medios para alcanzar un propósito sustantivo común, cualquiera sea su naturaleza, su carácter como personas únicas es deformado y su búsqueda de identidad es desbaratada.

Los hombres que gobiernan su conducta según la moral del caballero, piensan de su vida con otros hombres no como una empresa para alcanzar esto o aquello, sino como una asociación civil. Una asociación tal no tiene objetivos sustantivos de ninguna clase. No es algo como un hospital o un colegio. No va a producir más salud o educación, o ni siquiera riqueza o buenos ciudadanos. Su propósito es hacer reglas para la vida comunal de hombres que se ven a sí mismos como personas únicas, que desean llevar adelante sus propios proyectos y esperan asociarse con otros que comparten este enfoque.

Los hombres libres que viven según la moral del caballero no se sienten amenazados por las reglas como tales. Ellos les dan la bienvenida como uno de los recursos para ordenar sus vidas. Por sobre todo, es el carácter de las reglas lo que los preocupa. El tipo de reglas que ellos esperan del gobierno de una asociación civil son aquellas que establecen condiciones que todos los miembros deben tomar en cuenta cuando deciden cómo dirigir sus vidas. Lo

que interesa es que estas reglas no degeneren en órdenes o instrucciones con respecto a lo que hacen.

También es esencial que no se decidan estas reglas equilibrando intereses, pues los miembros de una asociación civil no se ven a sí mismos como canastas de intereses compitiendo unos con otros.

Las reglas que se diseñan deben depender de lo que hombres viviendo en tiempo y lugares particulares consideren esencial para preservar la vida comunal que valoran. Por supuesto, una asociación civil jamás dará la bienvenida a leyes que dirijan a los hombres a pensar o hacer esto antes que aquello. Pero ellos esperarán algunas leyes que desalienten ciertos tipos de comportamiento, aunque el único campo legítimo para una prohibición tal siempre será que el comportamiento en cuestión haga imposible o demasiado azaroso que otros miembros de la asociación lleven adelante sus proyectos privados o gocen del tipo de vida comunal que valoran.

Es concebible que tales leyes puedan prohibir la venta de ciertos tipos de publicaciones, pues ellas son consideradas "inmorales". Pero en una asociación civil, el único campo permisible para tal prohibición es que el tipo de publicación en cuestión ponga en peligro o destruya el respeto por la individualidad racional de cada ser humano. Lo que hace a éste un campo permisible es que el compromiso con el respeto tal es la base moral de una asociación de hombres libres que aspira a la individualidad. Cualquier cosa que se diseñe para destruir esta base puede considerarse legítimamente materia de prohibición. Pueden existir fuertes razones de otro tipo para rechazar por ley una prohibición así: que el peligro es trivial, dudoso o temporal; que las leyes no pueden ser diseñadas o implementadas con precisión; que son muy costosas o que introducirán peligros de otro tipo. Pero, en sí misma, una acción gubernamental que proteja la base moral de una asociación civil, entendida como el respeto por la identidad única de cada hombre, es absolutamente compatible con la moralidad del hombre libre.

Aunque puede ser difícil decidir si es que o cómo se debería tomar una acción tal, ello no arroja dudas sobre la necesidad de reconocer una obligación moral tal en una asociación de hombres libres. Tanto la obligación como la dificultad de observarlo son resultado de reconocer que los seres humanos siempre pueden interpretar en forma diferente las mismas circunstancias. Aquellos que suscriben a la moralidad del hombre libre aceptan esta capacidad como su carga y su gloria.

¿Existe una Base Moral para el Capitalismo?*

Paul Johnson**

***Periodista británico; editor del semanario político londinense *New Statesman* (1964-1970). Titular de la Dewitt Wallace Chair of Communications en el American Enterprise Institute. Autor de numerosos estudios y libros históricos, entre los que destaca una *Historia del Cristianismo*.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "Is There a Moral Basis for Capitalism?", en el volumen *Democracy and Mediating Structures*, editado por Michael Novak y publicado por el American Enterprise Institute, quien autorizó su edición.

¿Existe una base moral para el capitalismo?

Paul Johnson

1. Introducción

En los tiempos que corren, se necesita coraje para sugerir que puede existir una base moral para el capitalismo, y mejor no digamos nada con respecto a afirmar que el capitalismo, en su conjunto, entrega la mejor estructura económica para la plenitud moral del hombre. No pasa día sin que algún predicador prominente denuncie la inmoralidad brutal de algún conglomerado capitalista; y, en la mayoría de las escuelas, se estimula a los niños para que se "aprieten las narices" cuando escuchan términos tales como "utilidad" y "empresa privada".

Me parece que tales actitudes están confundidas. Se basan en una escasa comprensión de las relaciones entre el desarrollo moral del hombre y la forma en que él organiza su sociedad. Nosotros podemos y alcanzamos madurez moral bajo cualquier tipo de sistema económico y social, incluyendo aquellos que encontramos moralmente repugnantes. De hecho, la historia sugiere que rara vez tienen éxito las sociedades específicamente limitadas a promover la moralidad. Tales utopías tienden a transformarse en teocracias, y las teocracias, ya sean las de la antigüedad, la Ginebra de Calvino o el Irán del Ayatollah, cargan con una intolerancia espiritual que violenta la mente y el cuerpo. El centro de la condición moral del hombre es la libre voluntad que él debe ejercitar. Por lo tanto, la pregunta que primero deberíamos preguntar es: ¿Qué sistema social es el más apropiado para el desarrollo de la conciencia informada que permite a la libre voluntad del hombre hacer las elecciones correctas?

2. El surgimiento de la individualidad

Lo primero a advertir es que el concepto articulado de conciencia individual, aunque siempre presente en nuestra naturaleza, necesita de un tiempo muy largo para desarrollarse. Las sociedades más antiguas de las que se tengan antecedentes, no reconocieron que cada ser humano tiene una personalidad única, dotada de conciencia propia y libre voluntad. En el Egipto Antiguo del Viejo Reino, durante la primera mitad del tercer milenio a. de C., la doctrina religiosa y política giraba en torno al supuesto que sólo el faraón era una personalidad completa. Su vida y destino comprendía aquella de todos sus subditos. Ellos se comprometían en la labor infinita de construir su tumba-pirámide no por compulsión, sino que, casi con certeza, con entusiasmo, ya que creían que su propia salvación dependía de él: si su funeral y su tumba resultaban satisfactorios, ellos serían llevados a la vida eterna junto con él.

Los egipcios antiguos "democratizaron" sólo muy gradualmente su idea del Juicio Final, en el cual cada ser humano era medido separadamente según las escalas de la justicia eterna. El gran egiptólogo norteamericano, el profesor James Breasted, ha llamado a este descubrimiento "la aurora de la conciencia". Fue un importante descubrimiento humano y religioso, ya que implicaba que cada individuo era responsable de sus acciones y por lo tanto libre en un sentido moral. Esta consecuencia fue adecuadamente comprendida primero por los judíos, quienes probablemente derivaron la idea de los egipcios. Tal como lo indican las primeras partes de la Biblia, los judíos, al igual que otras sociedades primitivas, creían firmemente en la virtud y ofensa colectivas, y en las recompensas y castigos colectivos. Estas creencias fueron muy persistentes y los judíos aún trataban de deshacerse de ellas mucho después que se transformaron en monoteístas rigurosos. Sólo durante los dos o tres siglos antes del nacimiento de Cristo comenzaron realmente a desarrollar su teoría del alma inmortal y el Juicio Final. Al mismo tiempo, hablando en términos generales, los filósofos estoicos en el mundo griego estaban desarrollando la idea de la conciencia individual, una adición necesaria al concepto de libre voluntad. Jesucristo, y su gran intérprete San Pablo, fueron los herederos de esta nueva colección de pensamiento sobre el individuo humano. El Nuevo Testamento, que dibuja su filosofía, es esencialmente libertario e individualista, ya que afirma que la personalidad única de cada individuo, tal como se refleja en sus elecciones morales, es infinitamente más impor-

tante que cualquier otra de sus características: la clase, color, status, sexo o nacionalidad.

La esencia de la enseñanza judeo-cristiana, dejando fuera sus conflictivos conceptos sobre el mecanismo de salvación, es que cada hombre o mujer, por el simple hecho de su humanidad, es una parte de lo que llamo el Contrato Divino. El Contrato Divino comienza a operar a la edad de la comprensión y termina con la muerte en la tierra, momento en el cual se emite un juicio en torno a si se han cumplido o no sus términos, al que siguen las consecuencias inevitables. La esencia del Contrato Divino está en que se trata de* un arreglo individual entre Dios y el hombre. No existe nada colectivo en él. Cada hombre y mujer determina el destino de su alma y los términos de cada contrato son idénticos. Por lo tanto, el judeo-cristianismo está basado en una individualidad absoluta y en una igualdad espiritual total. En el Contrato Divino, todos son iguales ante la ley y cada uno es completamente responsable de sus acciones.

En la cristiandad, este ascendiente del individuo fue reforzado por los conceptos griegos que subyacen a la teología paulina. Sin embargo, la tragedia es que la cristiandad llegó a ser la religión oficial del Imperio Romano sólo después que el espíritu clásico del mundo greco-romano se había autoagotado y sólo después que el reconocimiento del individuo había sido aplastado bajo un despotismo oriental. La cristiandad fue casada a, y apropiada por, el último imperio, que era en todo lo esencial un estado corporativo. No sólo poseía distinciones de clase legalmente amparadas, sino que organizaba a sus súbditos según su oficio y ocupaciones, que estaban obligados a seguir por ley y a los que sus descendientes estaban casi con seguridad limitados. La corporación lo era todo, el individuo no era nada. Los derechos que un hombre tenía, los adquiría en virtud de su clase y ocupación, no por su existencia o por sus méritos como ser humano individual.

La Edad Oscura y la Edad Media fueron así dominadas por una filosofía colectivista. La cristiandad les dio individualidad moral al hombre y la mujer, pero la sociedad se la quitó en el plano material. La gente pasaba a través de la vida como miembros de categorías categóricamente diferenciadas; hablaban y se vestían según ellas y eran juzgados como miembros de ellas en las cortes. Era muy difícil cambiar de clase, ocupación o incluso de lugar de residencia. La gente era encerrada por vida en un sistema; de hecho eran vistos y se veían a sí mismos como componentes vivos de un cuerpo social colectivo. La imagen de la sociedad como un cuerpo antes que como un conjunto de individuos, cada uno

completo en sí mismo, dominaba el pensamiento del mundo pre-moderno.

El concepto queda iluminado por la historia de la toma de una ciudad herética durante la cruzada Albigesiana por parte de Montfort. Volviéndose a su consejero espiritual, un monje cistercino, de Montfort le preguntó cómo sus soldados, que tenían órdenes de destrozar a los herejes y esparcir los restos, podrían reconocerlos y apartarlos del resto. El monje contestó: "Mátalos a todos... Dios los reconocerá". Sólo Dios tenía la capacidad para reconocer al individuo. Espiritualmente, el individuo era soberano; en términos terrenales se encontraba sepultado en la colectividad.

3. El Estado de Derecho y el Dominio Absoluto

Sin embargo, la cristiandad, con su énfasis en el individuo, trajo consigo la idea de derechos inalienables. En la Europa Occidental, prelados cristianos misioneros reunieron, purificaron, codificaron, latinizaron y llevaron a escritos las leyes de los bárbaros, investigándolas de este modo con autoridad y juicio espiritual. Mediante su trabajo en estos códigos de derecho, la cristiandad implantó el concepto de estado de derecho, un estado que, para la protección de la propia Iglesia, podría ser invocado incluso contra el Estado. Esta iglesia cristiana necesitaba una ley que fuese incluso más fuerte que el Estado y la obtuvo. Por supuesto, la Iglesia estaba pensando en términos de sus propios derechos como organización, pero inevitablemente la idea del estado de derecho fue extendida hasta cubrir y proteger los derechos del individuo.

La idea de la propiedad con derechos absolutos fue establecida a través de un proceso similar. Los derechos absolutos eran desconocidos para la Europa bárbara; de hecho, fueron sólo imperfectamente desarrollados en la Roma Imperial y de Bizancio. La Iglesia los necesitaba para la seguridad de sus propias propiedades y la escribió en los códigos de derechos que procesaba; en realidad, la escribió tan indeleblemente que ellos sobrevivieron y derrotaron a las formas superimpuestas de feudalismo. El instrumento de título de dominio sobre la tierra, que da posesión absoluta de ella a un individuo o empresa privados, es uno de los grandes inventos de la historia humana. En conjunto con la idea de estado de derecho, tienen gran importancia política y económica. Una vez que el individuo puede ser dueño absoluto de la tierra, sin restricciones económicas o políticas y una vez que este derecho a la tierra se protege incluso del Estado mediante el

estado de derecho, él tiene una verdadera *seguridad de propiedad*. Una vez que la seguridad de propiedad es un hecho, se refuerza y estimula enormemente la propensión al ahorro que, tal como lo advirtió Keynes, es tremendamente poderosa en el hombre. Y no sólo se la estimula, también se ve traducida en la propensión a invertir.

Vemos entonces que el despertar de la conciencia, la idea que el individuo tiene derechos soberanos absolutos sobre su propia alma, simboliza y prefigura el despertar del capitalismo. El capitalismo está basado en el sistema de individualismo posesivo, en el cual los hombres y mujeres individuales, al igual que las tribus, soberanos, estados y otras corporaciones sociales y políticas, poseen derechos soberanos absolutos sobre la propiedad, que administran y manejan libremente. De la misma manera, la idea de igualdad frente al juicio de Dios prefigura la idea de igualdad individual frente a la ley del hombre. Estos conceptos son muy interdependientes. Los derechos absolutos individuales son imposibles sin el estado de derecho, con su clara consecuencia de igualdad ante la ley y su garantía de que la ley protegerá los derechos de propiedad individual incluso contra las prerrogativas del estado. Inglaterra y los Países Bajos fueron los primeros estados donde se establecieron efectivamente tales derechos. La certidumbre legal es, a su vez, la precondition de la empresa capitalista. Tal como lo dice Friedrich von Hayek en *La Constitución de la Libertad*: "Probablemente, no existe un factor que haya contribuido más a la prosperidad de Occidente que la relativa certeza de derecho que ha predominado".

El imperio de los derechos individuales absolutos no es la única forma por la que la cristiandad ha hecho posible el capitalismo. Tal como el judaísmo en que está basado, el cristianismo es una religión histórica, generada por un evento histórico definido y que se desarrolla en pos de un objetivo histórico definido. Su empuje es así lineal y no cíclico. El tiempo es parte de la esencia de su maquinaria, y ella insiste en la necesidad de prepararse; su llamado constante es: "No sabemos ni el día ni la hora". Su moralidad refuerza el principio del ahorro, el postergar placeres mundanos por una felicidad futura y se activa mediante una contabilidad regular de vicios y virtudes que terminará en un examen final y dividendos celestiales. No es un accidente que los monjes de Occidente fuesen los primeros en producir un sistema de horas de trabajo regulares, dirigido por un cálculo exacto del tiempo y el tañido de una campana. De hecho, actualmente la mayoría de los historiadores están de acuerdo que las raíces del capitalismo ya-

cen en la ética del cristianismo mucho antes de la llegada de Calvino y su "pánico de salvación": El Mercader de Prato estaba escribiendo "Por el Honor y Gloria de Dios" al comenzar cada página de sus libros de cuentas, mucho antes que naciera el protestantismo. Sin embargo, según creo, la idea de la posesión absoluta es, por lejos, la contribución cristiana más importante al surgimiento del capitalismo.

De hecho, iré tan lejos como para afirmar que sin derechos individuales absolutos no se podría haber desarrollado un sistema capitalista. Sin embargo, una vez que se tienen estos derechos, con sus desarrollos concomitantes del estado de derecho e igualdad ante la ley, el desarrollo de algún tipo de capitalismo no es sólo probable, sino que virtualmente inevitable. Así, la relación entre la moralidad cristiana y el capitalismo se centra especialmente en el rol e importancia del individuo.

4. Evolución histórica del capitalismo

Podemos ver cómo surge esta relación de la historia. Al final de la Edad Media, especialmente en los pequeños pueblos, la idea cristiana de la conciencia individual se quebró gradualmente sobre el caparazón corporativista de la sociedad. A medida que los pueblos crecieron en tamaño e importancia, a medida que la gente cambiaba su clase y ocupación (y fortuna) más rápidamente, se formó un nuevo espíritu de individualismo: cada vez más, la gente fue recompensada y juzgada según sus méritos y esfuerzos, y no según su status. En arte surge el verdadero retrato y no sólo aquel del rico patrón: las abarrotadas escenas de Jerónimo Bosch o Breughel muestran un fuerte énfasis incluso en los rostros de seres humildes. En el siglo dieciséis obtenemos las primeras biografías verdaderas y las primeras obras de teatro basadas en el desarrollo del carácter. Los individuos saltan de las páginas de los registros históricos. Por primera vez, los escritos moralistas de Erasmo relacionan la idea cristiana de conciencia individual con el espíritu de la empresa individual.

Inevitablemente, el nuevo individualismo amenazaba la estructura social, basada como estaba en los privilegios de clase y en el derecho absoluto del status. En las guerras civiles inglesas de los años 1640, la Cámara de los Comunes, que representaba el individualismo institucionalizado de la propiedad, derribó al concepto del rey como la cabeza del gremio corporativo. Fue el fin, en Inglaterra, del estado medieval corporativo. Pero, en cierto sentido, el individualismo también amenazó los derechos políticos de

la propiedad. Ese era el tema principal en los debates políticos, de los que tenemos un magnífico registro palabra por palabra, entre Cromwell y algunos de sus generales, oficiales y hombres en Putney Church en 1647. ¿Tenía el hombre derechos políticos sólo en virtud de su propiedad, tal como lo sostenían Cromwell y sus partidarios? ¿O tenía derechos en virtud de su personalidad, el hecho de que era un ser humano adulto y libre, un simple individuo, tal como exigían los radicales?

En ese momento, el argumento fue en favor de la propiedad; pero en el largo plazo, el empuje lógico del individualismo moral cristiano fue irresistible. Las guerras civiles, al disolver el estado corporativo, comenzaron un proceso de emancipación económica del individuo, que fue tan importante como darle derechos políticos. En el siglo dieciocho, al triunfar la propiedad sobre la clase y status hereditarios, comenzaron a surgir nuevas formas de evaluar y proteger la propiedad mediante la ley. La ley de patentes industriales, que fue desarrollada en Inglaterra, hizo posible por primera vez al hombre obtener una verdadera recompensa material por sus talentos inventivos e inversión en investigación, una victoria notable e histórica para el individuo mejor dotado. La ley de patentes, al introducir un elemento nuevo y dinámico en la economía, fue uno de los principales factores que contribuyeron a la Revolución Industrial, que comenzó a transformar el mundo desde 1760 hacia adelante.

Otra extensión importante de la idea de propiedad individual fue el quiebre de las Leyes de Colonización, que pretendían controlar la libre movilidad del trabajo y estaban entre las últimas reliquias del viejo corporativismo. Adam Smith, en su gran tratado en torno a cómo se creaba la riqueza, *La Riqueza de las Naciones*, comprendió rápidamente que esto significaba la emancipación económica del trabajador común. Le permitía escapar desde las garras de una sociedad regida por el status a otra donde las recompensas dependían de un contrato libremente negociado, permitiéndole esto ganar el valor de la única propiedad con derechos absolutos que poseía: su energía y talento. A través de la historia, decía Smith, los gobiernos, señores y gremios habían pretendido evitar que la pobre gente común buscara trabajo en el mejor mercado. Sin embargo, añadía, "la propiedad que cada hombre tiene sobre su propio trabajo, tal como es la base de toda otra propiedad, es la más sagrada e inviolable. Impedir [a un hombre pobre] que emplee su empuje y destreza en la forma que estime apropiada, siempre que ello no dañe a sus vecinos, es una viola-

ción a esta sagrada propiedad".¹ Tal como lo advirtió Smith, la idea de derechos individuales absolutos contenía tanto una libertad económica como una política: en el fondo, ambas libertades son inseparables. La libertad política para votar casi no tiene sentido sin la libertad económica para trabajar donde se desee. Una vez que el hombre es libre para contratar su propio trabajo, muy pronto comenzará a exigir también el derecho a hacer contratos con sus señores políticos. No es un accidente que la Revolución Industrial y la creación de la economía capitalista basada en la libre contratación de trabajo, fuesen seguidas por el desarrollo de la democracia en Occidente.

Por lo tanto, según creo, es un profundo error el considerar la llegada de lo que Blake llamó las "oscuras fábricas satánicas." como la servidumbre del hombre. El sistema de fábricas, con todo lo desagradable que pueden haber sido, demostró ser el camino a la libertad para millones de trabajadores agrícolas. Les ofreció un escape de la pobreza rural, que era más degradante que cualquiera experiencia en las ciudades; además, les permitió moverse desde el status al contrato, desde un lugar estacionario en una sociedad estática a un lugar móvil en una sociedad dinámica. Mucho antes de que pudiera votar en las urnas, el hombre común votó con sus pies por el capitalismo industrial, al marchar desde la campiña hacia la ciudad. Este cambio ocurrió primero en Inglaterra, y luego en toda Europa. Decenas de millones de campesinos europeos se movieron hacia el otro lado del Atlántico en búsqueda de la misma libertad, desde estados semif feudales y pequeñas posesiones en Rusia, Polonia, Alemania, Austro-Hungría, Italia, Irlanda y Escandinavia a las fábricas y talleres en Nueva York, Chicago, Pittsburgh, Cleveland y Detroit. Fue la primera vez en la historia que se le dio oportunidad a un enorme número de gente común y humilde para ejercer una elección sobre sus vidas y destino; para moverse no como miembros de una tribu o soldados conscriptos, sino como individuos libres, vendiendo su trabajo en el mercado abierto.

Uno puede decir que el capitalismo, lejos de deshumanizar al hombre, le permitió finalmente asumir plenamente la individualidad que el cristianismo siempre le había asignado como el dueño de una conciencia moral distintiva y un alma inmortal. Tal como la idea de la propiedad absoluta estaba implícita en la idea de la libre voluntad, el contrato de salario estaba implícito en el

¹Adam Smith, *The Wealth of Nations*, libro 1, capítulo 10.

Contrato Divino. El advenimiento del capitalismo reflejó y avanzó el surgimiento de la personalidad humana individual. En Occidente estamos tan acostumbrados a ser considerados y tratados como individuos, que tendemos a dar por seguro el concepto de individualidad. Sin embargo, ésta es una idea relativamente moderna, no más vieja que el capitalismo y difícilmente más vieja que la Revolución Industrial. Durante casi toda la historia, la gran mayoría de la gente común ha sido tratada por las autoridades como si fueran una masa congelada sin personalidades diferenciadas ni, por supuesto, derechos y aspiraciones individuales. Para que evolucionara la democracia, fue necesario primero que la sociedad reconociera que estaba compuesta de millones de individuos y no de grupos sin diferencia que simplemente se clasificaban según la ocupación y el status social.

Fue con el ascenso del capitalismo que la gente común ganó nombres. Por supuesto, no los nombres que recibieron al nacer y por los cuales eran conocidos en el estrecho círculo de su familia y amistades, sino que nombres familiares hereditarios que, junto con sus nombres recibidos, les dieron identidades específicas. Originalmente los nombres familiares eran dinásticos, reservados para los reyes. Sólo muy lentamente ellos se escurrieron hasta la aristocracia y luego hasta el pueblo. La mayoría de aquellos campesinos que votaron con sus pies por el capitalismo, adquirieron nombres durante el proceso, junto con sus papeles de inmigración y residencia. En una época tan reciente como la Primera Guerra Mundial, los soldados del ejército ruso por bajo el rango de oficiales de primer grado no tenían nombres, sino sólo un número en las planillas oficiales. Sólo en el siglo diecinueve, la mayoría de los gobiernos aprobaron leyes que estimulaban u obligaban la adopción de nombres familiares. Dinamarca no lo hizo hasta 1904; los turcos, hasta 1935.

5. Las consecuencias políticas del capitalismo

Más que a ninguna otra fuerza, debemos entonces al capitalismo el reconocimiento de nuestra individualidad. A su vez, la idea capitalista de lo que se ha llamado (muy bien) *individualismo posesivo* encuentra sus raíces en la doctrina judeo-cristiana de la conciencia y libre voluntad. Libre voluntad implica elección; la función moral de la sociedad, su capacidad para servir a las necesidades morales de los individuos que la componen, se ejecuta mejor cuando facilita el proceso de elección, cuando permite que

las conciencias se informen y de esta manera ofrece al individuo la mayor oportunidad posible para cumplir su parte en el Contrato Divino. Esto esencialmente es la base moral del capitalismo. Como un artificio puramente económico, el capitalismo es moralmente neutral. Pero al basarse en los derechos legales del dominio individual absoluto, el capitalismo crea una multiplicidad de centros de poder que rivalizan con el estado. Por lo tanto, es un asunto de observación histórica que el capitalismo tiende a promover, y según lo que pienso *debe* promover, sistemas políticos liberal-democráticos. Tales sistemas no son moralmente neutrales; ellos son moralmente deseables, ya que ofrecen al individuo el elemento de elección a través del cual madura su libre voluntad.

En contraste, las sociedades socialistas, al buscar utopías y un contexto moral positivo, restringen inevitablemente esta elección. Ya no creo, como una vez lo hice, que se pueda observar la libertad política donde se elimina la libertad económica. Como ya lo he planteado, la existencia del derecho a poseer propiedad hace inevitable el capitalismo; el estado o el partido que desee eliminar el capitalismo debe primero destruir la propiedad absoluta. Sin propiedad privada, no pueden existir centros de poder rivales, efectivos y durables, que mantengan reprimido al estado. A esto debe seguir el monopolio, y donde existe monopolio, no existe elección individual. Y sin elección, la libre voluntad debe vivir en un estado atrofiado, escondida en la oscuridad y en peligro, tal como lo hizo durante las más horribles tiranías del pasado. El monopolio es el enemigo de las morales, por lo que, entonces, deben ser las sociedades colectivistas quienes lo promueven. Irónicamente, mientras tales colectivismos más se atribuyan o incluso adquieran respaldo popular, más peligrosos serán. Lord Acton advirtió correctamente: "Es malo ser oprimido por una minoría, pero peor es serlo por una mayoría. Ya que existe una reserva de poder latente en las masas que, si se activa, la minoría difícilmente podrá resistir. De la voluntad absoluta del pueblo no existe apelación, rescate ni refugio, sino traición".

Me parece que los autores del sistema maduro de morales judeo-cristiano, el más grande de estos sistemas que el mundo jamás ha tenido, estaban en lo correcto al amarrarlo en la conciencia *individual*. No existe una moral intrínseca a las decisiones de mayoría: lejos de ello. Muy correctamente, todos los grandes moralistas han llamado la atención sobre los horrores de la masa o multitudes en acción, simbolizados en el Nuevo Testamento, por

ejemplo, en la imagen de los cerdos de Gerasa.* Sir Thomas Browne, en *Religio Medici*, nos advierte contra "aquel gran enemigo de la razón, la virtud y la religión: la multitud; aquel pedazo numeroso de monstruosidad que, en forma separada, parece hombre y criatura razonable de Dios, pero una vez confundida se transforma en Gran Bestia y un monstruo más prodigioso que la Hydra".²

Un verdadero sistema moral debe contener un mecanismo autocorrector; para la cristiandad, éste es la conciencia del individuo. La fuerza del sistema reside en su justa apreciación del hombre como una criatura falible con deseos inmortales. Su mérito moral sobresaliente es el investir al individuo con una conciencia y ordenarle que la siga. Esta forma particular de liberación es lo que San Pablo quería decir por la libertad que los hombres encontraban en Cristo. Ya que la conciencia es la enemiga de la tiranía y de la sociedad coaccionada, y es la conciencia cristiana la que ha destruido las tiranías institucionales que la misma cristiandad ha creado. Las ideas de libertad económica y política brotan del desarrollo de la conciencia cristiana como fuerza histórica.

He afirmado que en este "proceso el instrumento decisivo es la idea de derechos individuales absolutos. Ellos cumplen en el capitalismo el mismo papel de la conciencia individual en el sistema moral cristiano; son el mecanismo autocorrector. En la medida que las personas puedan tener, por ley, propiedad en frente del estado, o de cualquier otra gran corporación, se comportarán exitosamente de forma tal de obtener y mantener esa propiedad. Estas personas serán numerosas y existirán tendencias para que su número crezca. Donde una multiplicidad de ciudadanos mantienen propiedad absoluta, el poder político debe ser dividido y compartido. Y donde el poder debe ser compartido y *está* compartido, no puede haber tampoco monopolio económico. Cualquier tendencia inherente del capitalismo hacia el monopolio, y no estoy seguro que exista tal tendencia a pesar de los argumentos de Marx, es equilibrada por la tendencia del capitalismo hacia promover el liberalismo democrático y por lo tanto los controles parlamentarios sobre el poder monopólico.

No estoy hablando de argumentos teóricos, sino que de prácticas demostrables de la historia. Tomemos como ejemplo a los Estados Unidos e Inglaterra. En los últimos doscientos años,

*San Marcos, Capt. 5, 1-20; San Lucas, Capt. 8, 26-39. N. de E.

²Sir Thomas Browne, *Religio Medici*, parte 1.

durante los cuales ambas naciones han cobijado al capitalismo, sus sociedades se han reformado exitosamente desde adentro, no a través de la revolución o la violencia, sino que por el debate y el argumento, por ley y estatuto. ¿Cuándo antes en la historia ha sido esto posible? No discutiré que las primeras sociedades capitalistas eran ásperas e implacables, incluso crueles. Pero el valor de una institución no descansa en sus toscos orígenes, sino en lo que demuestra ser capaz de alcanzar. La habilidad del capitalismo para reformarse y mejorar es, creo, casi infinita. Esto es lógico; por su misma naturaleza, el capitalismo no es un monolito, sino la suma de innumerables derechos individuales absolutos ubicados en innumerables mentes libres; mentes que reflejan la infinidad de presiones, deseos e inventivas humanas. Es verdaderamente proteano.*

De hecho, la flexibilidad del capitalismo, que tiene una cualidad moral por estar enraizada en el libre juego de las conciencias humanas, está en fuerte e importante contraste con la rigidez de los sistemas colectivistas. Ellos también se pueden cambiar, pero sólo por la fuerza. Ellos responden, pero sólo a la revolución. Ellos carecen del mecanismo autocorrector, ya que no acuerdan, y por su naturaleza no pueden, derechos a la conciencia individual. Por lo tanto, tales sistemas carecen de una base moral, no al nivel de las ideas, quizás, pero sí al de la realidad. Dada esta carencia, están condenados a volver al caos del cual brotaron. Por otra parte, el capitalismo democrático está destinado a sobrevivir. Porque es proteano, probablemente sus manifestaciones más distantes nos asombrarán, si es que estamos vivos para ser testigos de ellas. Pero sospecho que siempre, de alguna forma, retendrá la idea del derecho individual absoluto; porque es esto, la manifestación física de la conciencia individual, lo que da al capitalismo democrático su fuerza política y económica, y su legitimidad moral.

*Del dios Proteo. N. del E.

Ética y Empresa*

Irving Kristol**

***Editori de la revista *The Public Interest*. Profesor de Valores Urbanos en la Universidad de Nueva York. Miembro de número del American Enterprise Institute. Miembro de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias, y del Consejo de Relaciones Exteriores.*

*Originalmente este trabajo apareció como los capítulos 9, "Ethics and the Corporation" y 10, "Horatio Alger and Profits", del libro *Two Cheers for Capitalism* del autor, editado por Basic Books (New York, 1978), quien autorizó su edición.

Etica y empresa

Irving Kristol

I. Etica y empresa

En una época cuando, por razones que ya he discutido, la reputación de los negocios* es en general baja, cuando la gran corporación es aún más mal vista por la opinión pública, y cuando hay un interés incisivo, post-Watergate, por la probidad de los funcionarios de todas las organizaciones, públicas o privadas, uno esperaría que los ejecutivos de las corporaciones estén especialmente sensibles incluso con respecto a lo que parezca conflictos de interés, o con respecto a las desviaciones más leves de los estándares estrictos de comportamiento fiduciario. Sin embargo, esto no parece ser lo que ocurre en todos los casos.

No quiero que se me mal interprete. La mayoría de los ejecutivos de las corporaciones son, ciertamente, hombres honestos y honorables. Esto, sin embargo, es algo así como decir que la mayoría de los policías de la ciudad de Nueva York son hombres honestos y honorables. Por supuesto que lo son. Pero la sola afirmación implica que no se puede decir lo mismo de una minoría no insignificante y, con justa razón, se piensa que la presencia de tal minoría es un problema bastante serio. En el caso de las empresas, la situación se ve deteriorada por el hecho que, mientras los policías honestos usualmente expresan su abierta indignación ante los corruptos, los ejecutivos de empresas casi nunca critican a otros ejecutivos, aunque estos últimos sean sorprendidos *en flagrante delicto*. Nadie parece ser "expulsado" de la co-

*Traduciremos "business" por "negocios" a lo largo del texto. N. del T.

munidad empresarial, lo que inevitablemente lleva al observador foráneo a preguntarse si esta comunidad tiene algún estándar de autogobierno.

Pero hablar en términos de "corrupción" es engañoso. Los problemas de ética empresarial sólo rara vez surgen de acciones ilegales cometidas por ejecutivos. Tales acciones ilegales, sin duda, son más frecuentes de lo que debieran ser, y la respuesta de la comunidad empresarial es, ciertamente, mucho más aletargada de lo que debiera ser, pero finalmente tales ilegalidades son manejadas en forma bastante eficiente por los personeros encargados de hacer cumplir la ley. Los problemas más comunes y significativos en la ética empresarial surgen de prácticas que no son ilegales, pero que parecen revelar una despreocupación impresionantemente ingenua tanto por los intereses de los accionistas como por la buena opinión del público. Demasiados ejecutivos empresariales parecen estar bajo la ilusión de que ellos *son* la empresa. El problema aquí rara vez es uno de motivos perversos, sino que uno de blanda santurronería que ni siquiera percibe lo que es un abuso de poder.

Ética y ley

Tomen, por ejemplo, un caso bastante extremo y algo marginal; los esfuerzos recientes de varias empresas pequeñas que, después de "salir al público" durante el auge de los años 1960, ahora desean "volverse privadas". Cuando originalmente este tipo de empresa se abrió al público, el accionista que tenía el control vendió una parte de su participación a un precio substancialmente mayor que el precio actual de mercado. Ahora, desilusionado por la forma desdeñosa en que el mercado de acciones trata a "su" empresa, él usa su poder para recomprar, *confondos de la empresa*, esas acciones del público. Termina, si tiene éxito, nuevamente como propietario de toda la empresa y con una substancial ganancia, producto de la venta original de sus acciones. A pesar de lo inocentes que sean las intenciones del accionista principal, en realidad toda la operación es una manera para que una empresa privada use el mecanismo de "abrirse al público" para comerciar muy rentablemente en sus propias acciones.

Aparentemente, aunque incomprensiblemente, este procedimiento es perfectamente legal. De acuerdo: la ley tiene sus resquicios. Pero *¿es aceptable desde el punto de vista ético* este modo de hacer negocios para las comunidades empresariales y financieras? No hay duda que el público que compró originalmen-

te las acciones, tiene ahora la clara impresión de haber sido estafado. Esto, ciertamente, es muy poco conveniente, ya que estos mismos accionistas suelen también tener acciones en otras empresas y es muy probable que su indignación se extienda y alcance a todas las empresas. Entonces, ¿por qué uno no ve al Directorio de la Bolsa de Nueva York y la Americana denunciando estos procedimientos y tomando acciones para desalentarlos? ¿Por qué uno no escucha a los jefes de los establecimientos de Wall Street defendiendo a los accionistas? ¿Por qué los ejecutivos de las empresas, individual o colectivamente, no se documentan al respecto? ¿No les importa?

Uno supone que sí les importa; lo que menos necesitan hoy en día las comunidades financieras y empresariales son accionistas indignados y resentidos. Pero, aparentemente, ellas no consideran que esto sea un problema que les concierne directamente. Cada ejecutivo piensa que en la medida que él, personalmente, se comporte de un modo irreprochable, cancela sus obligaciones morales. Este es un error funesto. Precisamente, ya que jamás hay suficiente sensibilidad moral individual, cada profesión debe proteger su buen nombre con algo de autodisciplina colectiva. Y debe quedar claro que si la comunidad empresarial hace tan poco esfuerzo por disciplinarse, entonces el gobierno entrará en escena e impondrá la disciplina. Este es el menos deseable, pero el más probable de los resultados.

Lo que afecta más directamente a las grandes corporaciones y lo que tiene, por lo tanto, una consecuencia evidente para la buena reputación de los "grandes negocios", es en general, la forma en la cual varias firmas manipulan frívolamente las opciones de sus ejecutivos para adquirir acciones. Por ejemplo, los mismos ejecutivos de una importante corporación están votando por el derecho a tomar prestado dinero de la empresa, para así no tener que vender su parte de las acciones de la empresa, participación que adquirieron a través de opciones a acciones financiadas con préstamos bancarios. Por la caída en el valor de las acciones de la empresa, estos ejecutivos se enfrentan con exigencias de pago por parte de los bancos. Ellos van a perder mucho dinero si no pueden responder a éstas. Por esto, están traspasando los préstamos a la empresa y justifican su acción con el argumento de que van a ser capaces de desempeñarse mejor en su trabajo si no son distraídos por preocupaciones financieras personales.

Todo esto es muy extraño, por ponerlo en términos suaves. Para comenzar, ¿qué tipo de alivio obtienen estos ejecutivos al estar en deuda con "su" firma en vez que con los bancos? Después

de todo, una deuda es una deuda. ¿Por qué va a estar un ejecutivo de una empresa menos "distráido" si le debe dinero a su empleador y no a un banco o a una compañía financiera o a una compañía de préstamos personales? Si él alcanza una mayor paz de espíritu, ello sólo puede ser porque, en el fondo de su mente, existe la idea que, en algún grado, la empresa va a ser un acreedor más indulgente. Pero, a su vez, esto hace surgir preguntas aún más serias con respecto al status ético del acuerdo.

Además, muchos de los cuarenta mil accionistas de esta corporación están, o han estado, en exactamente la misma situación que estos ejecutivos, y ciertamente la empresa nunca hizo nada para ayudarlos a *ellos* a enfrentar las exigencias de pago. ¿Cree la empresa, realmente, que es malo para sus ejecutivos perder dinero con las acciones de la empresa y está indiferente si lo mismo le sucede a cualquier otra persona? Si una compañía se desempeña mal y sus acciones bajan de valor, ¿son sus ejecutivos un grupo privilegiado que "debe recuperarse" utilizando fondos de la compañía? Seguramente la compañía rechazaría ambas proposiciones. Sin embargo, de hecho, sus acciones las respaldan.

Tomemos el caso de otra gran corporación. Sus acciones, también, han caído, haciendo que las opciones de sus ejecutivos pierdan valor. Frente a esto, la empresa simplemente ha reducido en 50 por ciento el precio al cual estas acciones pueden efectivamente ser adquiridas. Otra vez, el supuesto parece ser que, aunque todos los accionistas están sufriendo, los ejecutivos de la empresa no deben perder dinero con las acciones de la empresa o, en este caso, no deben dejar de ganarlo con ellos. Pero el argumento convencional en favor de las opciones a acciones es que mediante ellas se les ofrece a los ejecutivos un incentivo para un mejor desempeño. ¿Qué tipo de incentivo es éste que recompensa indistintamente el buen y el mal desempeño?

Ahora bien, el caso de estas dos empresas ha sido ampliamente divulgado en el *Wall Street Journal* y en otras partes (como sólo estoy interesado en hacer una observación general, se ganaría poco nombrándolas). Lo que considero más interesante es la reacción dentro de la comunidad empresarial. O, para ser exacto, la ausencia de cualquier reacción perceptible. Por ejemplo, ¿por qué ninguna de las prestigiosas organizaciones de empresarios consideró apropiado sugerir un código que regule el uso y abuso de tales opciones? Parece que a nadie se le ha ocurrido. En lugar de eso, las bolsas de valores están mudas, las principales casas financieras están mudas, la comunidad empresarial está muda. ¿Es sorprendente, por tanto, que haya miles de accionistas cuya

lealtad a la corporación como institución haya sido destruida? ¿Es sorprendente que estos accionistas infieran de sus experiencias, que es deseable una mayor y no una menor regulación estatal de las corporaciones?

Leemos con algo así como desesperación el flujo continuo de información sobre ejecutivos empresariales quienes, habiendo llevado a sus empresas al borde de la ruina y a sus accionistas al de la desolación, "renuncian" con enormes beneficios en efectivo. Así, un ejecutivo de una de estas empresas dejó recientemente su lugar con un pago en efectivo de dos millones de dólares como consuelo por la pérdida de la posición. Su caso no es poco común. Es un hecho que a menudo la comunidad de corporaciones se parece más a un "club de corporaciones", donde el cordial espíritu de "camaradería" asegura que cada uno esté adecuadamente provisto. Por supuesto, los que no son miembros, accionistas y empleados, deben aprender a hacer frente a los ásperos rigores de la libre empresa.

Se puede decir que todo esto es sólo un poco más que espuma sobre la superficie de la vida de las corporaciones, sin gran significado para la misión económica básica de la empresa, y sólo remotamente pertinente para su éxito en el logro de esa misión. Eso es cierto, pero se aparta del punto. El punto es que las empresas norteamericanas tienen un problema crítico con la opinión pública y que para enfrentar este problema, gastan decenas de millones de dólares al año en "relaciones públicas". Sin embargo, luego, un número importante de estas corporaciones proceden a comportarse en un modo tal que ofenden y ultrajan la base natural de la corporación: los accionistas. Más importante aún, la comunidad empresarial como un todo se queda, extrañamente, pasiva y silenciosa ante este espectáculo. Este silencio inquietante habla en forma mucho más elocuente al pueblo norteamericano que la mayoría de las elaboradas campañas de relaciones públicas. Y transmite, precisamente, el mensaje equivocado.

II. Las utilidades y los hombres de negocio

Durante estos últimos años, he asistido a muchas conferencias de hombres de negocios, y casi siempre sucede que alguien interviene para preguntar lastimosamente: "¿Qué podemos hacer para que el 'incentivo de las utilidades' sea respetable nuevamente?". O: "¿Por qué, dada la prosperidad general que ha traído a nuestra sociedad el libre ejercicio del 'incentivo de las utilidades', éste merece tan poca estima, de hecho es despreciado, por los

intelectuales, académicos, estudiantes, medios de comunicación, políticos e incluso por nuestros propios hijos?". O: "¿Por qué, el hombre de negocios, maximizador de utilidades y gestor de prosperidad para todos, es una figura menos que respetable en la sociedad norteamericana hoy en día?"

Cualquiera que sea la forma precisa en que se plantee, esta es una pregunta importante y fascinante. En cierto modo, puede ser la pregunta más importante que enfrenta nuestra sociedad capitalista-liberal. No puede haber duda que, si los negocios como ocupación y los hombres de negocios como clase continúan desplazándose en la opinión popular desde el centro de la respetabilidad hacia los márgenes de ella, entonces el capitalismo liberal, y junto a él, nuestro sistema político liberal, tendrán poca posibilidad de sobrevivir.

Pero, tal como se plantea, es también la pregunta equivocada, en el sentido que revela como la opinión anti-negocios ha modelado hasta el pensamiento y el lenguaje de los mismos hombres de negocios. Porque la idea de que los hombres de negocios sólo se rigen por el "motivo de las utilidades", que son simplemente criaturas adquisitivas codiciando las mayores ganancias posibles, y que la sociedad capitalista-liberal es nada más que una "sociedad adquisitiva", fue propuesta originalmente como una acusación a nuestro sistema socioeconómico y muchos aún la toman exactamente como eso.

Ciertamente, si la descripción es verdadera, la acusación es inevitable. ¿Quién, en este mundo, quiere vivir en una sociedad en la cual todos (o aún una mayoría) de los conciudadanos están totalmente dedicados a una búsqueda febril del dinero, al único objetivo del interés material propio? Para ponerlo de otro modo: ¿quién quiere vivir en una sociedad en la cual el egoísmo y la ambición en interés propio son celebrados como virtudes esenciales? Tal sociedad no se acomoda a la vida humana; así lo decían el Antiguo Testamento, el Nuevo Testamento, el Corán, los filósofos griegos, los teólogos medievales, toda la filosofía moral moderna. Por tanto, si el capitalismo es lo que esta acusación dice que es; si es lo que tantos hombres de negocios parecen pensar hoy en día que es, entonces está condenado, y con justa razón.

Pero no es así como se supone que es una sociedad capitalista-liberal, y sólo en las décadas recientes alguien pensó que así se suponía que era. De hecho, si ésta hubiera sido la idea original de capitalismo, nunca hubiera podido llegado a existir; no en una civilización aún poderosamente permeada por las creencias y valores cristianos. Ciertamente el capitalismo liberó el espíritu de

la empresa comercial de sus cadenas feudales y mercantilistas. Legitimó la búsqueda del interés propio *entendido correctamente*. Y cuando este capitalismo ético es comprendido correctamente *como una ética*, resulta ser algo completamente distinto a la simple liberación del "incentivo de las utilidades".

Los hombres de negocios como héroes

Si se quiere apreciar las dimensiones morales de la perspectiva capitalista liberal, no hay mejor lugar donde buscar que en las novelas de Horatio Alger, el único cuerpo sustancial de la literatura norteamericana donde los hombres de negocios son héroes y no villanos. Estas novelas, por supuesto, ya no se leen hoy en día. Pero con anterioridad a la Segunda Guerra Mundial, aún circulaban ampliamente y eran ávidamente leídas por los adolescentes. Ellas habían sido enormemente populares por medio siglo, por lo que, presumiblemente, se adaptaban a ciertas profundas creencias norteamericanas. Y, ¿qué descubre uno cuando retoma una lectura de Horatio Alger? Bueno, uno no descubre nada así como una celebración del puro y simple motivo de las utilidades. En vez de ello, encontramos una concepción moral de los negocios como una vocación honorable para hombres honorables. Una vocación rentable, con seguridad. *Pero rentable por ser honorable*, y no viceversa.

El supuesto básico de Horatio Alger es que la vida de los negocios es una buena vida, ya que ayuda a desarrollar ciertos rasgos admirables del carácter: probidad, diligencia, ahorro, confianza en sí mismo, respeto por sí mismo, sinceridad, trato justo, etc.; todas esas "virtudes burguesas" en las cuales ya nadie cree. Un hombre joven que entre en los negocios debe tener estas virtudes latentes dentro de sí, o no podrá tener éxito en forma honorable. Y si logra el éxito honorablemente, representará estas virtudes en su forma más completa. Las historias de éxito de Horatio Alger son también cuentos llenos de moralidad.

Es importante notar también lo que Horatio Alger no dice. El no dice que no se pueda obtener el éxito de otro modo; sin duda los "especuladores" y "aventureros" también pueden llegar a ser ricos, pero ellos no son hombres de negocios honorables. A pesar de su riqueza, ellos nunca son "historias exitosas", ya que sólo se han enriquecido, pero no se han "mejorado". Sus caracteres no han sido mejorados de ninguna forma por sus vidas activas. Tampoco dice que el éxito bajo el capitalismo es análogo a la "sobrevivencia del más fuerte" en la naturaleza; la ley de la selva no es un

modelo que se ajuste a la asociación humana en sociedad. El no dice que los "vicios privados" (v.g., egoísmo, voracidad, avaricia) son justificables porque pueden resultar en "beneficios públicos" (v.g. crecimiento económico); él insiste en una continuidad entre la ética privada y la ética social de una buena sociedad. Todas estas otras apologías al capitalismo liberal, con las cuales estamos familiarizados, son secamente descartadas por él como inaceptables para cualquiera que tenga una sensibilidad moral más que rudimentaria.

Ahora bien, es verdad que Horatio Alger escribió ficción, no hechos. Pero esto no lo transforma en un simple fantasioso y fabricante de mitos. Para comenzar, él nunca hubiera podido ser tan popular, por tanto tiempo, si su concepción de la sociedad norteamericana hubiera sido totalmente fantasiosa. Sus lectores entendieron que él estaba escribiendo cuentos, no sociología, pero aparentemente advirtieron alguna conexión entre estos cuentos y la realidad de su orden socioeconómico. De hecho existía tal conexión, que aún podemos débilmente percibir. Algunos de nosotros tenemos la suficiente edad para recordar que hubo un tiempo en que la única cosa más censurable que comprar a crédito era vender a crédito; ello estimulaba la "irresponsabilidad". Y todavía tenemos algunas instituciones comerciales que sólo hubieran podido ser fundadas en el mundo de Horatio Alger. Así, en las salas de nuestras diversas bolsas de acciones y bienes, se concretan transacciones que involucran millones de dólares sobre la única base de la confianza mutua: allí, la palabra del hombre de negocios es su fianza. ¡Imagínense tratando de formar instituciones tales hoy en día! Mil abogados estarían prontos a decirle que tal confianza en el honor de los hombres de negocios es inconsistente con prácticas comerciales sólidas.

El siglo veinte ha sido testigo de la degradación de la ética capitalista-burguesa en una parodia de sí misma; en realidad, en algo semejante a lo que los críticos del capitalismo liberal siempre lo habían acusado de ser. A estos críticos, en su mayoría intelectuales y hombres de letras, nunca les gustó la sociedad liberal moderna porque era "vulgar"; permitía a los hombres y mujeres comunes determinar, en el mercado, la forma de esta civilización, una prerrogativa que los intelectuales y los hombres de letras siempre han reclamado para ellos mismos. (Esta es la razón por la cual muchos intelectuales y hombres de letras tienden, naturalmente, a favorecer alguna forma de despotismo benevolente, llamada en nuestros tiempos "sociedad planificada"). Pero su crítica fue relativamente ineficaz en la medida que el capitalismo liberal

estaba integrado dentro del modo de vida burgués y sostenido por un ethos burgués, el modo de vida y el ethos celebrado por Horatio Alger. El hombre común siempre ha preferido el capitalismo burgués a su crítica intelectual; en los Estados Unidos, en su mayoría, aún lo hace.

Pero el problema es que el capitalismo sobrepasó sus orígenes burgueses y se convirtió en un sistema para la liberación impersonal y la satisfacción de apetitos; una máquina para la creación de prosperidad. Y un sistema tal, gobernado por concepciones puramente materialistas y con un ethos puramente adquisitivo, no tiene defensa ante la crítica de sus intelectuales. ¡Sí! provee de más alimento, mejor vivienda, mejor salud, para no decir nada de todo tipo de conveniencias placenteras. Sólo un santo o un snob descartarían con liviandad estos logros. Pero cualquiera que ingenuamente piense que, en suma, esto basta para legitimar un sistema socioeconómico sabe poco del corazón y el alma humana. La gente puede aprender a despreciar tal sistema aun cuando esté gozando de sus beneficios.

Aceptación plácida

Nada revela más francamente la anarquía moral que existe en la comunidad empresarial hoy en día que el modo en el cual ella acepta plácidamente (en realidad, participa de ella) la cultura anti-burguesa que predomina. ¿Cuántos hombres de negocio salen indignados de una película como *El Graduado*, que los muestra a ellos (y a sus esposas) como hombres y mujeres huecos, que no merecen nada más que el desprecio? No muchos, yo pensaría. La capacidad de indignación se marchita junto con el autorespeto. ¿Cuántos hombres de negocios rehusan, como un asunto de honor y principios, hacer sus propagandas en publicaciones tales como *The Rolling Stone* e incluso *Playboy*, que hacen mofa de su industria, su integridad, su fidelidad, la virtud misma de sus vidas? La pregunta se responde sola.

Si los hombres de negocios no son otra cosa que mercaderes de la prosperidad, entonces su único argumento para reclamar derechos y prerrogativas es que ellos pueden desempeñar esa tarea más eficientemente que el gobierno. Esta afirmación es, sin duda, verdadera, pero en realidad es irrelevante. *La eficiencia no es virtud moral y jamás legitima nada por sí misma. Es la cultura de una sociedad, por la cual me refiero a su religión y a sus tradiciones morales y también a sus artes, lo que legitima o ilegitimiza sus instituciones.* Por décadas, el capitalismo liberal

ha estado viviendo fuera del capital cultural heredado de la era burguesa y se ha beneficiado de una justificación moral que ya ni siquiera pide. Ese legado está ahora agotado, y el ambiente cultural ha llegado a ser radicalmente hostil.

Hoy, los hombres de negocios tratan desesperadamente de defender su vocación sobre la base que ella es honorable porque es rentable. Sin darse cuenta están ubicando a Horatio Alger tras ellos. Esto no funcionará. Ese ethos moral invertido no tiene sentido moral, tal como nuestra cultura nos sigue diciendo, desde la película más popular hasta la novela de vanguardia. A esta cultura no se la ofende, como a veces se pretende, con algunas cosas malas que hacen ciertos hombres de negocios; se la ofende con lo que estos hombres de negocios son o parecen ser: ejemplares del simple "incentivo de utilidad". Los hombres de negocios, por supuesto, no están acostumbrados a tomar la cultura seriamente. Ellos no necesitaron hacerlo en la medida que fue, principalmente, una cultura burguesa, con sentimientos anti-burgueses concentrados sólo en los márgenes. Hoy, salvo que empiecen a intentar descubrir un modo de enfrentar el nuevo clima cultural, es probable que pesquen un frío mortal. Para los hombres de negocios este puede ser un mal momento para vender acciones (o comprar acciones), pero pareciera ser un buen momento para hacer un inventario.

Las Deficiencias Culturales del Capitalismo*

Michael Novak**

***Investigador en Religión y Políticas Públicas del American Enterprise Institute. Profesor de Religión en la Universidad de Syracuse. Ha enseñado en las Universidades de Harvard, Standford y The State University of New York en Old Westby.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "Changing the Paradigms: The Cultural Deficiencies of Capitalism", en el volumen *Democracy and Mediating Structures*, editado por Michael Novak, y publicado por el American Enterprise Institute, quien autorizó su edición.

Las deficiencias culturales del capitalismo

Michael Novak

Introducción

La tarea que se me asignó es la de resumir los argumentos de los últimos cinco días; juntar los hilos de muchos argumentos aislados.¹ En cierto sentido, mi doble designación a esta reunión, una del Departamento de Religión de la Universidad de Syracuse y la otra por parte del American Enterprise Institute, me han dado la pista que quiero seguir: la religión y las políticas públicas deben estar juntas. Históricamente, sin embargo, se las ha tratado en forma relativamente aislada. Nuestro objetivo esta semana ha sido tratar de cambiar los paradigmas en que han sido convencionalmente discutidos varios de los temas claves, ya sea por los estudiantes de la religión o por profesionales de la política pública.

La teología de la cultura ha sido siempre débil respecto de la economía. Los teólogos han logrado poner al día, en los últimos cuatrocientos años, muchas de sus ideas respecto del significado del cristianismo, en la liturgia, la hermenéutica, los estudios históricos, la ética sexual, la ética médica y muchas otras áreas. Sin embargo, el nivel de la discusión respecto a la economía difícilmente ha avanzado más allá de los principios del siglo XVII. Su ética de la distribución es la de Aristóteles; su teoría del salario justo, sus actitudes frente al capital y al interés y su forma de mirar la producción, la invención y la empresa, en realidad forman parte

¹Una de las restricciones a esta tarea fue el haber estado obligado a improvisar a partir de notas. Por lo tanto, este texto corresponde más a una transcripción editada que a un ensayo.

más bien del mundo antiguo y medieval que de la economía contemporánea.

Igualmente, la religión es la parte menos desarrollada de la política pública. Existen pocas áreas donde las personas comprometidas en política pública sean tan ingenuas como en el campo de la religión (en algunos casos no lo han considerado lo suficientemente importante como para volverse sofisticados). Los periodistas de Washington tuvieron que correr cuando se hizo evidente que Jimmy Cárter estaba atrayendo a una población evangélica que difícilmente ellos sabían que existía. Personas que habían estudiado en Harvard, Chicago y otros centros, y que estaban escribiendo para diarios y revistas, de pronto tuvieron que buscar artículos en las enciclopedias acerca de los evangélicos. Algunos de ellos jamás se habían preguntado lo que significa ser un Bautista o lo que significa "renacer". No sabían que los evangélicos son la mayoría, la corriente principal, en la religión norteamericana, donde lo que se denomina el Protestantismo Tradicional es un tributario influyente, pero pequeño.

Hay razones históricas al por qué la política pública ha sido negligente respecto de la religión. En la Ilustración Continental esta negligencia fue deliberada. La reconstrucción de la sociedad fue definida de tal manera de eliminar la religión ("*Ecrasez l'infamé!*"). Por el contrario, en la Ilustración anglo-escocesa, la tendencia fue hacia considerar la religión como algo importante para la salud de la república. Aún así, Adam Smith y otros analizaron la economía haciendo abstracción de la religión, y describieron a un hombre únicamente económico, como si la religión y la cultura fueran públicamente irrelevantes. La mayor parte del pensamiento económico se desarrolla aún en esa tradición, y lo mismo sucede con la política pública. La religión (y la ética y la cultura) es relegada a la esfera privada.

Una razón de esta privatización es producto de las guerras religiosas. La gente quería evitar más divisionismos, para concentrarse en la actividad secular de producir, según las palabras de Adam Smith, "la riqueza de las naciones".

Una segunda razón fue que, hasta hace muy poco, nuestra cultura aún navegaba en la marea alta de la fe en el progreso, la ciencia y la técnica. En estas materias, el número de los que dudan y los escépticos está creciendo. El viejo paradigma de la irrelevancia de la religión, y de los valores y consideraciones morales, ha empezado a parecer inadecuado. El ateísmo ilustrado del siglo XIX y principios del XX está empezando a parecer anticuado.

Una tercera causa de esta tradición, es que por algún tiempo

hubo en este país la muy extendida convicción de que la religión, al igual que el racismo, era un residuo que desaparecería en el hervor inexorable del crisol de las razas. Con el paso de los años, algunos estudiosos pensaban, cada vez se diría menos acerca de la religión. Esta idea ha sido fuertemente sacudida por la erupción de base religiosa en Irán y la obvia vitalidad que mostraron México y Polonia durante las visitas del Papa Juan Pablo II. Un funcionario de la embajada le contó a un amigo mío hace poco que, en la India, la visita del Papa a Polonia fue considerada por algunos como el acontecimiento individual más decisivo de la década, el comienzo del final de la suposición que no hay energía espiritual en los pueblos del mundo. La religión es un hecho, con un potencial que va más allá de la imaginación. Los hindúes quedaron impresionados, en particular, por una vulnerabilidad dentro del comunismo que no habían esperado. Aún después de 30 años de ateísmo sistemático, el Papa demostró que la religión tiene fuerza.

En el año que he estado en el American Enterprise Institute, la religión ha surgido en muchas discusiones. Yo no soy el que la introduce. Es difícil encontrar un lugar en el mundo en que la vitalidad religiosa no sea un factor importante.

Si la permanencia y la fuerza de la religión aparecen ahora como una base sólida de la realidad respecto de la cual los planificadores de la política pública deben desarrollar una nueva sofisticación, por otro lado, también, los líderes religiosos del Vaticano y del Consejo Mundial de Iglesias han prestado cada vez más atención a la economía y la política pública. La proporción de párrafos dedicados a la economía en las encíclicas papales se está expandiendo. La teoría económica papal, me apresuro a decirlo, está desprovista de una buena parte de la experiencia contemporánea; parece ignorar la experiencia de Gran Bretaña y de Norteamérica como algo muy ajeno. Si uno lee las encíclicas papales desde la perspectiva de la descripción del mundo que mejor conocemos, parece un poco como estar leyendo afirmaciones sobre la libertad religiosa en documentos del Vaticano antes que el Concilio Vaticano II (1961-1965) incorporara la experiencia norteamericana en la tradición católica. Tampoco los documentos del Consejo Mundial de Iglesias, desde la Segunda Guerra Mundial a esta parte, muestran mucha sofisticación económica. Sin embargo, el peso de los análisis religiosos, especialmente en el campo de la ética social, se está moviendo cada vez más hacia la esfera económica.

Nuestra colaboración aquí, al intentar crear un lenguaje para discutir teología y política pública, con un centro en los sistemas económicos, tiene una importancia manifiesta. Enfrentamos un

territorio donde, por ambos lados, hay un lenguaje inadecuado. Nuestra tarea en esta conferencia consiste, por lo tanto, en cambiar los paradigmas dentro de los cuales se conduce la discusión. Lo que debemos intentar hacer es cambiar la forma como se mira la política pública, alterar el punto de vista desde el cual es enfocada. Esta es una tarea más básica que aquella de discutir quién tiene o no la razón dentro de esas perspectivas. Hemos estado tratando de provocar un cambio hacia nuevos paradigmas que incluirían puntos de vista liberales, conservadores y otros, y que irán más allá de la abstracción del hombre económico o del hombre político. Los nuevos paradigmas deben tomar en cuenta las dimensiones de significado, trascendencia y consideración moral. Estas preocupaciones no son simplemente privadas. Son sociales, comunales, públicas. La planificación de la política pública debe tomar nota de ellas. Y los teólogos deben llegar a entender la economía contemporánea.

Quiero hacer un recuento de algunos cambios en los paradigmas que hemos estado buscando durante estos últimos días.

Primer paradigma: desde la economía al análisis cultural

El primer cambio consiste en pasar desde una visión de la teoría económica, el problema del capitalismo y socialismo, principalmente como un asunto de la economía, hacia una visión de ella principalmente como una cuestión de cultura. Estoy sugiriendo que, contrariamente a la visión marxista, la esfera de las ideas, el sector cultural, tiene una importancia extraordinaria para el capitalismo democrático. Estoy recurriendo aquí al trabajo de Daniel Bell *The Cultural Contradictions of Capitalism*.²

Bell destaca y presenta un punto importante, que es el de la asimetría entre el socialismo y el capitalismo. El socialismo es unitario: intenta, al menos en la versión marxista, combinaren una sola visión el orden económico, político y moral. Su esperanza es que la visión moral socialista, inicialmente a través de la instrumentalidad del estado y eventualmente del proletariado, podrá gobernar la esfera económica. El capitalismo, por el contrario, está diferenciado en tres sistemas: un sistema político, un sistema económico y un sistema cultural, cada uno de los cuales tiene una cierta nitidez y autonomía. La originalidad de Bell se comprueba más claramente en la atención que presta al sector cultural. El

²New York: Basic Books, 1976.

sector cultural consiste del conjunto de ideas, valores, símbolos, rituales y prácticas, cuyos cambios, necesariamente, precipitan cambios en el orden político y económico.

Considérese, como un ejemplo de la forma en que funciona el sistema cultural, los cambios en la actitud pública hacia el trabajo. El senador Henry M. Jackson en su campaña presidencial de 1976 dijo que él propiciaba empleos, empleos y más empleos. A la mayoría de su público le dio un susto mortal. Resultó que millones de ciudadanos no estaban tan alterados respecto del desempleo como estaban los expertos. Muchos ciudadanos estaban muy bien trabajando parte del año y cobrando subsidios de cesantía durante 23 semanas la otra parte del año. En algunos casos, los mandos se habían alternado con sus mujeres para trabajar y cobrar cesantía. Un cambio en la ética laboral impone exigencias sin precedentes sobre el sistema político y económico.

Es en el sector cultural, dice Bell, donde el capitalismo es más débil. Al igual que Joseph A. Schumpeter en *Capitalism, Socialism, and Democracy*,³ sugiere que el capitalismo, probablemente, va a ser derrotado por su deficiencia cultural. Schumpeter argumentaba, primero, que la debilidad del capitalismo se gestaría en la presencia de una "clase de intelectuales" "que incluiría algunas de las personas más brillantes, cuyo status y recompensas económicas no se compadecían con sus talentos. Tales personas no serían menos brillantes que sus hermanos y hermanas, que podrían ser ejecutivos de empresa, o médicos o abogados, pero se les pagaría muchísimo menos; como resultado, se volverían resentidos. Schumpeter estimaba, en segundo lugar, que la carencia intencional de ideas, el pragmatismo, entre los ejecutivos de empresa, los impulsaría a vender a los comunistas la cuerda con que serían colgados. Tom Kahn demostró cómo esto está sucediendo en la actualidad en la transferencia de tecnología a la Unión Soviética. Esta falta de ideas entre los hombres pragmáticos, hombres que no se interesan por la metafísica, visiones mundiales, o la ideología, hombres que "hacen las cosas", se ha combinado ahora con la evidencia creciente de una clase de intelectuales hostil y resentida; juntos, estos dos factores provocarán, eventualmente, el desaparecimiento del capitalismo. En la esfera económica y política, el capitalismo democrático es infinitamente superior a sus rivales; su defecto mortal está en el sector cultural.

Bell añade otro punto a esto: que, dado el surgimiento de esta

³Tercera ed. (New York: Harper & Row, 1950).

nueva clase de intelectuales y la aparición del poder de la propaganda, un efecto distributivo enorme, pero imposible de predecir, ha transformado a Norteamérica en una sociedad de consumo. Todos previeron que el capitalismo sería una gran herramienta para producir riqueza, pero nadie se dio cuenta que sería el mecanismo distributivo más efectivo que el mundo haya conocido.

Como resultado, el gran problema de los Partidos Comunistas de todo el mundo ha llegado a ser el aferrarse a un proletariado, porque cuando el capitalismo toma efecto, el proletariado comienza a desaparecer. Cuando estuve en Italia la primavera pasada, me encontré con que este punto era el centro de la discusión tanto entre los intelectuales comunistas como demócratacristianos: ¿cuál es el significado del comunismo cuando la clase trabajadora ya no forma un proletariado, sino que se ha convertido en una clase media, y la energía comunista comienza a trasladarse, como ha sucedido en Italia, hacia los estudiantes y otros de la nueva clase en la sociedad?

El argumento de Bell es que cuando surge esta nueva clase, por el éxito distributivo impredecible del capitalismo, ésta trae consigo, en las esferas de la publicidad y el consumo, un nuevo hedonismo. Esta actitud hedonista socava las cualidades espirituales de las que depende la vitalidad del capitalismo democrático, tanto en los sectores político como económico. Cuando las personas son asediadas día y noche por imágenes de escapismo, de cumplir sus deseos *ahora*, de automóviles simbolizados por bellas mujeres y así sucesivamente, se socava la disciplina, la restricción, el ahorro, el trabajo duro y la frugalidad de la ética burguesa. Sin darse cuenta, las empresas, a través de sus departamentos de publicidad, están destruyendo la misma base espiritual de la que depende su éxito. No pueden lograr un buen trabajo de sus empleados si a los empleados no les importa. Y si los trabajadores permanentemente están oyendo "se merecen un descanso hoy día", ¿por qué tendrían que romperse el cuello? A través de todo el sistema, los trabajadores, los ejecutivos y demás personas empiezan a decir: "¿Por qué diablos?"

Ahora bien; Bell sugiere, de una manera interesante, que este colapso en el sector cultural del capitalismo lo precipitan, en parte, las propias empresas. Esta es la ironía schumpeteriana. Los agentes más fuertes del capitalismo democrático ayudan a asegurar su derrota.

Segundo paradigma: un cambio en escala

Esto me trae a un segundo paradigma de gran importancia

para nosotros. El intelectual, a quien se miraba tradicionalmente como un fermento profético en la masa, que levantaba la conciencia de la sociedad igual como la levadura levanta el pan, ha encontrado su función alterada por varios factores importantes que pueden resumirse, simplemente, como un cambio de escala. El poder del sector cultural se ha expandido con las nuevas tecnologías de los medios de comunicación: Henry Luce encargó a sus inventores que desarrollaran un tipo de papel que pudiera reproducir fotografías con una fidelidad jamás antes alcanzada, en una tinta que se secaría instantáneamente, y en una gran imprenta que pudiera terminar una revista durante la noche, de manera que ésta pudiera imprimirse y distribuirse por correo a toda la nación en dos días. De pronto, tuvimos un medio de comunicación nacional que no habíamos tenido antes, uno que estaba influenciando todo el periodismo del país. El mismo tipo de cambio se produjo con la llegada de la televisión. Y luego están los diarios nacionales. El *New York Times* y el *Washington Post* no son leídos solamente en New York y Washington; no sólo sus columnistas, sino también sus reportajes son reimprimados en diarios a través de todo el país.

Esta industria, que es lo que es, una industria, produce no la verdad, sino la noticia. Hay una diferencia algo sustancial. No es que los medios de comunicación estén produciendo falsedades, pero, como lo confiesan sus profesionales, no hay tiempo para juzgar. El criterio es la novedad. La industria se ve afectada por lo que la gente leerá como estímulo, y por lo que los haga volver día tras día. Así, con frecuencia, cosas importantes quedan sin discutirse hasta mucho después. Para entonces, irónicamente, pueden ser mejores noticias, porque aparecen como crisis. Hay una demanda insaciable por nuevas ideas, nuevas emociones, nuevos ataques a las instituciones, nuevos ataques a los viejos valores, cualquier cosa que haga subir un poco la temperatura de la sangre.

A esto se debe, creo, que David Halberstam pueda llamar a su nuevo libro *The Powers That Be*.⁴ ¿Quiénes son los poderes que son?* A menudo se decía que los medios de comunicación estaban subordinados a los avisadores, que los "avisadores ocultos" eran los "poderes que son". David Halberstam es lo suficientemente arrogante para sugerir no sólo que un reportero nacional puede tener influencia sobre veinte senadores, sino también que los "poderes que son", quienes pueden hacer o deshacer empre-

⁴New York: Alfred A. Knopf, 1979.

*"Who are the powers that be?", en el original. N. del T.

sas, carreras políticas, a cualquiera o cualquier cosa, son el pequeño puñado de organizaciones informativas nacionales. Y dentro de ellas, los actores más poderosos no son los dueños, sino los reporteros. Esto implica un cambio de paradigma realmente importante en el poder del sector de las ideas, el poder de aquellos que subliman la realidad estableciendo las estructuras de plausibilidad dentro de las cuales debemos pensar.

Nótese que, en televisión, se hacen muchas más referencias a otros programas de televisión que a cualquier otro medio de comunicación. ¿Por qué? Ya que debemos suponer que el público de televisión es más numeroso que el de cualquier otro medio de comunicación. En cierto sentido, la televisión puede tener hoy día un mayor alcance, y una autoridad más profunda, que cualquier otra institución. Si es así, entonces la "realidad" de la televisión puede ser más grande que cualquier otra percepción de la realidad disponible en nuestra sociedad. En este proceso, el significado y el rol no sólo de la prensa, sino de toda la clase intelectual de quien la prensa depende, han cambiado.

La verdad es que los periodistas son, necesariamente, las criaturas más impacientes del mundo. Un reportero escribe diariamente sobre temas en los cuales él o ella no puede de ninguna manera ser un experto. Un reportero puede escribir sobre SALT, Zimbabwe/Rhodesia, la familia y cientos de otros temas. En este papel está permanentemente asustado de cometer un error increíble que destruirá su reputación. ¿Cómo se protege de esto? Cada periodista tiene fuentes a las cuales él o ella puede acudir y leer un párrafo o tomar una cita. La osmosis entre el sector de las ideas, no sólo en las universidades, sino también en los centros de investigación y otros, y el periodista profesional, es extremadamente directa. No hay un grupo que los periodistas estimen más, o del cual dependan más, que los expertos intelectuales. Alguien como Tom Wicker, invitado a hablar a la General Motors, puede ser un poco arrogante; invitado a hablar en Harvard o Michigan, podrá, plausiblemente, sentirse honrado. David Halberstam es bastante explícito sobre el nuevo cambio en status, el nuevo aprecio que los intelectuales tienen por los periodistas y viceversa.

Dado este cambio de paradigma, el liberalismo religioso ha florecido nuevamente, estimulado por el impulso moral del movimiento para los derechos civiles y el movimiento en contra de la guerra. En cierta manera, estamos donde mismo estábamos antes que Reinhold Niebuhr hubiera escrito nada. Desde mi propio punto de vista, me gustaría seguir con la crítica de Niebuhr a tal

liberalismo. Si estoy en lo cierto, el realismo bíblico debe llegar a ser especialmente crítico del poder de la clase educada, algo de lo que nunca tuvo antes que preocuparse mucho, porque la sabiduría ilustrada convencional es más poderosa de lo que nunca antes fue. Actualmente tenemos instrumentos que nos dicen incesantemente lo que una persona bien informada debe pensar, lo que debe decir y lo que debe evitar decir. Yo llamo a esto "higiene verbal". Ayer, Brigitte Berger mencionó la palabra "negro", porque éste era el término común en la época de su referencia, y yo quedé impactado. Uno no dice "negro" actualmente. Y si uno dice "él" sin decir "ella", puede sentir la censura del auditorio. La higiene verbal es el nuevo sistema de censura, una censura muy efectiva.

El poder del sector de las ideas es cada vez más fuerte. A los ejecutivos de empresa de todo el país se les hace sentir culpables frente a sus hijos, porque ha tomado fuerza la idea de que hay algo vagamente maligno en el sistema. El poder de hacer que la gente se sienta culpable, al menos por cosas de las que ellos no creen que debieran sentirse culpables, es un poder muy importante. Es un poder que rebaja a la gente frente a sus propios ojos. Así, actualmente, se espera que el ejecutivo de empresa sea humilde y se sienta nervioso al hablar frente a nosotros y que nos tenga consideración, porque nosotros representamos al sector de las ideas, los guardianes de los ideales del sistema. En nuestra sociedad, por lo tanto, el poder ha cambiado de manos. Como intelectual, como periodista, uno puede entrar a un sitio lleno de ejecutivos de empresa y no ser deferente con ellos; más bien ellos serán los respetuosos.

Como ya dije antes, también existe un fuerte consenso, originado o al menos ayudado por los medios de comunicación, que nos dice lo que una persona bien informada, sofisticada, ilustrada, debe pensar. Debemos ser escépticos con respecto a esta nueva forma de presión. Porque sus criterios de sofisticación e ilustración cambian cada cuatro o cinco años, ya que la necesidad interna de la industria de las noticias es moverse periódicamente hacia algo nuevo. Cualquier cosa a la que se aferré por mucho tiempo debe ser mirada como añeja. La atención se dirige menos a la realidad y a la verdad que a lo que es nuevo. Por ejemplo, el movimiento radical de hace 10 años era noticia, pero también lo es el ataque que se le hizo años más tarde. En la expresión "estar ahí",* el "ahí" se refiere a la próxima cumbre de la noticia.

*"Being with it", en el original. N. del T.

El profesor Adams habló sobre la separación de poderes. Si vamos a hablar del realismo bíblico, el papel de la conciencia y la búsqueda de la verdad, tenemos, creo, la obligación de pensar mucho más claramente que antes sobre el nuevo poder en nuestra sociedad, en cierta medida más fuerte que cualquier cosa del orden económico o del orden político: el poder del sector de las ideas. Debemos ser más críticos, no sólo respecto de las afirmaciones del sector de las ideas, sino también respecto de los supuestos, las pasiones y las estructuras de plausibilidad que incorporan en cualquier momento. Ellos proporcionan el océano donde, actualmente, deben nadar nuestras propias capacidades de pensar.

Tercer paradigma: una nueva actitud hacia la moral burguesa

El tercer paradigma al que deseo referirme es el cambio en nuestra actitud hacia la ética burguesa. Cada vez que surge una nueva clase, emergen con ella una nueva política, una nueva ética, una nueva moralidad, una nueva cultura. Alrededor de 1780, cuando los hombres de negocios se transformaron en la clase más significativa del mundo occidental, la política cambió; desaparecieron las pelucas y los encajes y apareció una nueva moralidad. Esta moralidad burguesa era bastante diferente de la moral cristiana o judía tradicionales, y fue combatida por muchos clérigos, como hace notar Max Weber, así como por estoicos tradicionales y filósofos humanistas. El antiguo concepto había consistido en que el imperativo moral era suficiente. De pronto, Adam Smith y la burguesía estaban diciendo: "No, no es sólo moral, es obligatorio ir más allá de lo que es suficiente y producir mayor riqueza". La exigencia ética ya no era la suficiencia, sino la productividad. La ética burguesa fue combatida por toda la ética tradicional, religiosa y humanística. Durante casi dos siglos, los artistas y los moralistas, los líderes militares y los sacerdotes, todos aquellos cuya autoridad descansa en concepciones preburguesas de lo heroico, han rivalizado entre ellos para reprimir la ética burguesa.

Actualmente, también, la nueva clase se mofa de la "sociedad de consumo" y sus virtudes "cuadradas" (léase "burguesas"). La nueva clase favorece a las personas de mundo. Recientemente sin embargo, la celebrada "nueva moral" de la nueva clase se ha empapado de escepticismos. La nueva clase no está acostumbrada a una oposición intelectual rigurosa. Mirada una vez como mera levadura en la masa, hoy día la clase intelectual es el poder dominante, el verdadero definidor de la realidad. Una cosa era burlarse del trabajo, el ahorro, el interés propio racional, la regula-

ridad, la fidelidad y la respetabilidad cuando el estilo público era rígido y había relativamente pocos críticos para hacer el trabajo. Otra cosa es hacerlo cuando el ambiente está lleno de: "¡Te mereces un descanso hoy!" (*¿Quién merece un descanso hoy?* El mundo no le debe a nadie la subsistencia. De hecho, muchos seres humanos *no* tienen descanso.) Una cosa era atacar a los puritanos cuando los puritanos gobernaban la siquis. Otra es hacerlo cuando estamos continuamente asediados por imágenes de escapismo, lujuria y avidez. Es demasiado cuando, encima de esto, los intelectuales atacan las virtudes "burguesas" de la fidelidad, el trabajo duro, la lealtad.

Es difícil encontrar un solo ensayo de un intelectual serio que defienda la importancia y la posición central de la fidelidad en el matrimonio, un concepto simple cuya fuerza se experimenta fácilmente en la vida diaria. La destructividad de la infidelidad es obvia. Sin embargo, la clase de los intelectuales, evadiendo la moral burguesa (o cristiana o judía), está poco dispuesta a defender la fidelidad y a describir la decadencia de la infidelidad. El patriotismo, la obediencia y otros valores importantes son igualmente descuidados. La tradición antiburguesa ha ganado. Algo imprevisto sucedió cuando la "cultura enemiga", como la llamó Lionel Trilling, salió victoriosa. Muchos que antes habían abogado por la cultura adversaria, como el propio Lionel Trilling, terminaron por decir al final: "Esto no es en absoluto lo que queríamos decir. Esto no es lo que intentábamos".

El ataque a la ética burguesa no provino solamente de la clase trabajadora. Aunque en la primera página de la autobiografía de Trotsky se lee: "una infancia feliz es una ilusión burguesa", el ataque a la burguesía sólo aparentemente es un ataque desde abajo. En realidad, es la clase alta, más que la baja, la que tanto odia a la burguesía. La mayoría de los pobres estarían felices de convertirse en clase media. La mayoría está más cerca de la moral burguesa que de la moral de la clase alta o de la moral de la nueva clase.

Phil Wogaman nos pidió en su conferencia que miráramos al mundo desde el punto de vista de la gente pobre negra antes que desde nuestros sesgos de clase media. Pero Wogaman no es ni negro ni pobre, como tampoco lo somos nosotros. Igual que nosotros, él es un miembro de la nueva (antiburguesa) clase. Lo que en realidad habría sido intelectualmente asombroso es que Wogaman nos hubiese pedido que miráramos el mundo desde una perspectiva burguesa. El ataque a las virtudes burguesas, que generalmente estaba motivado por resentimientos de la clase

aristocrática, está ahora conducido por la nueva clase (intelectual-periodística). No es frecuente que lo dirija la clase trabajadora.

El ataque a las virtudes burguesas puede también estar motivado, en parte, por factores étnicos. Cuando, después de 1870, los empobrecidos inmigrantes de la Europa Oriental, judíos y católicos, inundaron los Estados Unidos, vieron delante de sus ojos una especie de imagen marxista. La "propiedad de los medios de producción" no sólo estaba en manos de una clase social diferente, sino también en las manos de un grupo étnico diferente. Los factores étnicos y clase eran una sola cosa. Las "masas apiñadas", de las que se habla en la inscripción de la Estatua de la Libertad, tenían dos obstáculos en contra: los factores étnicos y clase. De éstos, los factores étnicos pueden haber sido el más profundo y fuerte, porque la riqueza y la educación fueron, en un comienzo, más fáciles de conseguir que la aceptación. Los temas de carácter étnico y clase son vividos en las novelas policiales de Raymond Chandler, Dashiell Hammett y John D. MacDonald, en una generación posterior.

Muchas críticas al capitalismo y a la moral burguesa han sido estéticas. Uno de los argumentos más reveladores en contra del capitalismo desarrollados por el Profesor Leckachman, por ejemplo, estaba relacionado con su fealdad. Al elevar a la clase trabajadora, el capitalismo ha ofendido los gustos aristocráticos. Su fealdad puede pesar en su contra estéticamente; en términos de democracia e igualitarismo, ¿son los gustos aristocráticos pertinentes?

Muchos de los argumentos más decisivos en contra del capitalismo en la historia norteamericana, antes de la llegada de los inmigrantes desde Europa Oriental, tienen raíces agrarias. El historiador Charles Beard no fue ni el primero ni el último en atacar al capitalismo industrial desde el punto de vista de la estética y los valores agrarios. Pero, ¿los millones de refugiados de la miseria y la estrechez agraria juzgan su experiencia urbana como un avance o como un retroceso respecto de lo que habían experimentado antes?

El sentimiento antiburgués tiene también raíces en el modernismo, en ideas acerca de la autenticidad y la alienación. Estos dos últimos términos se han transformado en piedras angulares de la crítica a la moral burguesa. ¿Qué es, por ejemplo, una "auténtica" acción cristiana? La palabra, por lo general, significa "antiburguesa".

Finalmente, hay una dimensión política: las percepciones antiburguesas sirven un propósito socialista. El sector cultural

tiene una influencia política fundamental. Así, muchas personas que no son socialistas usan constantemente una retórica antiburguesa e incluso francamente socialista. En sí mismo, esto constituye una victoria política para el socialismo, desde el momento que el poder para definir materias es la mitad de la batalla. En casi todo el mundo, las materias han sido definidas de tal forma que las buenas asociaciones se refieren a todo lo socialista y las malas asociaciones se refieren a todo lo capitalista. Si usted dice la palabra "rojo" en América Latina, una parte del mundo bastante católica, la mayoría de las personas no pensará primero en Pentecostés y el Espíritu Santo. Con todo, un nuevo paradigma ha aparecido. Este es el otro lado de la batalla por los símbolos. Muchas personas en la cultura adversaria están comenzando a cuestionarse su educación y sus principios antiburgueses. Tales personas son llamadas, impropiaemente, "neoconservadores". Hasta donde yo sé, sólo hay un puñado de neoconservadores en Norteamérica. La mayoría de ellos pertenece al Partido Social Demócrata; Robert Nisbet y Edward Banfield han sido siempre conservadores, Irving Kristol se ha convertido en un republicano; todos los demás son socialdemócratas o intelectuales laboristas.

Uno de los puntos claves en la "conversión" de los neoconservadores es su reevaluación relativamente repentina de la moral burguesa. Están comenzando a darse cuenta que ninguna de las instituciones que ellos consideran valiosas puede sobrevivir sin el ejercicio de ciertas virtudes por parte de los individuos en cada porción de la sociedad. Una república, como decía Jefferson, depende de las virtudes de sus ciudadanos. Si, por ejemplo, hubiera habido menos honestidad en la época de Watergate, si hubiera habido corrupción en unos pocos lugares más, el Presidente Nixon no habría sido rechazado. A menos que ciertas actitudes sean sostenidas por la ciudadanía, no hay manera que los administradores de una fábrica de confecciones insistan que cada abrigo que se hace en la planta sea confeccionado de tal manera que no se desarme a la primera postura. Los administradores no pueden estar detrás de cada trabajador. No hay forma de lograr excelencia en la mano de obra a menos que los trabajadores crean en la excelencia. Una de mis grandes decepciones como profesor ha sido el haber pasado horas corrigiendo trabajos finales, sólo para descubrir que más de la mitad de los alumnos ni siquiera vienen a buscarlos. Si a ellos no les importa, ¿para qué todo? Una democracia depende de la preocupación, excelencia y responsabilidad. De igual manera, sin ciertas virtudes, el matrimonio es intolerable. Ninguna institución puede funcionar sin un alto nivel

de virtud individual. Los "sistemas" no crean el contexto moral para la virtud; la virtud crea el contexto moral para los sistemas.

Las virtudes comunes están siendo minadas en Norteamérica, tanto por la publicidad de las empresas como por la clase de los intelectuales. Esta destrucción lleva a nuestra sociedad más cerca de la desintegración. La conversión ciudadana es imposible sin virtud, restricción, amor por la verdad, respeto por la evidencia y conciencia. Las virtudes simples son el supuesto básico del capitalismo democrático. Sin embargo, tales virtudes simples no son actualmente muy defendidas en nuestra sociedad. De hecho, incluso las iglesias predicán con frecuencia la adaptación a un conjunto de valores que está "al día"; actualmente, la sensibilidad, agresividad, conocimiento terapéutico. Las consecuencias de esos nuevos valores serán medidas algún día en la realidad. Los cambios en la moralidad tienen un efecto profundo sobre las instituciones. Algún día pagaremos el precio de los cambios actuales.

Mientras tanto, por primera vez en su vida muchas personas han comenzado a mirar críticamente la retórica antiburguesa que fue su herencia intelectual. En mi propia educación, un libro que me abrió los ojos fue *The Woman Who Was Poor*⁵ de Leon Bloy, novela que atacaba al catolicismo burgués en Francia. La primera línea decía: "¡Este lugar apesta a Dios!". Seguía con un ataque a la piedad manifestada en estampas y a la asistencia a misa de la respetable burguesía francesa. Exaltaba al "peregrino de lo absoluto", el tipo de figura, barbuda y calzada con sandalias, maloliente y ofensiva a las ideas burguesas, que imaginaba como auténticamente religiosa. Ahora pienso que todo eso es demasiado simple. Actualmente, las personas educadas no se escandalizan del beatnik o del hippie; la figura difícil de tragar es el honesto, trabajador, humilde y piadoso hombre "cuadrado". Y, sin embargo, la democracia depende de este último.

Lo mismo sucede con Solzhenitsyn. Estoy completamente de acuerdo con su profecía; con respecto a sus prescripciones para una sociedad virtuosa, me repele el tipo de autocracia religiosa que su régimen de virtud podría exigir. La virtud exigida para una sociedad democrática y republicana, es bastante diferente. Se ha alabado muy poco el genio de la moral burguesa.

⁵Traducido por I.J. Collins (Londres: Sheed, 1937).

Cuarto paradigma: el ángulo moral del socialismo

Un cuarto paradigma que está sufriendo cambios es la tendencia moral en favor del socialismo. Mientras mis escritos se inclinaron hacia el socialismo, me gané la estima de un importante sector de mis colegas que, sin duda, hoy día ya no gana. En la balanza moral entre los intelectuales, el socialismo tiene mayor categoría que el capitalismo. V.A. Demant cuenta en sus conferencias sobre capitalismo y socialismo,⁶ siguiendo el libro de Weber *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*,⁷ que una consigna popular del siglo XIX era: "El cristianismo es la religión de la cual el socialismo es la práctica". Imagínense a alguien diciendo: "El cristianismo es la religión de la cual el capitalismo es la práctica". Tan grande es el prejuicio que uno no puede evitar sentirse impactado e incómodo por esta última afirmación.

El capitalismo es deficiente en el sector cultural, en cuanto se ha retratado a sí mismo como una técnica económica, una abstracción, de la realidad. Durante demasiado tiempo ha dejado la religión, la moralidad y la visión a los arzobispos, los filósofos y los poetas. Adam Smith escribió primero su tratado sobre la moral, luego un tratado de economía, y tenía intenciones de seguir con un tratado sobre política. Tenía una visión más completa de la que generalmente nos acordamos. Sin embargo, él trató al hombre económico con abstracción de la política y la moral. El capitalismo, normalmente, no se ve a sí mismo presentado una visión moral; prefiere pensar de sí mismo como neutral. Construye mejores trampas; permite que los demás se preocupen de las cuestiones morales. Esta es, sistemáticamente, una posición muy débil. El capitalismo puede funcionar moralmente sólo mientras tenga un capital moral implícito del cual puede extraer, hasta donde puede suponer que las personas las practicarán, administración, honestidad, fidelidad y restricciones similares a su conducta. Su sistema cultural es tan importante como su sistema económico. Sin embargo, los economistas que escriben sobre el capitalismo tienden a dejar la política en manos de los científicos políticos. Milton Friedman, por ejemplo, no muestra tanta sofisticación respecto a las sutilezas de la democracia como respecto de aque-

⁶*Religion and the Decline of Capitalism* (New York: Charles Scribner's Sons, 1952).

⁷Traducción de Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958).

llas de la economía. Uno podría decir lo mismo de Ludwig von Mises, F.A. von Hayek y otros.

Por eso es que el Profesor Lekachman, en sus críticas al capitalismo, pudo evocar argumentos cuyo linaje data de cien años. La televisión no existía hace cien años, pero lo que él decía sobre la decadencia moral de la televisión era lo que socialistas anteriores decían respecto a la prensa burguesa. Su argumento en contra del capitalismo era preeminentemente cultural, moral, estético. Por esto es que pudo terminar diciendo que los programas económicos socialistas originales y las técnicas políticas ya no representaban la esencia del socialismo. El decía que no era socialista por la teoría económica socialista o por la teoría política socialista. "¿Por qué soy socialista?" preguntaba. Y respondía: "Por razones morales".

Desde su punto de vista, hay cuatro principios morales que hacen a una visión socialista moralmente superior. Parte de la superioridad moral que se atribuye con frecuencia al socialismo, nace del hecho que sus pensadores han puesto mucha más atención explícita a la dimensión moral. Paul Johnson afirmó tácitamente esto mismo el otro día cuando dijo que iba a hacer algo atrevido, de lo que no conocía precedentes: iba a defender la base moral del capitalismo.* La razón por la que se sentía tan solo es que el capitalismo fue inventado principalmente por y para personas prácticas que trabajaban en el orden económico, que deseaban dar por hecho la labor de los arzobispos, los poetas y los filósofos en el orden moral. Los primeros no intentaron dar una justificación moral completa a lo que estaban haciendo; esa era una tarea para otros. Ellos estaban interesados en producir "la riqueza de las naciones". Ellos estaban interesados en técnicas que dieran resultados en todo el mundo, en culturas diferentes cuyas visiones morales, evaluaciones y justificaciones serían diferentes.

Por una serie de razones, no tenemos una teología del capitalismo democrático. Con la ayuda de otras personas, he estado tratando de reunir textos sobre las actitudes de los principales teólogos hacia el capitalismo. Estas son casi universalmente negativas. Casi todos nuestros principales teólogos han sido socialistas. Reinhold Niebuhr abandonó en forma decisiva el socialismo a finales de los años 50, su ensayo en la edición de Leibrecht

**¿Existe una base moral para el capitalismo?*, reproducido en este mismo número. N. del E.

Festschrift sobre Tillieh⁸ es una impactante justificación del capitalismo, pero para entonces su trabajo creativo había disminuido a raíz de su parálisis. Al igual que Niebuhr en sus primeros trabajos, Rauschenbusch, Tillich, Barth y Moltman han sido explícitamente socialistas.

Esta falta de una justificación teológica del capitalismo democrático significa, en la práctica, que muchos cristianos en el mundo del trabajo y en el mundo de las empresas están viviendo en mala fe. Escuchan todo el tiempo que el sistema es, a lo menos, vagamente inmoral, tal como sugirió el profesor Adams en sus comentarios. De acuerdo con su propia experiencia y modo de entender, estas personas están prestando un servicio útil, pero la conciencia pública los condena. El mal resultante, la sugerencia entre los teólogos de que el sistema está podrido, impide el desarrollo de una teología del trabajo adecuada. Es muy difícil para un teólogo asumir una empresa que él piensa que es vagamente, o radicalmente, indigna.

Aun el simbolismo del lenguaje que utilizamos vincula al poder de las empresas como la fuente del mal sistemático de nuestra sociedad: alienación, corrupción, beneficios, codicia y así sucesivamente. Tillieh fue contundentemente explícito, llamando al capitalismo y a las empresas "fuerzas demoníacas". Esta condena no es poco frecuente entre los teólogos. A pesar de eso, ellos son, curiosamente, reacios a ofrecer análisis detallados de los procesos económicos y de las instituciones económicas en diferentes sistemas históricos. El prejuicio en contra del capitalismo, entonces, es muy fuerte. Igual, por supuesto, es el prejuicio en contra del socialismo. Permítanme mencionarles mi propia sorpresa ante el nivel de progreso material logrado en la Checoslovaquia socialista, un ejemplo dado por el profesor Wogaman. En 1974, visité a mi familia en la Eslovaquia oriental y quedé sorprendido al ver lo que habían avanzado en tres generaciones. Mi tío abuelo es alcalde de un pequeño pueblo. Estuvo un año estudiando en Moscú. Uno de los jóvenes de la familia va a la universidad más cercana. Su nivel de vida no se compara en ningún caso con el nuestro, pero, por otro lado, no se han quedado estancados desde que mis abuelos emigraron hace noventa años. Han hecho progresos.

⁸Reinhold Niebuhr, "Biblical Faith and Socialism: A Critical Appraisal", en Walter Leibrich, ed., *Religion and Culture: Essays in Honor of Paul Tillieh* (New York: Harper & Row, 1959), pp. 44-57.

Ya es tiempo, creo, de que se empiece a juzgar empíricamente el caso del socialismo contra el capitalismo. Durante un siglo, el socialismo fue una idea que existía solamente en los libros. Actualmente se ha puesto en práctica durante por lo menos 30 años en una mayoría de los países del mundo. Actualmente, uno lo puede examinar empíricamente. ¿Produce, de hecho, el socialismo la igualdad? ¿Cierra la brecha entre los muy ricos y los muy pobres? La evidencia empírica que yo he visto sugiere que no, que hay menos distancia entre el 10 por ciento más alto y el 10 por ciento más bajo en los Estados Unidos que en la Unión Soviética y otros países socialistas. En estos últimos, los privilegios inherentes a ser un miembro del partido están lejos del alcance de la mayoría de personas; privilegios tales como la admisión a la educación superior y el acceso a los empleos. De esta manera, las brechas económicas y sociales adquieren una permanencia y una rigidez que no se experimenta en los países capitalistas.

El principio general que está en juego aquí es que deberíamos comparar empíricamente los dos sistemas. Especialmente, deberíamos hacerlo no sólo en aquellos aspectos en los que todos reconocen que nuestro sistema es superior, tales como la eficiencia y la libertad, sino además en aquellos aspectos en los cuales el otro sistema parece ser superior, tales como la igualdad. Me gustaría ver muchos estudios empíricos de ese tipo. ¿Cómo es la igualdad en tierras socialistas, incluso en países democráticos socialistas como Suecia o Alemania Federal, sin mencionar tierras más completamente marxistas? ¿Cómo se ve el retrato empírico? Inevitablemente, el socialismo está siendo sacado del país de los mitos y llevado al territorio de la discusión empírica. Este es un cambio fundamental en la vida intelectual.

Quinto paradigma: el rol del estado

El quinto cambio de paradigma que deseo tratar es el alejamiento de la idea dominante de política pública sobre gobierno norteamericano desde el New Deal. Sea lo que haya sido lo que antecedió al New Deal, no es eso a lo que quieren volver los que sienten este cambio. El giro en cuestión representa una nueva visión del futuro, no un anhelo por el pasado. El New Deal se volvió hacia el estado como una fuerza moral para el bien. En *Liberalism and Social Action*,⁹ John Dewey señalaba que esta

⁹New York: Capricorn Books, 1963.

vuelta hacia el estado representaba algo nuevo en la historia del liberalismo. Antes, el liberalismo había representado siempre la resistencia al estado. ¿De qué se libera un liberal? Del estado. El liberalismo fue durante siglos un intento por aumentar el poder de las personas en contra del poder del estado. Franklin D. Roosevelt vio en la década del 30 que había llegado una nueva etapa para el liberalismo. El problema económico era tan severo que el liberalismo tuvo que aliarse con el estado central; y no sólo con los estados individuales como Nueva York o Alabama, sino que con el Gobierno Federal de los Estados Unidos.

El estatismo resultante es un tanto diferente del socialismo; hay muchos liberales norteamericanos que son estatistas pero no socialistas; yo soy uno de ellos. Un estatista, en este sentido, es alguien que cree en los gobiernos grandes en muchas áreas de la vida: principalmente en el campo de la defensa, pero también en la esfera doméstica.

Sin embargo, el estatismo tiene deficiencias que han llevado en los últimos años a un fracaso en el New Deal. Yo advertí una cierta molestia en la sala con lo que Phil Wogaman estaba llamando lo "profético". Sin duda, eso sonaba bastante aburrido. Sonaba como una forma de política liberal difícil de creer en la actualidad. ¿Porqué es difícil creer en ella? Hay una especie de irresponsabilidad en torno a la "profecía" que siempre termina aumentando el poder del estado. El control estatal es caro, es ineficiente, e introduce innumerables tiranías en la vida diaria; las colas para la gasolina, por ejemplo. Cuando las empresas de combustibles ya no son responsables de traernos la gasolina, sino que ésta nos llega por cortesía de los procedimientos de asignación del Departamento de Energía, tendremos (como tenemos esta semana) colas para la gasolina. También está el servicio de correos. Si el correo se declarara en huelga, con seguridad nadie se daría cuenta durante por lo menos treinta días. Además están las insignificantes tiranías diarias de los cinturones de seguridad y los timbres eléctricos. A mí me gusta usar cinturón de seguridad; no me gusta la conciencia de Ralph Nader zumbando en mis oídos. Tom Hahn decía como la gente se sentía tiranizada por el sistema de transporte escolar integrado forzoso, que es una imposición gubernamental más seria en sus vidas.

En los negocios hay un resentimiento más fuerte hacia las reglas estatales y la burocracia excesiva. Los ejecutivos de alto rango les dirán que muchas de sus decisiones ya no son decisiones de negocios, sino decisiones legales. Ellos no pueden decidir con sus asesores de negocios lo que deberían hacer durante los próxi-

mos dos o tres años; primero deben conversar con sus abogados sobre lo que el gobierno los dejará hacer y los costos que les va a imponer. Con frecuencia, terminan tomando decisiones que son malas decisiones empresariales, pero las mejores que pueden hacer en esas circunstancias. Cuando el juicio legal reemplaza al juicio económico, la libertad económica ha sido reducida. La actividad empresarial no puede proceder sin reglas y reglamento. El gobierno obstaculiza o ayuda al clima para los negocios. Sus reglamentos tienen tanto costos como beneficios.

Ustedes y yo enfrentamos restricciones similares con respecto a nuestros ahorros. ¿Por qué ahorrar para la educación universitaria de nuestros hijos, cuando lo que uno deposita en el banco va a valer mucho menos en el momento que nuestros hijos estén en situación de usarlo? Además, pareciera que mientras menos dinero uno ahorre, más beneficios va a obtener del gobierno. Si uno guarda el dinero, el estado no lo ayudará en absoluto; pero si uno lo gasta y demuestra que está quebrado, le darán becas a sus hijos. Esta, también, es una forma de tiranía.

Las organizaciones estatales engendran sus propias formas de corrupción. En el libro *Socialism*,¹⁰ de Michael Harrington, la palabra "público" implica moral, bueno, abnegado, mientras que "privado" implica egoísta y corrupto. Phil Wogaman habló del "mercado sesgado". Pero ¿qué hay en cuanto a las decisiones gubernamentales "sesgadas"? El Departamento de Energía reconoció esta mañana haber dado menos gasolina al área de Washington. ¿No es este un sesgo? Existe, como se dice en un reciente artículo de la revista *The Public Interest*¹¹ una asimetría en nuestra tradición intelectual entre su capacidad para criticar al sector privado y su capacidad para criticar al sector público. Esta es la asimetría a la cual se dirige el nuevo paradigma.

Más aún, estamos presenciando no sólo el fracaso del New Deal, sino el fracaso del individualismo. Los libertarios y los individualistas están bajo mucha presión en nuestra sociedad. Por todas partes hay grupos de encuentro, sesiones de sensibilidad, cultos de muchos tipos. Están floreciendo el narcisismo y el hedonismo, que no es en absoluto lo que los libertarios querían decir; y en general hay una pérdida de sentido para los individuos.

¹⁰New York: Saturday Review Press, 1972.

¹¹Charles Wolt, Jr., "A Theory of Nonmarket Failures", *The Public Interest* N.º 55, (primavera 1979) pp. 114-33. Creo que este es un artículo seminal.

¿Cuántas veces se han encontrado con una persona joven, talentosa, hermosa y capaz, tal vez de familia privilegiada y buena educación, pero tan desgraciada que es incapaz de ser creativa? Frente a estos casos encontramos de todo, menos algo de sentido común.

Ahora bien, la política del New Deal funcionó para dar significado a las vidas; lo mismo hizo la política del New Frontier. Muy a menudo, el significado proviene de una idea pública. Una idea pública con frecuencia hace que el individuo se sienta importante; los esfuerzos de él o de ella tienen sentido más allá de sus satisfacciones inmediatas, y esto por sí mismo produce una satisfacción más profunda y duradera. Dar a las personas un ideal que las deleite es una tarea propia del sector cultural, pero ese sector se ha quebrado.

Por lo tanto, no podemos volver al sólo individualismo, porque nuestra labor es pública y social. Y tampoco podemos tener tanta confianza en el estatismo como hemos tenido hasta ahora. Es aquí donde el principio socialista escondido detrás del estatismo cobra una enorme importancia. Lo que sorprende de los socialistas contemporáneos, Robert Lekachman, Stuart Hampshire, Anthony Crosland, es que se hayan vuelto escépticos del significado político, programático y económico del socialismo. Aún así siguen siendo socialistas porque el socialismo tiene una visión moral; promete más igualdad, una aspiración pública más alta, un rechazo al simple individualismo, etc. Una visión de este tipo es una parte importante de nuestra herencia cultural, pero representa un giro, un nuevo tipo de socialismo. Michael Harrington afirma que las personas que piensan que el socialismo significa un estado más grande están equivocadas.¹² Si es así, un montón de personas han estado equivocadas durante mucho tiempo. Harrington dice que lo que significa el socialismo son sociedades democráticas comunitarias más vitales en una escala menor. El suena cada vez más parecido a G.K. Chesterton y Eric Gill, los teóricos de la teoría de la distribución, que a Marx. No está sólo entre los socialistas al defender una nueva visión no estatista del socialismo.

Del mismo modo, el principio del capitalismo ha cambiado. En primer lugar, el "capitalismo" es un ejemplo de etiqueta negativa. Fue Marx el que le dio ese nombre, no Adam Smith; es un nombre engañoso, un nombre destinado a producir engaño. El "capitalismo" apunta a los dueños y el dinero. Pero ningún siste-

¹²*Twilight of Capitalism* (New York: Simón & Schuster, 1977), pp. 50-53.

ma capitalista democrático tiene sólo dueños y dinero. Hay cosas que no se adquieren con dinero, como un buen trabajo manual y la virtud republicana. Creo que nuestro sistema necesita otro nombre y a mí me gustaría sugerir una descripción poco elegante: "incentivismo". Los incentivos del sistema trabajan en favor del inversionista; también operan en favor del trabajador. Desde todas las áreas rurales de Europa en el siglo XVIII Y XIX, los incentivos de mejor alimentación, mejor vestuario, mejor vivienda y mejor oportunidad llevaron a los inmigrantes hacia los centros industriales.

Pero el "capital" tiene, además, otro sentido. Capital viene de *caput* (en latín, cabeza) y, precisamente, el capitalismo democrático depende de la inteligencia, la invención, la imaginación. Mejor que tener dinero es tener una idea productiva. La forma primaria del capitalismo es la inventiva. El capitalismo democrático fomenta esta cualidad inapreciable con todos los incentivos posibles. Su atracción moral está en la libertad que otorga a la imaginación, el poder que un sistema de mercado da a los individuos sobre sus propias prioridades económicas, y el poder que sus instituciones democráticas distribuyen a los individuos para escoger sus propias creencias, símbolos y acciones.

Sexto paradigma: las actitudes religiosas

El sexto paradigma que está cambiando se relaciona con la iglesia. Uno de los grandes descubrimientos de esta reunión, y creo que es tiempo de que empecemos a enfrentarlo, es la irreducibilidad de las percepciones de los protestantes, judíos y católicos liberales. Existen diferencias fundamentales en los marcos de referencia de estas tres tradiciones, que se hacen cada vez más evidentes mientras hablamos de religión.

La visión protestante liberal de la religión y la política pública, tiende a estimular la moderación y la tolerancia, y a ser lo más minimalista posible en relación a la diferenciación. A los protestantes liberales parece gustarles encontrar puntos comunes. Tienen tendencia a creer que es poco probable que se progrese en puntos sobre los cuales hay serias diferencias de opinión. El progreso depende de la cooperación, de la ampliación del denominador. Esta actitud no es necesariamente compartida por aquellos de otras religiones. Los protestantes presentes que no son liberales han manifestado el mismo tipo de molestia que han sentido los católicos y los judíos en algunas de nuestras discusiones. Esta materia es sutil y difícil de aclarar. Se hace sentir,

primero, cuando el protestante liberal apela a la sensatez y a una especie de universalidad, justamente cuando otro dan mayor valor a la particularidad, a la porfía. Algunas veces uno no desea ser razonable; uno desea sostener opiniones, discutir acerca de las diferencias y asumir las consecuencias.

De igual manera, donde la tradición protestante liberal está impulsando la tolerancia y el reconocimiento de la comunidad, otras tradiciones pueden, a veces, deleitarse buscando los límites de la diferencia. Es como tener un diente roto, cuyos bordes la lengua no puede resistirse a examinar. Distintas personas, durante las reuniones de esta semana, han manifestado su disconformidad con los esfuerzos para encontrar un terreno común, un común denominador. Prefieren exponer claramente las diferencias e intentan trabajar alrededor de ellas. Gustan de los puntos de quiebre, no de aquellos más pulidos.

En tercer lugar, muchos que no son protestantes liberales enfatizan círculos de lealtad, claramente definidos, que sostienen intensivamente. En lugar de ser minimalistas, sienten una fuerte urgencia por encontrar y afirmar aquellas cosas a las cuales quieren ser leales, aun cuando esto signifique romper un poco el diálogo.

Cuando hablamos del papel de la conciencia en nuestra sociedad, y la crisis espiritual en nuestra sociedad, es importante tener presente estas diversas orientaciones religiosas. Representan diferentes enfoques no sólo de la religión, sino también de la política pública, y cada una tiene sus propias debilidades.

Séptimo paradigma: las estructuras intermedias

Finalmente, al tratar las instituciones intermedias, hemos estado girando hacia un paradigma que no es ni individualista ni estatista; sin embargo, es uno en el cual esperamos encontrar una cierta eficacia y solidez. Las instituciones intermedias han sido tan descuidadas por los intelectuales, que las enfocamos con gran ignorancia. No conocemos el terreno, no hemos dominado el detalle. Cuando el señor Madden nos contó algo sobre la forma en que funcionaba su empresa, por ejemplo, como antes de su conferencia había consultado su trabajo con sus compañeros ejecutivos, y ellos lo enfocaron como un trabajo conjunto, esa fue una ilustración esclarecedora. Yo no habría esperado exactamente eso; pensaba que las empresas eran más autocráticas. Se me ocurrió que debe haber diferentes tipos de empresas: probablemente Potlach no es administrada de la misma forma que se administra la Gene-

ral Motors, y General Motors probablemente no es administrada igual que Hewlett-Packard, y así sucesivamente.

Una vez que entramos en este terreno, tendremos que desarrollar una teología de las empresas. Una idea que sugiere por sí misma es la frase latina *corpus Christi*, "cuerpo de Cristo". El cuerpo humano ha sido la metáfora tradicional para la comunidad cristiana y, como lo dijo el Concilio Vaticano Segundo, este cuerpo incluye a todo el mundo (de modo que, según el chiste, incluso el Diablo es un "hermano desunido"), pero la empresa puede ser una metáfora aún más iluminadora. Una empresa contiene múltiples modelos de comunidad humana; no es un individuo, pero tampoco es sólo una comunidad. No opera de la manera en que opera una sesión de sensibilidad. Incluye sindicatos y otros subgrupos igual que la comunidad cristiana. En cualquier caso, los teólogos tienen mucho que aprender de la historia, estructura legal, tipos, funciones, límites y problemas de las empresas.

La otra institución intermedia a la que quiero referirme es la familia. Mucho se ha dicho en este seminario, como es el caso de los ejemplos que utilizó Brigitte Berger,* acerca de la guerra que se desarrolla a diario en nuestra sociedad en contra de las almas de los maridos, las mujeres y los niños. Estamos asediados por ideas, ideales y requerimientos que luego de una reflexión consideramos moralmente repulsivos. Mis padres no entienden exactamente por qué mi mujer y yo no permitimos que nuestros hijos vean ciertos programas de televisión que a ellos les parecen absolutamente inocentes. Yo no tengo nada en contra de "Mork y Mindy" o "Sonny y Cher", pero no me gustaría que mis hijos se casaran con uno de ellos. No quiero que ellos vivan así. No quiero que ellos piensen así. Y yo mismo no quiero ser inducido por la imagen que ellos tienen de lo que debería hacer un hombre liberado, enteramente adulto. La revista *Playboy* es un ejemplo interesante, como hizo notar alguien durante esta semana, de lo peor en el capitalismo: su hedonismo, unido a lo peor del socialismo, sus caprichosas ideas de izquierda. Esta combinación está en el centro de la guerra que se está librando en contra de nuestras almas, que me parece corroe los procesos internos de la familia, las actitudes de los niños hacia los padres, y de los esposos entre sí.

Tom Kahn sugirió que en la actualidad muchos matrimonios está separándose por presiones económicas. Pero en muchos otros

*"La familia como una estructura intermedia", reproducido en este mismo número. N. del E.

matrimonios tambaleantes la situación económica de la familia es sólida, sus miembros han disfrutado de todos los privilegios de la educación, la cultura y el potencial político. La de ellos no es una alienación política o económica. Es una destrucción desde dentro por valores falsos e ideas irreales de cómo uno debería vivir, que son infiltradas en las mentes de los niños y de los esposos por el potente sector cultural.

En resumen, he estado tratando de sugerir la forma como nosotros en este seminario hemos estado cambiando paradigmas. No me ha sido posible resumir todo, o juntar todos los hilos posibles. Pero ya he ocupado demasiado tiempo tratando simplemente de analizar las materias que hemos estado tocando. No hemos estado ocupados tanto en resolver argumentos, como en intentar mirar un número de fenómenos desde una nueva perspectiva. Estamos lejos de terminar las tareas que hemos asumido.

La Familia como Estructura Intermedia*

Brigitte Berger**

***Profesora de Sociología en el Wellesley College. Reconocida autoridad sobre la familia, autora de numerosos artículos y dos libros.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "The Family as a Mediating Structure", en el volumen *Democracy and Mediating Structures*, editado por Michael Novak, y publicado por el American Enterprise Institute (Washington, D.C., 1980) quien autorizó su edición.



La familia como una estructura intermedia

Brigitte Berger

1. Introducción

Una estructura intermedia desempeña funciones necesarias tanto para el individuo como para la sociedad y permanece como un nexo entre ambos. La familia es la estructura intermedia más importante. Dentro del pluralismo democrático de la sociedad norteamericana, la familia, tradicionalmente, ha estado inmersa en una red de instituciones voluntarias. Y, de nuevo tradicionalmente, tanto el voluntariado como el pluralismo han estado estrechamente entrelazados con un sistema económico de libre mercado. Aquellos que ven a la familia como la estructura intermedia prominente, enfatizan su continua importancia para el individuo en un período de rápido cambio social y económico, y también buscan mecanismos para permitir la continuación del voluntariado y pluralismo que han distinguido a la sociedad norteamericana en el pasado. Ya que las cuestiones relativas a los valores que informan las políticas gubernamentales tienen especial importancia en este libro, me concentraré en el interés de la política gubernamental por la familia. De las funciones de la familia como institución, la política pública se preocupa prioritariamente de aquellas de crianza y cuidado del niño y, mucho menos, de las otras formas con que la familia sirve al individuo.

Mi argumento en favor de la familia como estructura intermedia en el cuidado del niño está guiado por dos consideraciones separadas, aunque relacionadas entre sí. La primera tiene relación con la familia como el agente individual y local más importante para el cuidado del niño. La segunda se preocupa mucho más directamente de la comprensión de la familia como una estructura intermedia. Trataré de indicar *por qué* un enfoque de estructuras

intermedias es imperativo, especialmente si han de considerarse seriamente los valores y esperanzas de la gente común, y si los individuos y grupos van a tener la más amplia libertad posible para expresar sus valores, prácticas y esperanzas únicas.

2. En defensa de la familia

La familia ha sido siempre objeto de intenso interés y preocupación. En décadas recientes, a medida que un virulento sentimiento antifamiliar parecía recorrer desenfrenadamente la sociedad norteamericana, ha sido la fuente de violentas controversias. Por algún tiempo, desde cada puesto de periódicos surgían prédicas catastróficas. El desenmascaramiento de uno y otro aspecto de la vida familiar se constituyó en la orden del día para una gran cantidad de vociferantes grupos de presión. Por lo menos en los sectores formadores de opinión pública de la sociedad norteamericana, la familia norteamericana tendía a ser juzgada como una institución pasada de moda, si es que no dañina. En las palabras de David Cooper, la familia era "una cámara letal que destruye las personalidades humanas".¹

Justo cuando el gran público ha llegado a lamentar o a celebrar la "muerte de la familia", es una sorpresa que esté siendo redescubierto el valor de la familia como institución tanto para el individuo como para la sociedad. Ahora la orden del día es *poner marcha atrás*. Al público común se le ha pedido revisar su percepción de la familia como una destructiva y en última instancia indeseable herencia del pasado, y en vez de eso entenderla como una especie en peligro que necesita de protección y apoyo nacional.

¿Cómo pudo producirse tal cambio? Durante el período de pesimismo se produjo una paradoja que muy pocos se preocuparon de analizar. Al mismo tiempo que la institución de la familia estaba bajo ataque, las estadísticas matrimoniales mostraban que la gente continuaba casándose tal como antes. Si bien la tasa de divorcios aumentaba, también lo hacía el porcentaje de vueltos a casar. Más aún, si podemos confiar en la información sobre los grupos que practicaban estilos de vida alternativos, ella indicaba un profundo deseo *por* y una búsqueda *de* algo que se pareciera, en un grado asombroso, a la familia convencional. La contradicción entre las prácticas sociales continuas de la mayoría, que

¹David Cooper, *The Death of the Family* (New York: Vintage, 1970).

seguían casándose y teniendo familia, y los ataques persistentes a estas prácticas, acompañada de un profundo malestar, debiera haber detenido a los aprovechadores culturales que rápidamente subieron al carro de la victoria de la opinión de moda. Nuevamente recuerdo la tendencia general entre los intelectuales formadores de opinión a desconocer las prácticas, valores y esperanzas de los hombres y mujeres comunes. Incluso, en la actual onda "post-reformista" que busca legitimizar propuestas y sugerencias de políticas en términos más populistas, esta tendencia, como trataré de demostrar, persiste.

En los últimos tres años han llamado mucha atención una serie de libros sobre la familia. A pesar de sus diferentes orientaciones y énfasis, estos libros desafían directamente los pronósticos apocalípticos de ayer, así como también acusaciones más extremas de la familia como madrina de todo tipo de supuestas o reales patologías sociales o individuales. En todo el país, grupos de estudio, fundaciones, universidades, grupos religiosos, agencias gubernamentales y comisiones diversas están compitiendo unos con otros en su deseo por definir la "crisis" de la familia y en su búsqueda de vías y medios para fortalecer la familia. Un llamado a tomar medidas de políticas públicas, sancionadas, financiadas y ejecutadas por el gobierno, parece unir en rara armonía a los recién declarados campeones de la familia. Hasta los medios de difusión popular están hoy inclinados a prestar más atención a las virtudes de la vida familiar y a dar proporcionalmente menos espacio a los ataques radicales contra la familia tradicional. Claramente, la familia es de nuevo un tema común y prácticamente todos, o al menos así parece, muestran preocupación y deseos de ir en ayuda de la más vieja de todas las instituciones sociales. El problema, sin embargo, es: ¿sobrevivirá la familia a sus campeones recién declarados?

Como la nación está a punto de responder a este llamado a levantarse en apoyo de la familia en peligro, hay una necesidad de explorar más cuidadosamente aquello por lo cual se nos pide luchar. Querámoslo o no, deberemos responder preguntas no sólo relativas a la familia, sino también a las cuestiones igualmente importantes relativas a la naturaleza y propósito de la sociedad norteamericana. Estas son preguntas que encuentro extrañamente ausentes de la discusión actual. Debemos descubrir los valores y prácticas específicas que los norteamericanos comunes asocian con la familia, y debemos aprender cómo cada uno de ellos se relaciona con los aspectos distintivos de la sociedad norteamericana. Debemos preocuparnos de la conveniencia de continuar

con la histórica "experiencia norteamericana", que ha surgido de las prácticas, valores y compromisos de una democracia, de una sociedad culturalmente pluralista, y de una economía de mercado. Por sobre todo, deberemos entender qué es lo que defiende esencialmente esta sociedad y qué desea defender en continuidad con su pasado y en sus esperanzas para el futuro. Sugiero que los valores de los hombres y mujeres comunes ofrecen un marco de referencia significativo y apuntan hacia la clase de sistema político y económico necesario para la realización de estos valores. Esta conciencia explícita de dichos valores es, en mi opinión, el desafío básico que enfrenta la sociedad norteamericana en este momento de la historia. Ninguna otra institución está mejor equipada que la familia para iluminar problemas que estamos enfrentando y para ayudarnos a superar con éxito este desafío.

Una rápida mirada a algunos de los libros más significativos sobre la familia publicados en los años recientes proporcionará la base para esta discusión. Tales libros reflejan la cambiante valoración de la situación de la familia norteamericana y, a su vez, ayudan a remodelar la percepción pública. Un ejemplo del curioso cambio que ha tenido lugar en relación con la comprensión del rol y función de la familia moderna, es la obra de Christopher Lasch *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*. Lasch, sin duda uno de los más brillantes historiadores marxistas norteamericanos (autor de la muy aclamada obra *The Agony of the American Left*), hace una defensa abierta de la familia tradicional, esto es la familia "burguesa" comúnmente maldecida por la izquierda, que incluso el miembro más conservador de la jerarquía vaticana encontraría difícil criticar. En sí, la obra de Lasch, *Haven in a Heartless World* no es realmente un estudio de la familia norteamericana, sino que un estudio del estudio de la familia. Su premisa básica es que la familia norteamericana no está en crisis, sino que de hecho ya está perdida. Deplora y lamenta esta pérdida y concuerda explícitamente con Max Horkheimer en que "la familia burguesa no sólo educa para la autoridad en la sociedad burguesa, sino también cultiva el sueño de una sociedad mejor".² Lasch sostiene categóricamente que la familia tradicional produce individuos más saludables y mejor adaptados (una afirmación que tendrá que discutir con historiadores de la niñez tales como el

²Max Horkheimer, "Authority and the Family" (1936) en *Critical Theory: Selected Essays*, traducido por Matthew J. O'Connell et al (New York: Seabury, 1972), pp. 58 y sig.

psicohistoriador Lloyd DeMeuse, quien ha tratado de mostrar que la historia de la niñez ha sido una pesadilla).

La "integridad de la familia", argumenta Lasch, se ha perdido por el ataque de los profesionales imperialistas. Los científicos sociales norteamericanos, las legiones de antropólogos, sociólogos, psiquiatras, psicólogos y sus vastagos, en sus consultorios, en la enseñanza y en el trabajo social; en resumen, todos los expertos de nuestro bienestar mental y social, han "expropiado" a la familia tradicional. Estos "guardianes de la salud y bienestar público" han llevado inconscientemente a la familia norteamericana a una posición de impotencia, despojándola en último término de sus funciones más vitales para el bienestar individual y social. Durante el último siglo, de acuerdo con Lasch, Estados Unidos ha ido cayendo bajo el embrujo de la terapéutica. La autoridad de la familia ha declinado bajo el ataque concertado de expertos, reformadores psiquiátricos y relativistas culturales, "los defensores de los compromisos que no obligan", quienes, trágicamente, entendieron mal los componentes más básicos de la socialización. Este triunfo de la terapéutica fue facilitado aún más por la rendición de los guardianes tradicionales de la moralidad, los clérigos y las iglesias. Para citar a Lasch:

"La medicalización de la religión facilitó el acercamiento entre religión y psiquiatría. Abogados de las terapias existenciales y humanistas destacaron que Martin Heidegger, Martin Buber y Paul Tillich redefinieron la religión como una forma de psicoterapia. La neurosis, según estos teólogos existencialistas, reflejaba una fuerte ansiedad moderna y la religión, como la psiquiatría, tuvo que enrolarse en el esfuerzo organizado para deshacer los efectos deshumanizadores de la sociedad moderna: equipar a los hombres para tolerar la ansiedad y así hacerlos enteros de nuevos, aceptándose a ellos mismos, auténticos y capaces de lograr un estado de 'ser' ".³

De esta manera, la cura del alma dejó paso a la higiene mental, la búsqueda de la salvación a la búsqueda de paz mental, el ataque sobre el mal a la guerra contra la ansiedad. Como dijo una vez Leslie Farber, el psicólogo social, "la moralidad misma fue entregada a los psiquiatras, junto con la filosofía y la religión".⁴

³Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, (New York: Basic Books, 1977), p. 98.

⁴Leslie Farber, "Martin Buber and Psychiatry", *Psychiatry*, Vol. 11 (1956), pp. 119.

Lasch destaca que los clérigos seudo liberales participaron con gusto en la campaña para transformar la religión en higiene mental y moral.

Este devastador análisis crítico no perdonó a nadie en la derecha, en la izquierda o al medio, que haya osado dudar alguna vez de los derechos de la familia tradicional. En la mente de Lasch, la crisis, o aún más, la "pérdida" de la familia se debe no tanto a las vastas transformaciones sociales de los últimos doscientos años, sino más bien a la intervención de los guardianes profesionales imperialistas del bienestar y de la salud pública y a los científicos sociales que los informan. En conjunto, ellos aspiran reemplazar la "familia educadora" por la "madre educadora del estado". Por supuesto, como marxista comprometido, Lasch tiene que hacer eventualmente una conexión con la "subestructura", el orden económico-tecnológico de donde fluye este profesionalismo. El hace esto al considerar a estas profesiones como lacayos del sistema capitalista y de las corporaciones gigantes que dominan este sistema.

Mucho puede decirse en apoyo a la interpretación de Lasch sobre los efectos devastadores de la intervención de las "profesiones de ayuda", los "intrusos amistosos",⁵ en los asuntos de la familia. Este tema es enfatizado por casi todos los analistas de la sociedad contemporánea. Lasch, sin embargo, hace una conexión directa con otras tendencias que ve como una "conspiración gigante" resultado del crecimiento de las corporaciones y del estado burocrático que las sirve. Al final, la acrobacia mental que hace Lasch para reconciliar sus conservadores, si es que no reaccionarios sentimientos, con su agenda política radical, desvirtúa la importancia de su percepción. Tal como está, el libro bien puede pasar a la historia como un ejercicio en lo que el historiador Fritz Stein llamó "la política de la desesperanza cultural",⁶ un pasatiempo favorito de muchos intelectuales norteamericanos. Lasch escribe como si toda compasión, toda inteligencia, toda energía, todas las características positivas y creativas se hubiesen desvanecido de la faz del país. Y, esto es obviamente falso.

No obstante, Lasch ha apuntado un problema real, cual es la necesidad de ponderar y, si es necesario, atacar la intrusión del

⁵Para usar el término acuñado por Carole E. Joffe, *Friendly Intruders: Childcare Professionals and Family Life* (Berkeley: University of California Press, 1973).

⁶Fritz R. Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley: University of California Press, 1974).

profesionalismo en los asuntos de la familia. Si los servicios profesionales para los niños y la familia son en realidad de un valor dudoso, la pregunta que deberá formularse es: ¿qué alternativas existen? Una pregunta adicional se refiere a la posibilidad de rehabilitar intelectualmente el papel de los padres y la familia. Consideraciones de este tipo están extrañamente ausentes de las discusiones actuales. Se reconoce el poder permanente de la familia, pero pocos comentaristas miran a la familia como el agente más importante para cuidar los niños de la nación.

El regreso de la familia a su función de cuidadora del niño es el tema dominante de Kenneth Keniston y el Consejo Carnegie para el Niño en *All Our Children*. Ni Keniston ni sus coautores pueden ser acusados de una falta de sentimientos pseudo liberales o izquierdistas. Ellos también perciben que el mayor problema no es tanto "reeducar a los padres, sino que poner a su disposición la ayuda que necesitan y darles suficiente poder, de forma que puedan ser intercesores efectivos *con* y coordinadores *de* las otras fuerzas que están criando a sus hijos". Esto es una buena noticia, ya que hasta hace poco la mayoría pensaba que los padres no sólo carecían de los recursos, sino que también del conocimiento técnico para proveer adecuadamente las necesidades de sus niños. En el pasado, había consenso de que el esfuerzo de los padres era dudoso, si es que no dañino, y que debía ser suplementado, si es que no suplantado. Keniston y sus colegas, sin embargo, pertenecen a un consenso emergente que se inclina a creer que los padres todavía son los mejores expertos mundiales en cuanto a las necesidades de sus propios niños.⁷

A primera vista, es alentador tener a la familia, y esto significa el viejo tipo burgués de familia aunque los autores son cuidadosos en no comprometerse, aceptada y defendida en círculos que hasta la fecha han sido reacios a considerar tales ideas. ¿Puede ser que la izquierda pseudo liberal ha llegado al fin a apreciar los valores y prácticas del hombre y mujer común? Pero, he aquí que el análisis y las propuestas de políticas avanzadas en *All Our Children* no justifican tal esperanza.

Los autores se las arreglan para describir el dilema de la familia moderna norteamericana. En un mundo que cambia rápidamente, argumentan, las familias han sido despojadas de las

⁷Kenneth Keniston y el Consejo Carnegie para el Niño, *All Our Children: The American Family Under Pressure* (New York: Harcourt Brace Yovanovich, 1977), pt. 1, "Children and Families: Myth and Reality".

funciones tradicionales de crianza del niño, tales como las de proveer escolaridad, la oportunidad de atención médica y la producción económica. Al mismo tiempo, los padres han adquirido nuevos roles, siendo el más importante el de ejecutivo o coordinador, aunque con muy poca autoridad, que enfrenta las todopoderosas fuerzas externas que traspasan los límites de la vida del niño. En particular, dicen que las cartas están marcadas en contra de una gran minoría: los pobres, los de color y los padres de niños limitados. Las probabilidades de que ellos alcancen una vida decente están abrumadoramente en contra, ya que su realidad está determinada por una injusta distribución de los bienes y recursos económicos. En *All Our Children* se diagnostica que ha fracasado el viejo sueño liberal de lograr una mayor igualdad económica a través de iguales oportunidades educacionales. Los autores proponen entonces que la nación quite énfasis a la educación y a las reformas pseudo liberales; en lugar de ellos, sugieren que el gobierno proporcione trabajo, renta y servicios a los padres. El objetivo dominante es la igualdad económica; la familia es una preocupación subordinada.⁸

Lasch y Keniston se unen para considerar a la tecnología moderna como el mayor enemigo en el mundo industrial de libre mercado. Keniston y sus asociados ven gran peligro para la familia en los mensajes de la televisión, que promueven el consumismo, la agresión y la irrealidad en los niños. Hábitos nutricionales generalmente peligrosos y antihigiénicos son diseminados bajo la presión de una sociedad de consumo en una situación de libre mercado. El villano principal en esta pesadilla ambiental son la tecnología agresiva y una economía de *laissez-faire*.

Las recomendaciones que fluyen de este tipo de análisis son predecibles. Las principales propuestas de política hechas por Keniston y sus asociados implicarían no sólo más servicios y por lo tanto más intervención profesional (tan lamentada por Lasch), para la familia, sino que también una reforma total, si es que no el reemplazo, del actual sistema de bienestar. Estas propuestas llevarían a una profunda transformación de la familia norteamericana y de la sociedad norteamericana tal como nosotros la conocemos. En la práctica, constituiría una interferencia masiva por parte del estado en los asuntos de la familia, para convertir a esta última en un instrumento de redistribución del ingreso.

⁸Richard Delone y el Consejo Carnegie Para el Niño, *Small Future: Children, Inequality and the Limits of Liberal Reform* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979).

Estoy de acuerdo que la familia ha perdido algo de su poder, especialmente entre los pobres, los grupos minoritarios y los limitados. Pero si efectivamente deseamos habilitar a la gente para dirigir sus propias vidas, si efectivamente el objetivo es hacer a la familia más autosuficiente y menos dependiente, ¿es el más razonable de los caminos el sugerido por Keniston y el Consejo Carnegie?

Los autores de *All Our Children* parecen estar convencidos que las causas que ellos abrazan y las medidas que proponen son en favor de los débiles contra los fuertes, de los pobres contra los ricos. Pero los acontecimientos de la década pasada, ¿no han demostrado acaso que muchas de las intervenciones avaladas por la izquierda pseudo liberal, aunque admirables en su intención y a pesar de la seriedad con que fueron promovidas y respaldadas, han tenido un historial deprimente? El transporte escolar integrado y la acción afirmativa son ejemplos de programas que, en el mejor de los casos, han significado sólo una pequeña mejora para aquellos en cuyo interés fue puesta en movimiento toda la maquinaria. En los últimos años, muchos programas en favor de los pobres, demuestran ampliamente este punto. La mayoría de las demandas por igualdad social, económica, racial, sexual, intelectual, sirven solamente para intensificar estas desigualdades. Y ahora se quiere enrolar a la familia para combatir por una sociedad más justa, más equitativa y más hermanable. En esta batalla, toda forma de sufrimiento humano, real e innecesario, se confunde con maldades tales como explotación económica, desempleo, la amenaza nuclear y malos hábitos nutricionales. Presumiblemente todos estos males son manifestaciones del capitalismo de mercado libre.

En el gran cambio de dirección que está por empezar, aquellos que alguna vez pensaron muy poco sobre la familia, aún al punto de esperar su destrucción, piensan ahora mucho sobre ella. La familia debe convertirse en el vehículo para la redistribución del ingreso, para la reforma tributaria y para una política de pleno empleo garantizado. Al mismo tiempo, la familia debe enrolarse en la batalla contra los males de moda tales como el consumismo, la economía de *laissez-faire* y la tecnología moderna. En resumen, la institución de la familia será convertida en un instrumento para cambiar el sistema norteamericano.

Ha llegado a ser evidente que el redescubrimiento de la familia debe tomar en consideración su relación con una sociedad más amplia. Tanto Lasch como Keniston han hecho esta exigencia dramáticamente clara. La necesidad de tales consideraciones se

hace más patente en la desequilibrada comprensión de esta relación que surge de sus libros. Lo que es más, en un alto grado esta interpretación es bastante típica de la confusión general imperante. A pesar del cambio de dirección generalizado, la discusión pública sobre la familia sigue estando dominada por la misma percepción intelectual elitista del mundo que ha monopolizado la interpretación de la sociedad moderna desde la Ilustración. Parece que los viejos sueños demoran en morir. Es precisamente este tipo de actitud mental, en su apoyo proclamado al conocimiento experto y a la más alta conciencia, contra la cual los pobres y la clase trabajadora han estado impotentes por tanto tiempo.

Para definir aún más nuestro interés debemos volvernos hacia otro libro que últimamente ha concitado gran atención: La muy entretenida obra de Sheila Rothman, *Woman's Proper Place*. Traza el rol cambiante y la autocomprensión de la mujer en Norteamérica durante los últimos cien años. En gran medida, Rothman ha escrito la historia "oficial" de las fuerzas que han llevado al nacimiento y dominio del movimiento de liberación femenina y sus consecuencias para la familia norteamericana.

Como una cuidadosa historiadora cultural, Rothman registra también el efecto revolucionador de la tecnología sobre la vida de las mujeres y sus familias. Su investigación sobre el rol de las innovaciones tecnológicas a partir del fin del siglo diecinueve, demuestra claramente los efectos liberalizadores de la industria moderna y sus artículos de consumo producidos masivamente en la vida de las familias norteamericanas. Los sistemas de alcantarillado moderno, la electricidad y el agua potable fría y caliente, mejoraron la situación sanitaria y de salud, y al mismo tiempo el advenimiento de las máquinas lavadoras, refrigeradoras y los implementos destinados a ahorrar trabajo a la dueña de casa, vomitados por una feroz industria competitiva, beneficiaron inmensamente no sólo al rico, sino que por sobre todo a la clase trabajadora y aquellos en la pobreza. "Estas comodidades", dice Rothman, "son en tal forma parte de nuestras vidas, que podemos fácilmente olvidar su significado para la primera generación de mujeres que las disfrutaron: ellas redujeron, casi eliminaron, una extraordinaria cantidad de tareas serviles".⁹ Rothman muestra en forma convincente que fue precisamente la muy difamada tecnología modernizante desarrollada por el sistema de mercado libre la que

⁹Sheila Rothman, *Woman's Proper Place: A History of Changing Ideáis and Practices, 1810 to the Present* (New York: Basic Books, 1978), pp. 14 y sig.

permitió la producción masiva y la más amplia distribución de estos productos. Mejores condiciones de vida y de salud y, por sobre todo, el más amplio despliegue de oportunidades, son el producto de un sistema político económico específico que permite la libertad del individuo en un grado desconocido hasta ahora.

Este sistema también impulsó la tolerancia pública de diferentes estilos de vida y proporcionó la base económica para el movimiento de liberación femenina. Al lamentar el consumismo de la sociedad norteamericana, la crítica radical no llega a comprender que la prosperidad y la diversidad de bienes disponibles provee lo que un marxista llamaría la "subestructura material" para la liberación de la escasez y del trabajo desagradable. Tal como Rothman lo muestra históricamente, aunque este no sea su fin declarado, la liberación significa por sobre todo un salto cuántico en el número de posibilidades que se abre a los individuos. Complementando el análisis de Rothman, parece que existiera una correlación crucial entre la política y la economía, esto es, entre libertad política y libertad económica, en una democracia pluralista. Esta correlación ha sido ampliamente reconocida por pensadores sociales del pasado, tales como Max Weber, pero ha caído hoy en el descrédito. La evidencia empírica demuestra la superioridad de la economía de mercado libre en el mejoramiento de las condiciones de vida y oportunidades para la mayoría. Es una paradoja que frente a los indiscutibles logros del mercado libre, se perciba al sistema capitalista como el causante de todo mal.

De acuerdo con Rothman, después de una sucesión de cambios en la definición de la femineidad en Norteamérica ("femineidad virtuosa", "maternidad educada" y "mujer como compañera-esposa"), al final de la década del cincuenta, la nueva definición de "mujer como persona" se hizo presente. La nueva autodefinition de la mujer se tradujo en un agudo conflicto con las necesidades de sus niños. Al tiempo que las mujeres, en gran número, empezaron a dejar la casa con el objeto de encontrar su verdadera "personalidad" en ocupaciones pagadas, las agencias gubernamentales fueron presionadas para encontrar soluciones a los problemas del cuidado del niño, que muchos observadores consideraron urgentes. Parece que operaron una combinación de fuerzas para aumentar la intervención del estado en los asuntos de la familia, y ello no fue, como argumenta Christopher Lasch, solamente el resultado del interés expansionista del cuerpo profesional. Prescindiendo de la causa, existe una aceptación generalizada de que se ha producido una expansión significativa del poder

del estado. La descripción de Rothman de la paradójica y, a veces, aún trágica consecuencia de este cambio es, en efecto, persuasiva.

Un segundo punto importante del libro de Rothman, es que la definición de mujer "corno persona" fuera de su casa y de la familia, es en gran parte un fenómeno de clase. En la clase media educada, los valores y significado derivados de lo que los sociólogos llaman "la esfera privada" (esto es, familia, vecindario y religión) son negados y denigrados; mientras el éxito en "la esfera pública" (trabajo y política) es considerado el único camino para que la mujer alcance verdadera "personalidad". Sin embargo, generalmente no se reconoce que trabajo significa cosas completamente diferentes para las distintas clases sociales. En efecto, para las mujeres muy educadas de la clase media puede muy bien ser que los problemas de "identidad incierta" puedan resolverse solamente en el mundo del trabajo fuera de la familia, y de ninguna manera deseo minimizar este problema. Diferentes clases sociales, sin embargo, y diferentes tipos de personalidad, independientemente de su clase de origen, tienen diferentes prioridades y valores. Para la mayoría de las mujeres de la clase trabajadora, el deseo más apremiante durante el período fértil de su vida y cuando deben criar a los niños, es el de estar con ellos y cuidarlos. Para muchas, al menos durante este período, el trabajo es más una necesidad económica y una carga que un medio para alcanzar identidad personal. Si se les da la oportunidad, que a la mayoría de las mujeres no se les da, preferirían participar en la familia, en la casa, en el vecindario y en las diversas organizaciones religiosas y voluntarias que tradicionalmente han contribuido a la variedad y riqueza de la vida cultural en Norteamérica.

En este momento aparece un dilema fundamental de política. Como Rothman muy bien reconoce, la política pública es moldeada principalmente por grupos vocales, anclados en la clase media, que buscan soluciones a sus propios problemas intentando legitimizar sus propios intereses bajo la divisa de ayuda al pobre y al oprimido. El hecho que diferentes grupos sociales puedan tener diferentes necesidades, tal como pueden tener diferentes valores, es absolutamente ignorado. Este descuido ha tenido drásticas consecuencias. Porque cuando los intelectuales de clase media invitan a la acción gubernamental para mejorar la calidad de la vida del pobre, tal como ellos la perciben, a menudo sólo entregan al estado otro medio para manipular a los pobres.

Selma Fraiberg, la eminente psicóloga y terapeuta infantil entró en la arena de la controversia con *Every Child's Birthright*:

In *Defense of Mothering*¹⁰. En este libro, la doctora Fraiberg presenta una defensa inequívoca de las necesidades de los niños, que cree son hoy día desastrosas y peligrosamente descuidadas por aquellos que buscan separar las necesidades de las mujeres de aquellas de sus niños. Ella resumió los aspectos más importantes de su libro en una entrevista con el *New York Times* (11 de diciembre de 1977):

La estadística nos dice que existen cerca de 14 millones de madres trabajadoras que necesitan un cuidado sustitutivo para sus niños y 5 millones de ellas tienen alrededor de 6 millones de niños pre-escolares en necesidad de "cuidado diario". Pero los centros y casas permitidos de cuidado diario no proveen una respuesta numérica al problema. Hay cerca de un millón de lugares disponibles, a lo mejor un poco más, en centros de cuidado diario. Tengo que decirlo: muchos de estos centros, aún aquellos autorizados, no están entregando lo necesario para las reales necesidades emocionales de los niños.

...¿Qué clase de cuidado obtienen estos niños?... Tengo que criticar muchas de esas soluciones; tengo que hablar en contra de la forma en que miles y miles de niños son tratados; pasados de un virtual extraño a otro en nombre del "cuidado diario". Aún los centros de cuidado diario autorizados o guarderías pre-escolares son a menudo incapaces de satisfacer las necesidades del niño por una relación sostenida y estrecha con la persona que se preocupa de él. Niños jóvenes que llegan a conocer tal persona y luego la pierden, muestran ansiedad, agitación, aflicción. Cuando esos niños permanentemente están conociendo a alguien, y luego perdiendo a ese alguien y conociendo a otro y perdiendo a ese otro, y así sucesivamente; o cuando (y esto no es raro en absoluto) no conocen cada día a nadie lo suficientemente bien para sentirse apegada, para sentirse confiado; bueno, habrán consecuencias emocionales: falta de confianza en el futuro; un cierto grado de retraimiento futuro, un cierto grado de retiro del mundo.

Aparte de los astronómicos recursos económicos que se necesitarían para ofrecer sustitutos maternos autorizados por el gobierno, la doctora Fraiberg, desde su vasta experiencia, destaca fríamente que tales sustitutos no debieran existir hoy día, sean estos autorizados o no. Esta posición tan honesta, aunque impopular, hizo que la doctora Fraiberg fuera atacada fuertemente. Yo, personalmente, simpatizo con su solución al problema: en lugar de destinar miles de millones de dólares de dinero estatal para

¹⁰New York: Basic Books, 1977.

crear, en el mejor de los casos, un dudoso y en el peor, un dañino sistema de cuidado del niño, deberíamos usar los fondos federales para dar asistencia a esas madres que quieren cuidar sus propios niños.

La pregunta surge ahora: ¿qué vamos a hacer con todas las nuevas interpretaciones y proposiciones que han surgido durante el reciente redescubrimiento de la familia? ¿Podemos movernos ahora hacia adelante y buscar un reconocimiento más apropiado de las necesidades y valores de las personas comunes norteamericanas? ¿Hay algún antecedente empíricamente verificable que describa las prácticas familiares comúnmente usadas por la mayoría de los norteamericanos y sus valores, necesidades y esperanzas? En resumen, ¿está disponible alguna información no apologetica y no ideológica sobre la vida familiar de los norteamericanos hoy día? Afortunadamente sí la hay: el importante libro de Mary Jo Bane, *Here to Stay: American Families in the Twentieth Century*.¹¹ Las credenciales de Bañe son impecables: coautora con Christopher Jencks de *Inequality*,¹² coeditora con Donald M. Levine de *The Inequality Controversy*,¹³ y directora asociada del Centro de Investigación de la Mujer del Wellesley College; es una investigadora experimentada y estudiosa, que se apoya fuertemente en indicadores demográficos y en la interpretación de datos cuantitativos. Políticamente, es difícil acusarla de sesgos conservadores. En su investigación, es cruelmente honesta. Nos dice, candidamente, que cuando comenzó su estudio de la familia norteamericana contemporánea, esperaba ser capaz de verificar las dimensiones de su triste estado y de concluir que deberíamos desarrollar "instituciones públicas para reemplazarla por otras formas de arreglos de vida y otros métodos de cuidado del niño".¹⁴

Contrariamente a sus expectativas, llegó a ser evidente que el poder de permanencia de la familia norteamericana había sido subestimado groseramente. De hecho, todos los indicadores que ella usó demostraron que la familia norteamericana no está ni perdida ni en crisis. Bañe clasificó lacónicamente como mito las predicciones de ruina y de crisis, la así llamada nueva realidad, que habían dominado la arena pública.

Mito I. La familia destrozada. La información de Bañe indica

¹¹New York: Basic Books, 1977.

¹²Christopher Jencks et al, *Inequality* (New York: Basic Books, 1972).

¹³Donald M. Levine y Mary Jo Bane, eds: *The Inequality Controversy* (New York: Basic Books, 1975).

¹⁴Bane, *Here to Stay*, p. xiv.

que no hay fundamento para la creencia, ampliamente compartida, que el hogar se ha convertido en poco más que un lugar de alojamiento, que la familia es incapaz y no desea cuidar de sus niños, que las relaciones padre-hijo están destrozadas. Es cierto que la familia se ha reducido de tamaño, pero la estructura familiar norteamericana no ha cambiado mucho a lo largo de los últimos cien años. Por el contrario, los lazos entre padres e hijos se han prolongado e intensificado, y aunque muchas madres se han unido a la fuerza de trabajo, no existe evidencia que esto haya afectado en forma mensurable la calidad o cantidad de la interacción madre-hijo.

Mito II. Declinación del matrimonio. Nuevamente Bane demuestra que entre el 90 y el 95 por ciento de los norteamericanos se casan al menos una vez y aunque la tasa de divorcio ha aumentado significativamente, aquellos que se divorcian tienden a casarse rápidamente. La proporción de solteros, históricamente muy pequeña, ha aumentado sólo ligeramente. En general, los hombres y mujeres casados se clasifican a sí mismos como "más felices" que los solteros, divorciados o viudos. Las tasas de mortalidad para los hombres y mujeres casados son significativamente más bajas que para los solteros de todas las edades. El matrimonio como institución continúa, a pesar de las indicaciones de mayores conflictos y tensiones entre maridos y esposas.

Mito III. La familia nuclear aislada en relación a la familia extendida. Mucho se ha dicho en las décadas recientes sobre la aparición de la familia nuclear aislada. Se ha afirmado que la familia norteamericana, privada en forma creciente de lazos familiares más amplios, ha llegado a aislarse volviéndose hacia adentro, en una trayectoria hacia sí misma y, a menudo, destructiva. Bane muestra que la contracción de la familia norteamericana desde una estructura extendida a una nuclear, es también un mito. La gran familia parece que nunca existió en este país y lejos de aislarse de sus familiares, la familia nuclear contemporánea mantiene lazos estrechos con muchos familiares. Aunque existe una tendencia en los jóvenes y los viejos de vivir en sus propios hogares, no por eso dejan de interactuar frecuentemente con los otros miembros de su familia.

Mito IV. La familia nuclear aislada de su comunidad. Bane también expone el mito de que la familia moderna, privada de los lazos con la gran familia, enfrenta soledad y un aislamiento creciente de la comunidad, especialmente en el ambiente urbano. Esta percepción, incidentalmente, fue instrumental al revivir el movimiento para establecer comunas. Clasificando los datos dis-

persos que sostienen esta premisa, Bane concluye que a pesar de la gran (aunque limitada) movilidad geográfica, los obstáculos arquitectónicos y burocráticos, los norteamericanos son sorprendentemente hábiles para encontrar amigos y formar nuevas relaciones. Los norteamericanos, parece, continúan actuando por altruismo para ayudarse unos a otros, y una proporción sorprendentemente alta de ellos toma parte en actividades comunitarias y cooperativas.

Para resumir los hallazgos de Bane, cualquiera sean los cambios ocurridos durante los últimos cien años, lo más probable es que ellos sean menos catastróficos de lo que la mayoría de los analistas los hacen aparecer. El punto queda mejor expresado en las propias palabras de Bane:

*Suponer que la familia está muerta o moribunda puede conducir a políticas que, en su desesperado intento por mantener vivo al paciente, violan innecesariamente otros valores apreciados y demuestra, una vez más, que la cura puede ser peor que la enfermedad. Una preocupación muy urgente por reemplazar a la familia "moribunda" puede, de hecho, producir su muerte prematura.*¹⁵

Uno de los problemas más notables hoy en día, es que supuestos infundados han guiado la política pública en el pasado, tal como siguen configurando la batalla presente por el redescubrimiento de la familia. Los datos de Bane demuestran en forma convincente que los hombres, mujeres y niños norteamericanos continúan comprometidos con la familia; el matrimonio como institución continúa siendo central en la vida de los individuos; los lazos familiares más amplios no se han debilitado; y las familias norteamericanas no están ni más ni menos aisladas de la comunidad y de las sociedades más amplias que en otros tiempos de la historia norteamericana.

Como he tratado de mostrar, la tendencia en el análisis y la política de la familia ya no es el tratar de reemplazar la familia, como fue la moda sólo unos pocos años atrás. En lugar de ello, se juzga la familia como algo que necesita urgentemente ayuda, más atención y medidas extraordinarias, todas determinadas, financiadas y distribuidas por el gobierno. Es extraño que la andanada de análisis de esta clase pareciera ser diametralmente opuestos a las prácticas, valores y esperanzas individuales, que se muestran vivos en los datos presentados por Mary Jo Bane.

Es precisamente en esta coyuntura que el concepto de estruc-

tura intermedia ofrece una alternativa a la intervención gubernamental. Este enfoque intenta reconciliar con sentido común las continuas prácticas privadas y el compromiso de los norteamericanos con los nuevos valores públicos surgidos de variadas presiones y exigencias del mundo de hoy.

3. El enfoque de estructura intermedia a la familia y al cuidado del niño

Al diseñar el enfoque de estructura intermedia sobre las necesidades de la familia norteamericana, trataré de demostrar como éste difiere de otros enfoques a la familia y cuidado del niño, y por qué el enfoque de estructuras intermedias es imperativo. Como la política pública está interesada, en primer lugar, en las relaciones de la familia hacia sus hijos y su capacidad para cuidar de ellos, limitaré mis consideraciones a este aspecto.

Desde una perspectiva de estructuras intermedias el problema central de la familia norteamericana es su pérdida de autonomía. Puede muy bien ser, tal como Mary Jo Bane ha mostrado (a mi entender, convincentemente), que la familia sigue siendo central en la vida de los individuos. Sin embargo, la situación de la familia ha cambiado fundamentalmente con la expansión del poder del estado en la relación de la familia con sus hijos.

Puedo decir con un grado aceptable de certeza que un número de fuerzas, tanto dentro como fuera de la familia, ha provocado el crecimiento de la intervención estatal en los asuntos familiares. La mayoría de las fuerzas externas están profundamente enraizadas en el proceso de modernización que ha transformado todos los sectores importantes de la sociedad contemporánea. Entre estos cambios, los más visibles son las siempre crecientes diferenciaciones de las instituciones, que han despojado a la familia de funciones anteriores tales como la educación; el desarrollo tecnológico y la burocratización de la economía que han hecho a la familia dependiente del sistema de producción económica y así le han robado su rol tradicional e integrador como unidad económica autosuficiente; y la urbanización, el proceso modernizador que parece haber tenido las mayores consecuencias para los modelos de habitación e interacción humana.

Estas fuerzas de la modernidad parecían cambiar al mundo con velocidad de cataclismo. Como resultado, fueron percibidas como generadoras de efectos devastadores sobre la familia. No sólo removieron a la familia de sus funciones educativas y económicas tradicionales, sino que estas fuerzas externas eran por sobre to-

do vistas como instrumentos de la erosión de las fuentes tradicionales de cohesión familiar (en la jerga de los sociólogos, "los vínculos orgánicos de solidaridad") así como de sus fuentes tradicionales de autoridad. Los colegios, por ejemplo, no sólo han ofrecido instrucción académica, sino que también han modelado los valores y la moralidad individual independientemente de la familia. Estos cambios, sin embargo, no fueron completamente negativos. Por ejemplo, podría argumentarse con bastante éxito que el progreso económico y la especialización ayudó a liberar al individuo y sus familias de la lucha y deseos económicos. El surgimiento del sistema educacional puede también ser visto como una ayuda a los individuos, a las familias y a una sociedad modernizante. En ambas instancias, la modernización libera al individuo de los estrechos confines de la familia, tal como libera a la familia de tener que ser todo para el individuo. Si bien la familia puede haber perdido sus funciones tradicionales, ha ganado otras nuevas, tales como las de proveer al sostenimiento emocional y afectivo del individuo. Estas nuevas funciones fueron vistas como algo más que psicológicas y fueron celebradas por algunos como desarrolladoras de individuos verdaderamente "independientes". Para muchos observadores, la institución educacional en expansión, en especial, se convirtió en una atractiva y poderosa realidad investida de un significado casi religioso (Iván Illich llamó a los colegios las "nuevas iglesias").¹⁶ A veces se vio a la educación casi como una panacea. Lo que es importante para nuestro argumento es que la modernización no fue, y no debiera ser, vista *sólo* como una fuerza negativa, robándole a la familia sus funciones y autoridad y arrojando al individuo en el anonimato y la soledad. Ciertamente puede hacer eso, pero al mismo tiempo la modernidad puede también ser vista como una fuerza liberadora.

Liberación es un singular concepto occidental derivado del punto de vista rousoniano que "los hombres nacen libres y aún así ellos están en todas partes encadenados". La tarea suprema, de acuerdo a esta filosofía, es la liberación del ser humano de la prisión del tradicionalismo, de las barreras culturales y de las prácticas sociales opresivas. Por sobre todo, Rousseau insistió, la familia, el generador y reforzador más poderoso de las tradiciones miserables, debe ser quebrada. La condena de Rousseau a la familia, proveyó una base filosófica efectiva para que pensadores subsecuentes atacaran la institución de la familia como una barre-

¹⁶Iván Illich, *Deschooling Society*, (New York: Harper and Row, 1971).

ra al progreso social y a la libertad individual. Este descuido generalizado por la familia ha conducido al deseo de confiar en "expertos" de afuera más que en miembros de la familia y ha culminado hoy día en el movimiento de liberación femenina, como así también en el movimiento pro-derechos del niño. Ambos movimientos pueden reunir un gran apoyo y no es fácil prejuzgar a ambos.

Esta tradición rousoniana subraya que la sociedad moderna es proclive a buscar en la arena jurídico-política los mecanismos primarios que facilitan la lucha por la liberación de todos los individuos. Porque si la autoridad de la tradición debe ser despedazada, si se va a abrir la pesada celda de la familia, la vida social e individual debe ser anclada en el terreno público, que es percibido como más justo y más apropiado para proveer por la igualdad y la realización de la individualidad. Para Rousseau y aquellos que sostienen esta tradición, la respuesta es simple: la autoridad "pública" debe suplantar la autoridad de la tradición, y esto debe hacerse a expensas de la autoridad "doméstica" de la familia. La visión rousoniana, al imponer el advenimiento del "público" como garante de la libertad, se ve confirmada por los acontecimientos modernos. Es irónico que aunque esta visión va penetrando cada nicho de la vida y cada rincón del mundo, el orden económico que la ha hecho posible es completamente negado.

Lejos, el supuesto prevaleciente hoy día sostiene que las unidades políticas de la sociedad son el individuo y el estado, no el estado y la familia. Esta clase de sociedad exige una gran burocracia, porque no hay alternativa cuando no hay unidades sociales para mediar entre el estado y los individuos, y para responder a las necesidades individuales. En resumen, la intervención del estado en los asuntos de la familia y el desarrollo concomitante de agencias profesionales del estado que desafían la autoridad familiar, tiene dos fuentes: la transferencia de funciones desde la familia a otras instituciones especializadas y la nueva conciencia de la liberación individual. Más aún, estos desarrollos son un resultado general de la modernización, independientemente del sistema económico y político bajo el cual puede desarrollarse el proceso de modernización. La situación no es, como Christopher Lasch quiere que nosotros creamos, principalmente el producto de una cuasi-conspiración de profesionales que son instrumentos inconscientes de un sistema económico basado en el capital privado y dominado por grandes corporaciones.

Se puede, por supuesto, argumentar que, una vez establecida, una tendencia sigue su curso independientemente de las fuerzas

que la hicieron emerger, impulsada por su propia dinámica. Este argumento también pertenece a las dinámicas de la profesionalización. Sin embargo, este es un proceso extremadamente complicado conducido por muchos imponderables. Sin duda, en nuestra sociedad podemos advertir un imperialismo de los profesionales. Pero otras fuerzas tales como los valores e ideales deben ser tomadas en consideración. Sin embargo, la bien conocida dinámica de la profesionalización llega a ser un genuino problema social, cuando aquellos que formulan los valores e ideales públicos son los mismos profesionales que más se benefician de tales formulaciones. Me estoy refiriendo aquí al rol de la clase social en la formulación de la política pública, un problema que no puede sobreenfatzarse.

Por algún tiempo, la percepción general del público ha sido que la familia sola ya no es capaz de preparar y proteger adecuadamente a sus niños en un mundo de modernización. Las deficiencias de la familia, se afirmó, eran dramáticamente visibles en el caso de los inmigrantes, emigrantes y los grupos étnicos y raciales pobres. Sin argumentos en contra, rara vez se preguntó, si es que alguna vez, hasta qué grado esta percepción era correcta. Se consideraba que ciertos tipos de familias tenían necesidad creciente de la ayuda y asistencia de profesionales concedores y entrenados. Un gran público, percibiendo que esta necesidad era urgente y real, estaba deseoso de subsidiar el costo de estos servicios con fondos de las arcas fiscales. No es sorprendente que los profesionales estuviesen ansiosos de agradar.

Llenaría volúmenes el describir los esfuerzos y vacilaciones de "los mandarines del cuidado del niño" en su búsqueda por métodos y herramientas legítimas y "científicas" que no sólo suplementarían las funciones familiares de crianza y cuidado de niño, sino que los alejarían cada vez más de la familia. Pero no se pudieron encontrar respuestas y pautas absolutamente claras. Las controversias proliferaban a medida que complicados estudios, dudosas teorías y ortodoxias intelectuales contradictorias y competitivas consumían tiempo y energías en la batalla por la familia.

Mientras la ciénaga de nociones y demandas sobre la familia y cuidado del niño ha creado desorden en las familias de clase media, su influencia sobre el segmento de la población que no pertenece a la clase media ha sido devastador. Aún es posible para los padres de clase media prevalecer y sobrevivir a los ataques contra la familia; al menos tienen los medios financieros, la habilidad verbal y el conocimiento burocrático para navegar alrededor de los más rudos peligros que enfrentan ellos y sus hijos.

Sin embargo, las clases más pobres carecen de dinero, status y conocimiento verbal y por lo tanto son particularmente vulnerables. Más que nadie, se convierten en las víctimas indefensas de los "intrusos amistosos", los expertos y agencias que cada vez más comienzan a dirigir sus vidas. La paradoja de la dinámica de la profesionalización es acentuada por esta diferencia de clases. En lugar de entregarles los medios para enfrentar los desafíos y tener éxito, en lugar de la liberación y del esfuerzo a sus elecciones individuales, frecuentemente las familias pobres reciben exactamente lo contrario: más intervención y la pérdida de posibilidades y libertad individual. El efecto sobre las familias negras ha sido particularmente desastroso. Es este tutelaje de los pobres el que líderes tales como Jeses Jackson están tratando de romper. Buscar una salida a esta situación creando *más* servicios profesionales e interferencia en los asuntos de la familia, tal como lo hacen Keniston y sus asociados, me parece absurdo a la luz de los pobres resultados de muchos de estos programas. Los problemas objetivos han persistido, si es que no se han multiplicado, a pesar de la intervención masiva y de las inmensas sumas gastadas de las arcas fiscales. Cualquiera que sean los argumentos, la pérdida de autonomía de la familia norteamericana es evidente, especialmente (pero no sólo) en el caso de las familias pobres y de clase baja. Claramente la familia norteamericana ha perdido su función de mediador entre el niño y el estado.

En el actual debate sobre la familia y el cuidado del niño, aquellos que, como Keniston, buscan una reestructuración total del sistema social, económico y político norteamericano, tienen el apoyo de los teóricos seudo liberales y de los viejos practicantes del "hacer el bien", quienes temen que las consideraciones fiscales pueden, en definitiva, castigar la oportunidad de los pobres para una mayor igualdad. En la mente de David Rothman, coautor de *Doing Good*, Norteamérica está moviéndose a una era postreformista y el compromiso de intervención estatal paternalista en nombre de la igualdad está dejando paso al compromiso de restringir la intervención en nombre de la libertad. Esta es una afirmación seria. A medida que la vieja reforma seudo liberal se ve desacreditada, a medida que se hace manifiesto el desencanto por la intervención estatal y profesional, debemos preguntarnos si estos dos compromisos norteamericanos fundamentales, la libertad y la igualdad, son mutuamente excluyentes.

A estas alturas se hace sorprendentemente claro no sólo que una perspectiva de estructura intermedia sobre la sociedad presenta una alternativa genuina a los enfoques que han dominado

hasta el momento, sino también que tal perspectiva es imperativa si deseamos seguir buscando la libertad y la igualdad. Pienso que en ninguna parte se hace más obvia la necesidad de este tan descuidado enfoque de estructura intermedia, que en el debate referente a la política nacional de la familia. En definitiva, la percepción de la familia norteamericana y las proposiciones para alternativas y ayudas a la familia están llegando a los asuntos por el lado equivocado. Es importante reconocer que los conceptos norteamericanos de democracia, libertad e igualdad no son simples abstracciones, sino que están enraizados en las realidades prácticas de la vida diaria de los individuos en una sociedad altamente pluralista.

Un conocimiento adecuado de la vida de la gente corriente, sus costumbres y esperanzas, se transforma así en el primer imperativo. Como se indicó antes, la obra de Mary Jo Bane *Here to Stay* recoge datos empíricos que arrojan dudas sobre muchos de los clichés hasta ahora aceptados en torno a la familia norteamericana contemporánea. Estos datos ayudan a formular un concepto de la familia norteamericana para usar en el desarrollo de un modelo de política que considere seriamente a la gente común.

Esta conceptualización es la tarea explícita del Proyecto de Estructuras Intermedias del American Enterprise Institute. De acuerdo con sus creadores, Peter Berger y Richard John Neuhaus, el Proyecto de Estructuras Intermedias busca identificar "esas instituciones que han sido olvidadas y que han sido descuidadas" a veces incluso hasta el linde de la destrucción, pero que siguen siendo de primera importancia en la vida de los ciudadanos norteamericanos comunes.¹⁷ Berger-Neuhaus perciben las instituciones de la familia, vecindario, iglesia y asociaciones voluntarias como vitales para el futuro de la democracia. Esta percepción y su énfasis en los norteamericanos comunes ha estado perdida en la tendencia presente hacia el redescubrimiento del significado de la familia.

Entre las estructuras intermedias que continúan ordenando la vida de la mayoría de los individuos en la sociedad contemporánea, la familia ocupa claramente un lugar prioritario. Pero, ¿qué se quiere decir por "la familia"? Sugeriría que es inexacto hablar de *la* familia como si hubiera un solo tipo, ya que éste no existe en una forma pura. Empíricamente, existen diferencias considera-

¹⁷Peter L. Berger y Richard John Neuhaus, *To Empower People* (Washington, D.C. American Enterprise Institute, 1977).

bles entre las familias en términos de clase, composición étnica y raza, y han surgido recientemente una variedad de nuevas formas tales como padres solteros y familias de abuelos, que a menudo son más un producto de la necesidad que de la elección. Las familias también pueden diferenciarse según sus valores. Existen y siempre han existido fuertes compromisos con los valores en la sociedad norteamericana, derivados de sistemas religiosos y cuasi-religiosos que tienen un profundo impacto sobre el tipo de familia que las personas buscan establecer. A menudo, sin embargo, esta dimensión de valores y moralidad es ignorada en la discusión común. El pluralismo político, cultural y valórico de la sociedad norteamericana tiene gran significación para el pluralismo de la familia norteamericana; tradicionalmente han coexistido toda clase de estructuras y grados familiares una al lado de la otra, y continúan haciéndolo.

Norteamérica no es sólo una de las sociedades más complejas en la historia, sino quizás también una de las más heterogéneas. Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan han ilustrado este punto:

En 1660 William Kief, el gobernador holandés de Nueva Holanda, le dijo al jesuita francés Isaac Jogues que se hablaban dieciocho lenguas en y cerca de Fort Amsterdam en el extremo de la isla de Manhattan. Todavía están: no necesariamente las mismas lenguas, pero al menos igual cantidad; nunca tampoco ha declinado el número en los tres siglos transcurridos. Este es un hecho esencial de Nueva York: una metrópolis comercial con una población extraordinariamente heterogénea. El primer grupo de colonizadores enviados por los holandeses estuvo formado principalmente por protestantes que hablaban francés... siguieron a éstos, ingleses, alemanes, finlandeses, judíos, suecos, africanos, italianos, irlandeses, dando origen a un flujo que jamás se ha detenido...

*El censo de 1960 mostró que el 19 por ciento de la población de la ciudad eran blancos nacidos en el exterior; 28 por ciento eran hijos de blancos nacidos en el exterior; otro 14 por ciento era negro; 8 por ciento era portorriqueño de nacimiento o por parentesco. Incuestionablemente, una gran mayoría del resto (31 por ciento) eran los nietos y bisnietos de inmigrantes y todavía se consideran a sí mismo, en algunas ocasiones y para algunos propósitos, como alemanes, irlandeses, italianos, judíos u otros, al mismo tiempo que, por supuesto, norteamericanos.*¹⁸

¹⁸Daniel P. Moynihan y Nathan Glazer, *Beyond the Melting Pot*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1964), pp. 1, 7.

Desde el censo de 1960 la heterogeneidad étnica de Nueva York puede haber aumentado aún más, a medida que nuevos grupos fluyen a la ciudad, siendo hispánicos, indios y asiáticos del sudeste los últimos en llegar. Casi todos los países del mundo están lo suficientemente representados en Nueva York como para formar comunidades de miles con organizaciones, iglesias, un idioma y una cultura distinta. Nueva York no es único. Otras ciudades y aún muchas áreas rurales que alguna vez se caracterizaron por la homogeneidad étnica, se están transformando en conglomerados políglotas de grupos diversos. Esta coexistencia no transcurre de ninguna manera sin tensiones y debate. Sin embargo, se hace posible siempre que éstos diferentes grupos muestran preocupación por la familia, iglesia y organizaciones vecinales. Las comunidades verdaderas, a través de las barreras étnicas, tienden a surgir en esta forma porque todos los grupos étnicos fuertemente identificados con estos valores tradicionales los han ayudado a perseverar individualmente y como grupo. A través de tales valores compartidos, los individuos pueden comprender la vida de otros, aún de verdaderos extraños.

Pienso que se puede plantear un argumento poderoso a favor de la continuación del pluralismo, y la política pública debe tomar conciencia de las estructuras pluralistas de la familia. Este punto se ve reforzado por el hecho, antes mencionado, que no hay pruebas "científicas" que permitan una superioridad inequívoca de ningún tipo de familia sobre otra.

Las familias norteamericanas, en su considerable diversidad, están ancladas en la sociedad más amplia a través de una red de organizaciones voluntarias. Como la familia es una estructura intermedia por derecho propio, necesita también de otras estructuras intermedias que la atan a otros grupos más abstractos tales como la nación y el estado. En las palabras del sociólogo Jack Douglas:

La nación de carpinteros ha creado una red de organizaciones voluntarias superpuestas y entrelazadas aunque independientes, para casi cualquier propósito social concebible, que van desde la preservación de los árboles de madera roja, al derrocamiento de gobiernos extranjeros tanto amigos como enemigos. Los norteamericanos han sido conocidos por su capacidad empresarial durante casi dos siglos y la importancia de esta actividad empresarial no debe ser subestimada.¹⁹

¹⁹Jack Douglas, *American Social Order*, (New York: Free Press, 1971), p. 258

En la remodelación de una percepción más adecuada a las realidades de la vida social norteamericana, es imperativo reconocer la continua significación de esta red de grupos y organizaciones voluntarias para el individuo y la familia norteamericana. Toda la información que he visto, revela que la vasta mayoría de los norteamericanos escoge sus relaciones principales de grupo y su afiliación a organizaciones según líneas étnicas, religiosas y vecinales. Estas preferencias son reforzadas por las experiencias diarias de los individuos norteamericanos como también por la creciente comprensión del fracaso de otros grupos y agencias creadas por un estado distante. La condición de las familias negras es sólo uno de los ejemplos de como las agencias que diseñan la política gubernamental ignoran la fuerza de un grupo particular que está embebido en estructuras voluntarias no reconocidas por la percepción "oficial". Los escritos y opiniones de Robert Mill de la Liga Nacional Urbana prueban ampliamente este punto.

Existen, por supuesto, muchas dimensiones y consideraciones psicológicas, económicas y políticas que necesitan ser desarrolladas antes que la familia pueda ser percibida como la principal estructura intermedia entre el individuo y la sociedad. Selma Fraiberg, en *Every Child's Birthright*, presenta una posición que refleja una larga tradición en psicología del niño. Argumenta en favor de la importancia vital de la madre que se preocupa por sus propios hijos, al menos en las primeras etapas de su desarrollo, como también por la significación general de la interacción familiar para el desarrollo emocional del niño. Tales argumentos deben ser considerados en la construcción de una perspectiva de estructura intermedia, porque ellos vuelven a abrir la búsqueda de caminos y medios óptimos para desarrollar individuos saludables, con capacidades para la confianza y la creatividad. Sin embargo, las consecuencias de política que pueden recogerse de estos argumentos psicológicos, parecen ir en una dirección algo diferente. En vez de enfatizar la importancia de los padres biológicos en el cuidado del niño, una perspectiva de estructura intermedia se preocuparía mucho más de la capacidad de la sociedad para proveer un local estable para criar niños, junto con el proceso de socialización más allá de los años de niñez. La importancia de los padres biológicos cedería en relación con la significancia de un *local* para una socialización estable e individualizada. Las personas que están comprometidas y son capaces de preocuparse de las necesidades de los niños por un largo tiempo, sean éstos los padres biológicos (padre y madre), padres solteros (padre o madre), abuelos, padres putativos o padres adoptivos; y quienes

pueden proveer cuidado individualizado a sus niños, debieran ser reconocidos por la política pública como familia. El argumento de Fraiberg, debiera, en general, hacer a los políticos recelosos de las proposiciones que vayan en contra de la continuidad y de la estabilidad en la crianza del niño y debiera convencerlos de rechazar cualquier medida que pueda debilitar las estructuras existentes.

Como en cualquier otra área de política social, es aconsejable mirar la dimensión económica del modelo propuesto para la familia y el cuidado del niño. Desde la perspectiva de estructuras intermedias se puede argumentar convincentemente que si la política pública fuese a convertir a la familia en el principal agente y local del cuidado del niño, proveería una alternativa económica al cada vez más costoso servicio social. Aunque ninguna ganancia puede esperarse para las sitiadas arcas gubernamentales, habrá no obstante un ahorro real sin privar a los niños y sus familias de lo que necesitan. En efecto, la perspectiva de estructura intermedia en la familia y en el cuidado del niño provee una única instancia de política pública, donde la virtud es también económicamente recompensada.

Puedo hacer aquí sólo una corta referencia a muchas otras consecuencias. La democracia presupone individuos independientes capaces de juzgar, leales y socialmente comprometidos. Si el proceso de socialización de la sociedad no va a producir más tales individuos, la democracia es entonces una empresa condenada a morir. Por lo tanto, además de los costos personales y económicos de un entendimiento equivocado del rol vital de la familia en el cuidado de los niños, debería haber también una estimación seria de los costos políticos. La evidencia disponible muestra que los seres humanos, con el objeto de desarrollarse y florecer, necesitan un escenario asombrosamente similar al de la moderna familia nuclear en todas sus formas pluralistas. Es políticamente importante comprender que la moderna familia nuclear, tal como ha emergido en Occidente, está inexorablemente ligada a un orden de vida y de sociedad democrática. No es un accidente que los conceptos de democracia, libertad y derechos individuales del ser humano hayan sido parte del mismo proceso que produjo a la familia moderna. Aunque pueda argumentarse si existe una forma de familia preferible a otra, la evidencia es convincente en cuanto a que no existe un factor más dañino para el desarrollo y bienestar de un individuo que la ausencia de un cuidado intensivo e individualizado que sólo la familia nuclear puede proporcionar. Descuidar estas funciones de la gran varié-

dad de familias nucleares norteamericanas, una función vital para el individuo como para la sociedad, negarles a estas familias el derecho a cuidar de sus niños y la elección de servicios para ellos, es un último término una negación de la libertad.

Si ha de existir una política familiar nacional, ésta no debería ser concebida como una panacea para todos los problemas de la sociedad. La política debería reconocer a la familia como la institución principal de cuidado del niño y, al mismo tiempo, ser responsable de las diferentes necesidades. Por sobre todo, esta política debería garantizar la mayor cantidad de libertad y posibilidades. La perspectiva de estructura intermedia es un enfoque distintivo para la política pública de la familia y el cuidado del niño, en la medida que busca garantizar la mayor cantidad de libertad y elección a los individuos y grupos. He presentado en otra parte el modelo teórico de la familia como una estructura intermedia.²⁰ Por conveniencia, lo repito aquí:

1. *Una política familiar nacional debiera estar basada en la comprensión que la familia y ninguna otra estructura concebible es el escenario más viable para el cuidado del niño.* En lugar de confiar en expertos, a menudo con estilos propios, del cuidado del niño e ingenieros del bienestar familiar, la política debería enfatizar el rol de las familias individuales. Después de una historia de ambivalencia y desconfianza en los padres, en particular aquellos que son pobres y miembros de grupos minoritarios, los padres deberían ser vistos nuevamente como los mejores abogados del bienestar de sus niños.

Sin embargo, confiar en los padres una vez más, no implica un regreso a una definición restrictiva de la familia. Cualquiera que esté deseoso de comprometerse en el cuidado de un niño por un buen número de años y que esté deseoso de tomar la responsabilidad por un niño, debería ser incluido en la categoría de padre. En otras palabras, yo insistiría en la aceptación de una gran variedad de personas, con los más variados estilos de vida, como padres efectivos, *siempre que reúnan las condiciones anteriores.*

2. *En la medida que los servicios y agencias profesionales deban verse involucrados en el proceso del cuidado del niño, ellas deberían ser auxiliares de la familia y dentro de lo posible dejar la responsabilidad a los padres.* La mejor manera de asegurar una

²⁰"The Family and Mediating Structures as Agents for Child Care", en Brigitte Berger y Sidney Callahan, eds., *Child Care and Mediating Structures* (Washington D.C.: American Enterprise Institute, 1979), pp. 12-16.

responsabilidad, en mi opinión, es a través de un sistema de cupones que se pongan a disposición de los padres y que sean usados a su discreción. La intención no es oponerse al profesional como tal, sino tratar de clarificar el rol profesional vis a vis con la familia. Existe una necesidad real por consejo y servicio profesional en el área del cuidado del niño y, lejos, la gran mayoría de los profesionales del cuidado del niño tienen en el corazón el mejor interés del niño. Si, sin embargo, el mejor interés del niño es mejor servido dentro de la familia (como antes se definió), entonces se deduce que los servicios profesionales deben ser auxiliares a la familia.

3. *Una política familiar nacional debería respetar el pluralismo existente en los estilos de vida familiar y en el cuidado del niño.* Esto implica que el patrón particular de estilo de vida y cuidado del niño de cualquier grupo, incluyendo tanto a la clase media típica como a las minorías étnicas y pobres, no es denigrado ni preferido. También significa que una política familiar nacional no debiera estar guiada por ningún estándar o necesidad de clase media, ni por lo que corrientemente se entiende como las necesidades de grupos determinados, tales como los encabezados por mujeres dueñas de casa o étnicamente pobres.

Para asegurar respeto en la práctica y no solamente en la retórica, por la gran variedad de estilos de vida norteamericana, por su amplia y variada percepción y metas, como asimismo por las estructuras distintivas en las cuales están inmersos, y todavía ser sensible a las diferentes necesidades de las familias y sus niños, parecen indicados algunos tipos de asignaciones para el cuidado del niño. Este mecanismo, en mi opinión, resolverá la mayoría de los problemas en el debate nacional. Una asignación para el cuidado del niño permitiría a las familias individuales la más amplia elección posible en el cuidado de sus niños pequeños; permitiría opciones individuales en el diseño o uso de las más variadas formas de cuidado. Tales opciones deberían incluir la posibilidad que el padre individual (padre o madre) permanezca en la casa durante el período crucial de la infancia y niñez temprana y diseños tales como el uso del "abuelazgo", miembros familiares extendidos, grupos vecinales, facilidades para el cuidado del niño unidas al lugar de trabajo, medio tiempo, tiempo completo, incluso acuerdos por horas, al igual que centros gubernamentales de cualquier tamaño.

4. *Cualquier política familiar nacional debe estar libre de los mitos peyorativos que han rodeado a la familia negra.* Ha existido una tendencia muy difundida a ver y tratar la familia

negra, especialmente la familia negra pobre, como "desorganizada", "quebrada" y aún "patológica". Sin embargo, investigaciones recientes tales como la de Robert Hill, han encontrado que la cooperativa negra y las relaciones de parentesco tanto en las áreas rurales como en las ciudades, tienen una vitalidad, estabilidad y flexibilidad antes ignoradas.²¹ Estos estudios sugieren que las familias negras han persistido a pesar de la pobreza, primariamente a través de estrechos lazos de parentesco y ayuda mutua. La política nacional debería reconocer y apoyar tales vínculos. El mismo estímulo de los lazos de parentesco y ayuda mutua se aplica también a otras minorías y grupos. Cada vez que se rompan los lazos de parentesco, arreglos vecinales para la familia, tales como la Casa de Umoja en Filadelfia, que surgen de la comunidad sobre una base voluntaria, debieran ser reconocido y apoyados.

5. *La tesis en cuanto a la preeminencia de la familia, debiera aplicarse también a las variadas categorías de "niños especiales".* En contra de la corriente a separar "los niños especiales" de sus propias familias, la familia debería entenderse como la estructura más estable capaz de responder a las necesidades principales de los niños especiales. Cuando esto no es posible, los niños especiales debieran ser ubicados en ambientes lo más parecido posible a una situación familiar. Los servicios y grupos de profesionales deberían ser mirados como apoyo de la familia en lugar de sustitutos de ella. Este enfoque puede incluir el pago de asignaciones especiales a las familias, de modo que sus miembros puedan quedarse en la casa y cuidar de las necesidades extraordinarias de sus niños limitados, o puedan emplear ayuda que sirve a ellos. Uno de los atractivos de este enfoque, pero de ninguna manera lo más importante, es que casi con seguridad reduciría los costos.

6. *Una política familiar nacional no debe convertirse en un instrumento de más debilitamiento de la familia, al enfatizar los derechos del niño más que los derechos de sus padres.* Los derechos de la familia debieran ser enfatizados a pesar de la preocupación común por abusos en los niños y los casos trágicos de verdadero abuso físico (aproximadamente 4 por ciento de los cientos de miles que se denuncian anualmente). De acuerdo con la información presentada por Rela Uviller, más de 450.000 niños son separados de sus padres cada año; 150.000 son tomados en forma coercitiva; y cerca de 300.000 son cedidos en custodia "volunta-

²¹Robert Hill, *Strengths of Black Families* (New York: Emerson Hill Publishers, 1973).

ria" por sus padres bajo la amenaza de ser enjuiciados por negligencia.²² Estos niños rara vez son bien tratados. La separación de sus familias significa una comente sin fin de casas adoptivas, confusión y sufrimiento que frecuentemente resulta en serias desorientaciones y daños psicológicos irreparables. Se necesita una aplicación irrestricta de las leyes existentes en estos trágicos casos. Pero los casos tales como inmadurez paterna, descuido en llevar un hogar o el "fracaso para proveer el bienestar moral y emocional de los niños" difícilmente son "crímenes" que justifican el quiebre de la familia.

7. En el contexto de la actual discusión sobre asignaciones de ayuda y redistribución del ingreso, una política familiar nacional debiera estar guiada por el principio general que las reformas que intentan disminuir la pobreza, derrotan su propio propósito si debilitan a la familia.

"Adoctrinamiento" y Suicidio Social*

Andrew Oldenquist**

***Profesor de Filosofía en la Ohio State University.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "Indoctrination and Social Suicide", en el número 63 de la revista *The Public Interest*, quien autorizó su edición.

"Adoctrinamiento" y suicidio social*

Andrew Oldenquist

I. Introducción

Si fuéramos antropólogos observando a los miembros de una tribu, sería la cosa más natural del mundo esperar que les enseñaran a sus hijos su moralidad y cultura y, más aún, pensar que tienen el perfecto derecho de hacerlo, en el entendido que su integridad cultural y perpetuación depende de ello. En efecto, si descubriéramos que habían dejado de enseñar, a través de ritos y otros medios organizados, la moral y otros valores de su cultura, pensaríamos que iban camino del suicidio cultural: tal como las culturas cuyos valores y tradiciones desaparecieron frente a la civilización tecnológica, los creeríamos arruinados, dignos de lástima, ajenos a sus propios valores y en vías de extinción.

La mayoría de nosotros tiene acritudes similares frente a las políticas educacionales de naciones diferentes a las nuestras, excepto por sistemas de propaganda que obviamente sirven fines amenazadores y debilitadores, tal como los de la Alemania de Hitler. Pocos no comunistas critican las comunas chinas por educar a los niños a respetar e internalizar ideales comunes, aunque sí critican los ideales mismos. Esperamos que los niños japoneses y nigerianos sean educados para ser, entre otras cosas, buenos japoneses y nigerianos. Encontramos que ello es natural y expresión razonable de un interés social propio (que podemos llamar egoís-

*Una versión ligeramente diferente de este ensayo, "Directrices para una educación moral", fue leída en una conferencia respaldada por la Universidad del Estado de Florida, y el Consejo de Florida Para las Humanidades, en marzo de 1980.

mo de grupo) aun cuando sus enseñanzas morales tengan peculiaridades nacionales que van más allá de las peculiaridades básicas de justicia, honestidad, deseo de trabajar y repudio a la violencia criminal, necesarias para que cualquier sociedad sobreviva y se perpetúe a sí misma.

Algunas de las mismas personas que serían las primeras en aceptar todo esto con respecto a otras culturas, son las primeras en negarlo frente a la suya propia. Por supuesto, ellas son inconsistentes, a menos que deseen la muerte de su propia cultura por razones que no son aplicables a otras. Los "Clarificadores de Valores"* y los seguidores de Lawrence Kohlberg han argumentado que nada debe ser enseñado a los niños de colegio como correcto o equivocado, en el entendido que hacerlo es adoctrinamiento y por lo tanto es equivocado. Los "Clarificadores de Valores" quieren clarificar preferencias, que ellos llaman "valores", alentando a los niños y jóvenes a jerarquizar sus preferencias de varias maneras y a entender las consecuencias de actuar según sus preferencias. Los "Kohlbergianos" quieren estimular a la gente a dar razones, en lo que Lawrence Kohlberg llama los "escenarios superiores del desarrollo moral". En los últimos años, cada uno de estos movimientos ha tratado de modificar su fuerte prohibición inicial contra cualquier contenido moral en la educación moral; pero las modificaciones no han ido todavía muy lejos y no son obviamente consecuentes con otras cosas que el movimiento todavía dice, especialmente en referencia al concepto de adoctrinamiento. De este modo, diversos aspectos implícitos que dividen a los que abogan por la educación moral directiva y no directiva en lo que se llama una sociedad pluralista, exigen todavía análisis.

II. Medio mundo más allá

Más parecidos a una tribu tradicional y menos similar que la tribu de los educadores morales, son el personal y los estudiantes de la escuela Leningradski número 40 en la parte noroeste de Moscú, que visité en octubre pasado. Es, por supuesto, un moderno colegio de exhibición, con todas las facilidades deportivas y físicas que uno podría desear. Firmé un grueso libro de huéspedes, ya lleno con las felicitaciones de incontables delegaciones extranjeras.

*"Valúes Clarificationists" en el original. N. del T.

Usan, como lo hace cualquier colegio soviético, manuales uniformes de lo que ellos llaman "educación comunista", que son guías de los profesores para educar a los niños en un espíritu colectivista*. Son tan abiertos como dedicados con respecto a la clase de carácter que tratan de moldear: determinados y serios, cooperativos y útiles, serviciales, alegres en grupo más que en las actividades individuales. Los estudiantes eran educados y muy ordenados en clase; los grupos practicaban el tiro de pelota y pasos de danza de 1950 en perfecta sincronía.

Al final de mi visita tomé té y caramelos con los directores y catedráticas, mujeres de mediana edad, todas inteligentes y obviamente dedicadas. Sonreían con placer cuando alababa las cosas: la seria atmósfera de enseñanza, el énfasis moral en la cortesía, consideración, cooperación y servicio público. "En efecto", dije, "su colegio me recuerda más los colegios católicos a los que mis niños asistieron, que los colegios públicos americanos". Sus sonrisas se congelaron y todos los cientos de iconos de Lenin que colgaban en las piezas y corredores me miraron feamente. Arrepentido, alabé de nuevo, destacando incluso que había llegado a gustarme el uniforme del colegio (los niños rusos usan azul oscuro con un blanco muy limpio), y de nuevo sonrieron. "Pero ustedes deben entender", concluí, "soy más conservador en educación que la mayoría de los americanos", y nuevamente su sonrisa se transformó en hielo.

No llegué a ver la educación moral en acción, porque está más trezada en la estructura y rutina de la educación soviética que enseñada en sesiones especiales, pero conversé con muchos profesores de educación soviética acerca de ella. Llegué a sentir que es didáctica, altamente estructurada, temerosa al debate y cuestionamiento abiertos y de las divergencias del comportamiento fuera del camino angosto al verdadero espíritu colectivista. Más significativamente aún, la educación moral directiva en la que ellos se involucran, toma lugar en lo que llamaré niveles no-básicos. Va mucho más allá de la esencia básica de moralidad que una sociedad necesita para sobrevivir. Dicta detalles de comportamiento social y estilos de vida que muchos americanos jamás soñarían en transmitir uniformemente a través de los colegios públicos, aunque pensarán que dichos comportamientos sean deseables. Si,

*Por ejemplo, *El ABC de la Educación Moral* (Moscú, 1979: en ruso). La edición de 1979 de este libro fue de 400.000 ejemplares, extraordinariamente numerosa para una edición soviética.

como yo pienso, el Marxismo-Leninismo es una religión, entonces la Unión Soviética es una teocracia. Y, como en cualquier teocracia, sus programas de educación moral son conservadores en la forma, aunque la educación moral soviética es ampliamente revolucionaria en su contenido, tanto porque es marxista como porque su objetivo es transformar la conciencia moral de la gente. En otras palabras, su contenido moral, lo que enseña, es Marxismo-Leninismo, e incluye mucho de lo que nosotros no quisiéramos que los niños internalizaran, tal como conciencia de clases y rivalidad de clases, pero su educación moral directiva, en el sentido de las formas y procedimientos diseñados para perpetuar su moralidad, es altamente conservadora. Esto supone que, primero, hay algo que conservar (una moralidad común), aunque la Unión Soviética descansa más en los ideales de los gobernantes que en la conciencia de la gente, y segundo, que vale la pena conservar una moralidad común y por lo tanto debe pasarse a las nuevas generaciones. En contraste, los escritos de los educadores morales americanos tienden a ser revolucionarios en lo que dice relación con la forma, en el sentido de negar legitimidad a la internalización de cierta lista de valores definitiva, y por lo tanto sin contenido.

Es en el aspecto formal donde pienso que el enfoque soviético es superior al nuestro. Ellos enseñan principios morales definidos a los niños; nosotros deberíamos también hacer lo mismo, aunque no exactamente los mismos principios. Un par de premisas similares están implícitas en mi posición, específicamente: 1) que los americanos tienen un cuerpo común de moralidad social que conservar; en otras palabras, que somos una comunidad moral; y 2) que este cuerpo debe ser conservado con la ayuda de los colegios públicos. El resto de este ensayo es principalmente una defensa de estas premisas. Pero debemos destacar inmediatamente que la democracia americana hace esta defensa más difícil de lo que es para los soviéticos. Los gobernantes soviéticos sólo necesitan decidir que un código moral se justifica, y luego dedicarse a transformar a la gente, mientras que nosotros no sólo debemos justificar cualquier moralidad que enseñemos, sino que también encontrarla en la conciencia del pueblo americano.

En otras palabras, podemos usar el aparato estatal para perpetuar una conciencia moral ya existente, pero no podemos, sin un intolerable paternalismo y desprecio por el autocontrol que el paternalismo tiende a producir, usar ese aparato para desarrollar una nueva conciencia moral. Esto implica un sistema de educación moral que es conservador tanto en la forma como en el contenido, y por lo tanto que difiere del sistema soviético así como

de aquel de los educadores morales americanos que estoy criticando.

El rechazo a la educación moral directiva por parte de los educadores morales modernos, especialmente por los clarificacionistas de valores, constituye una buena fórmula para el suicidio social. Las instituciones privadas, tales como las familias e iglesias, tienen el *derecho* de dedicarse a la educación moral, pero las instituciones públicas, como los colegios del Estado, tienen la *obligación* de hacerlo, porque son los instrumentos creados por las sociedades no suicidas para perpetuar lo que es esencial a una existencia continua, y por lo tanto a beneficios continuos, de la sociedad. Una internalización ciudadana de los principios básicos de una moralidad social es, al menos, tan esencial para que una sociedad continúe existiendo como la protección policial, el cumplimiento de los contratos, o el cobro de diferentes clases de impuestos.

III. La esencia moral y la controversia moral

Debemos distinguir la esencia moral básica que sostiene una comunidad moral, de las polémicas situaciones y casos excepcionales que aproblemán a los adultos. En nuestra sociedad, la esencia moral consiste en principios de moralidad social tales como honestidad, justicia, deseos de trabajar, rechazo de la violencia criminal, respeto por el proceso político democrático, junto con virtudes personales tales como coraje, esfuerzo y autorrespeto. Es esencial que la gente joven adquiera realmente actitudes y no sólo hable sobre ellas. Por otra parte, informados de hecho, el razonamiento cuidadoso de los casos controvertidos (tales como los "dilemas" que Kohlberg recomienda que discutamos: argumentos políticos tales como el aborto, la pena capital, cuotas raciales, más que las excepciones poco claras a los principios que prohíben mentir, robar o infidelidad conyugal) es el signo de un ciudadano sofisticado y moralmente maduro. Pero no debemos referirnos desdeñosamente a la enseñanza de principios básicos como simple "socialización" y reservar el término "educación moral" a la discusión de dilemas, como si enseñar principios morales fuera injustificado o una parte sin importancia de la educación moral. Se deben hacer numerosas precisiones al construir la distinción entre una esencia básica y las controversias morales.

Primero, los jóvenes y adultos pueden ganar al razonar sobre dilemas y casos difíciles sólo si ya han aceptado e internalizado un conjunto básico de principios. Por ejemplo, uno tiene que aceptar

y tomar muy seriamente un principio acerca de la honestidad antes que se pueda atormentar sobre las excepciones a ésta. Si a los alumnos se les enseñan dilemas antes o en lugar de los principios, pensarán que la moralidad no es otra cosa que dilemas, y si discuten excepciones a los principios sin haber antes internalizado los principios mismos, las excepciones, sin encontrar resistencia, se harán presentes muy fácilmente. Hay buenas razones para desear que nuestra sociedad ampare ciudadanos y empleados públicos guiados por principios, además del hecho que si son efectivamente dirigidos por principios se puede confiar en ellos. Hay muchas mentiras y actos de violencia que, en un caso particular, producen más beneficio que mal, pero esto, si se generaliza, resultará en un grave daño para la sociedad. El beneficio inmediato en los casos que se presenten es muy tentador, tanto que incluso un utilitarista y consecuencialista como John Stuart Mill, enfatizó la necesidad de ciudadanos guiados por principios cuya primera y más fuerte inclinación es seguir reglas simples internalizadas. De igual importancia, al egoísmo le gusta disfrazarse como el deseo por algún beneficio social que resultaría de la mentira, violencia o injusticia. Más aún, los teóricos de la educación moral generalmente ignoran los principios; ellos descansan en los dilemas morales y en las controversias, en parte porque éstos, naturalmente, les interesan como adultos, y en parte ya que temen ser acusados de tomar una postura moral sobre algo. El resultado es que tratan a los niños como si ya tuvieran principios y estuvieran listos para el análisis cuidadoso de las cualificaciones.

Segundo, el inculcar hábitos morales civilizados no sólo precede lógicamente al estudio de los dilemas: es esencial para cualquier sociedad, aunque ésta sea mínimamente segura y satisfactoria. Una sociedad es una comunidad moral, lo que significa que tiene una moralidad compartida que regula predeciblemente las conductas interpersonales. Esta moralidad es internalizada, y opera en ausencia de una política o amenaza de rechazo social mucho más efectivamente de lo que creen los cínicos. Sólo se necesita pensar en las incontables ocasiones en las cuales, en ausencia de cualquier amenaza social, mantenemos la palabra, nos refrenamos de robar, y actuamos justamente. El comportamiento habitual, y basado en principios de esta clase, es, simplemente, mucho más importante que razonar acerca de las controversias, aunque ambas cosas sean importantes. Sin embargo, la gente no adquiere principios por magia o por herencia; tampoco es posible transmitir principios morales a los niños por medio del uso de métodos no directivos. Estos deben ser enseñados por las

agencias institucionalizadas de civilidad que tiene la sociedad: familias, iglesias, opinión pública y colegios.

Sugerir que una sociedad no tiene el derecho de enseñar a los niños la moralidad básica sobre la cual depende su propia existencia, es igual que sugerir que no tiene derecho a existir. Si pensamos por un momento en el cumplimiento de la ley criminal (sobre la cual aún los clarificacionistas de valores admitirían que el estado como representante de la sociedad tiene un derecho), entonces llega a ser absurdo suponer que el estado, a través de sus instituciones, incluidos los colegios, no tiene el derecho de enseñar la moralidad cuyo descuido es el objeto de la ley criminal, y cuyo cumplimiento representa una carga aceptada de impuestos que asciende a billones de dólares cada año.

Tercero, adquirir un principio de moralidad social no es sólo un asunto de llegar a saber algo o de razonar de cierta forma. Una persona bien educada se siente mal ante el solo pensamiento de romper una promesa, o robar, y necesita una muy buena razón, o una tentación muy fuerte, antes que siga adelante y lo haga. El filósofo Joel Kupperman expone así el asunto:

"Aprender una simple regla moral no es solamente un ejercicio intelectual: es adquirir el hábito de no comportarse de cierta manera, un rechazo a comportarse de esa manera, y una fuerte tendencia a sentir dolor psicológico por haber actuado de tal manera. Es adquirir una inhibición... Tal persona será, como nosotros decimos, un pobre mentiroso, temeroso y aproblemado si rompe promesas." Las actitudes morales básicas son fuertes disposiciones para responder de cierta forma y, por lo tanto, están influidas por los sentimientos. Aristóteles planteó esto al decir que una persona moralmente educada encuentra que la virtud es (relativamente) agradable y el vicio (relativamente) desagradable. Si a los niños se les presentan los principios morales a través de una discusión en la cual el profesor dice: "en nuestra cultura la deshonestidad es reprobada", anotarán esto como un seco hecho sociológico, tanto como "en las islas Bongos es debilidad comer las frutas jub-jub". En general, los educadores morales americanos se mantienen lo más alejado posible de los componentes emocionales de los principios morales y de los aspectos emocionales de la educación moral. Esto les permite fingir una desapasionada neutralidad moral; si admitieran que la educación moral requiere educar niños para que sientan una fuerte aversión hacia la mentira y la injusticia, no podrían evitar promover lo que, de acuerdo a su definición, es adoctrinamiento. Consecuentemente, los educadores morales intelectualizan la moralidad y el proceso

de la educación moral, lo que es también paradójico, ya que muchos de estos mismos educadores morales son relativistas éticos y no creen en la eficacia del intelecto en materias de moralidad.

Un educador enfrentado a una mentira vergonzosa o a un vulgar y doloroso acto de injusticia, que se indigna, grita y tiembla de rabia, y dice *por qué* reacciona de esta manera, servirá mejor como instrumento de educación moral que miles de discusiones moralmente neutrales sobre dilemas donde todos los "sí" y "no" tienen igual derecho. Ya que los niños sabrán que la rabia es real, y la rabia del profesor los ayudará a entender que la moralidad es parte del mundo real. Lo que quiero decir es que cualquiera que realmente cree que algo es inmoral, como una violación forzada o mentiras que arruinan la carrera de un rival, odia, se disgusta intensamente, teme y se enoja frente a ello. Las cosas que sinceramente creemos inmorales, son cosas que nosotros no queremos que sucedan, y por lo tanto es perfectamente natural que nos enojemos e indignemos cuando pasan. Sin embargo, éstas no son sólo emociones desnudas. Las reglas morales no deben ser mantenidas a menos que se puedan justificar y, además, algunas de ellas deben ser especialmente justificadas como apropiadas para ser enseñadas a niños a ciertas edades. Así, existen dos tareas principales para los educadores morales: producir en los niños actitudes morales en las que se pueda confiar para guiar su comportamiento, y justificar estas actitudes.

Porque la moralidad es tanto un problema de emoción y sentimiento como un problema de racionalidad y raciocinio, es un error pensar que uno debe "tomarlo con calma"* y nunca excitarse acerca de los argumentos morales frente a los niños. Los niños se confundirían con esto, porque el propio lenguaje moral, palabras tales como "inmoral", "debe", "equivocado", es emocional. Las palabras morales tienen mucho contenido. De ahí que profesores, padres y autoridades juveniles posiblemente tiendan a equivocarse acerca de la naturaleza de la moralidad, tal como lo hace la gente joven, al tratar de ser no emocionales, neutrales y "objetivos" cuando se ven confrontados con cuestiones reales que envuelven moralidad social. Se encontrarán sustituyendo una de dos cosas por moralidad. Por una parte, pueden reemplazar las conversaciones acerca de qué es moral o inmoral con conversaciones acerca de los "sistemas de valores" de la gente y el hecho de que la violación y el robo son desaprobados en *nuestra* cultura.

*N. del T. En el texto, "play it cool".

Este es el camino que convierte la moralidad en sociología y los principios morales en "valores" personales: mis valores, sus valores y los valores de Charlie Manson. Por la otra, pueden decidir que es correcto "dejar pasar" y mantenerse honestos, sin moralidad, loco ante el robo en la sala de clases o frente a un incidente de discriminación racial. La idea es que ponerse emocional está bien mientras no se intente justificarlo: es sólo una furia personal, autobiográfica, perdonable en cualquiera, mientras que la justificación y el uso de un lenguaje moral implicaría reconocimiento de las emociones de otros. Este es el camino que reemplaza "está equivocado" por "a mí no me gusta".

IV. La huida de lo correcto y equivocado

Cada uno de estos movimientos, el vuelo a la sociología y el vuelo a los sentimientos personales, es un método de escapar al tener que enfrentar la moralidad y someterse uno mismo, enfrente de niños inocentes, al principio de que la deshonestidad está equivocada. Cada uno, también, es una forma de decadencia. Consideremos nuevamente la tribu cuyo profundo sentido de lo correcto y equivocado desaparece frente a una civilización moderna que ignora el código moral de la tribu o que, peor aún, lo considera pasado de moda. La etiología de lo que sucede tiene que ver con lo que Immanuel Kant llamó inocencia perdida, y que, él dijo, puede conducir naturalmente al relativismo y al cinismo moral. La existencia de una sociedad unitaria y no fragmentada depende de la preocupación de sus miembros, por tener una esencia de valores morales comunes profundos y confiables; en otras palabras, *en ser una comunidad moral*. Dentro de la comunidad moral ellos pueden pelear, pero con la confianza de que al nivel más profundo todavía son un pueblo. La diversidad moral a un nivel profundo, o aun lo que falsamente así parezca, destruye la inocencia al destruir la habilidad de tomar por seguro los principios básicos que definen la comunidad moral. Cuando se pierde esta inocencia, toma el lugar una dialéctica natural, cuyos primeros pasos son el cambio desde "los dioses prohíben esto y aquello" hasta "*nuestros* dioses prohíben esto y aquello". El próximo paso es "nosotros tenemos nuestro sistema de valores, pero todas las otras sociedades (y subsociedades) tienen sistemas diferentes". La reflexión sobre esto nos lleva a rebajar los principios morales desde el status de exigencias objetivas al status de informes autobiográficos sobre lo que uno siente: éstos son los "valores" que algunos educadores morales piensan son el objeto

propio de la educación moral. El paso final consiste en restar significado serio a cualquier principio de moralidad: ahora se está alienado de la moralidad, aun de aquella de la propia comunidad, y llegamos a ser como antropólogo en terreno que se sienta en una colina y mira imparcialmente cómo dos tribus pelean. Hemos logrado la objetividad, somos un observador, clasificador y clarificador de "valores" y, en el caso extremo de nuestro antropólogo, estamos listos para decirle a un profesor enojado por los robos que hacen niños de poblaciones marginales: "pero usted ve, él (o ella) simplemente puede haber sido educado para tener un sistema de valores diferente que nosotros".

El qué hacer frente a la heterogeneidad moral es un problema genuino y serio, y es obvio que la respuesta no puede consistir en obligatoriedad de la inocencia. La inocencia, una vez que se pierde, se pierde para siempre, tanto para la sociedad americana como para la tribu isleña. Pero la decadencia con que amenaza la pérdida de la inocencia es potencialmente mortal tanto para nuestra sociedad como lo es para una tribu.

Piensen como un ejemplo de esta decadencia, en la actitud de fría neutralidad "valorativa" que es practicada no sólo por los educadores morales, sino que también por mucha gente en el terreno de la justicia juvenil correcciones y rehabilitaciones. El imperdonable, y no profesional, pecado al tratar con un vándalo o ladrón juvenil es expresar desaprobación de él o de su acto, o predicar o moralizar. Uno podría decir: "El ya ha recibido muchos sermones y reprimendas", pero me pregunto si eso es verdadero. Es un cliente, como un cliente en cualquier transacción, y nosotros decimos: "Lo siento, Mr. Jones, pero, usted sabe, la ley exige que si hace esto o aquello, deba ser encarcelado". Supóngase que Jones es procesado de esta forma desde el comienzo hasta el final, desde el arresto y proceso hasta quedar libre; nadie, nunca, lo enfrentará como un "equivocado", sino que, a lo más, lo compadecerá como una víctima del "sistema". Esta forma de enfrentar el asunto provocará posiblemente dos clases de efectos acumulativos en el delincuente juvenil.

Primero, le enseñará que ni siquiera los correctores profesionales creen que hay algo equivocado con él, o incluso con lo que él hizo: son responsables de los procedimientos, que sus carreras exigen, pero no lo son de ninguna moralidad que subyace y dé significado a la ley. Como nadie está contra él, sólo lo procesan, y la conclusión que él deriva es una de completo cinismo, siendo la ley sólo una amenaza grotesca y sin fundamento, tal como la amenaza de enfermedad o accidente, y que por mala suerte lo

atrapó. Segundo, las autoridades "objetivas" y moralmente neutrales despersonalizan y amenazan la propia identidad de los jóvenes criminales. Los héroes, los buenos ciudadanos, y los hombres de negocios exitosos, son alabados por lo que ellos hacen, en el sentido que sus acciones les son atribuidas a ellos como agentes morales responsables: como seres humanos y miembros de la comunidad moral. Pero al joven criminal se le quita el crédito por sus acciones: es tratado como una cosa manipulable, no como un agente moral responsable, lo que significa que ha sido degradado desde ser humano a variable intermediaria. Esto es, un simple vínculo intermedio en una cadena causal impersonal que comienza con un idolátrico y diletante ser llamado "sociedad" y termina con la víctima del crimen. De esta manera, el delincuente, que desearía crédito por *algo*, ni siquiera puede obtener reconocimiento por atacar a alguien.

Se dice que en la comuna china, si Wang toma la herramienta de Chou, es encerrado en un círculo y sermoneado con argumentos y todas las razones por las cuales lo que hizo fue algo malo. Mientras yo tengo mis dudas que este procedimiento resultaría en Manhattan, es obvio que lo que se hace en Manhattan no resulta bien. Debemos meditar la idea de que la neutralidad frente a los valores por parte de los profesores y autoridades es una de las causas del crimen y de la delincuencia; y debemos preguntarnos si el mismo riesgo se aplica, aun cuando con menos fuerza, a la moralidad de las sesiones de educación moral, moralmente neutrales, donde los participantes se enfrentan a dilemas o clasifican preferencias sin mostrar sometimiento hacia un contexto de principios morales reales, en términos de los cuales se desarrollan los razonamientos morales. Si adquirir principios morales correctos es internalizar, y hacer habitual, la aversión (incluso el odio) hacia ciertos comportamientos tales como el asalto, el robo, la mentira, etc., entonces el componente sentimental es tan esencial como la justificación. La discusión "objetiva" e irresponsable de nuestros propios principios morales, conducida como si uno estuviera discutiendo costumbres de una lejana tribu sobre la cual no tenemos interés alguno, llevará a la gente joven a sentir que no es *moralidad* lo que se discute, y tal vez a mirar su propia comunidad moral como si fuera esta tribu lejana. Finalmente, los problemas sociales que más nos inquietan a todos, y que amenazan la propia existencia de nuestra sociedad (quiero decir, el creciente aumento de la criminalidad juvenil, el crimen de cuello blanco, la violencia accidental que puede llevar a la muerte, la corrupción y el cinismo moral), son el resultado de la ausencia en las personas de la más

simple esencia de moralidad social. Estos problemas sociales no nacen por una inhabilidad para resolver "dilemas", tales como la disyuntiva de robar una droga para salvar nuestra esposa moribunda, sino que se deben a gente que no tiene inhibiciones frente al robo; su razón no es la ignorancia de que si debe un médico mentirle a un paciente con cáncer, es gente que miente siempre cuando les conviene; no es una inhabilidad para razonar sobre cuán avanzado debe estar el embarazo antes que el aborto sea asesinado, sino gente que mata mujeres jóvenes en un ascensor por diez dólares; y no confusión acerca de si la acción afirmativa sin cuotas numéricas es aceptable, sino que simple racismo. Así, y un poco más allá de las observaciones antes hechas sobre las prioridades lógicas, la enseñanza de los fundamentos básicos de la moralidad es el componente más importante de la educación moral; no es algo para saldar al pasar llamándolo "socialización".

V. Algunas objeciones

Existen numerosas objeciones que pueden levantarse contra la educación moral directiva en colegios públicos. Trataré de responder algunas de ellas.

1. *"Los profesores les enseñarán a los niños racismo, jingoísmo, antiaborción, o la filosofía moral de Ayn Rand (o, para estar seguros de que tenemos horror por todos, moralidad comunista, aborto, odio a los negocios y sexo accidental)."* Bueno, algunos pocos profesores efectivamente hacen esto, lo que es un problema para los padres y autoridades escolares involucradas. Pero la forma de educación moral directiva que estoy defendiendo no apoya esto más de lo que lo hacen los clarificacionistas de valores o la teoría de Kohlberg. Más aún, no creo ni siquiera por un momento que algún programa de colegio sea, actualmente, neutral sobre moralidad, independientemente de los intentos porque así sea. Un profesor encontrará más fácil deslizar doctrinas indeseables en un programa que oficialmente es no-directivo que en un programa que explícitamente especifica un núcleo de principios fundamentales. Y estará más tentado de hacerlo porque no puede haber directrices o control alguno sobre el contenido moral de programas de educación moral que pretenden no tener un contenido moral.

2. *"No hay forma de decir cuáles principios morales hay que enseñar y los niños tendrán que decidirse por cualquiera de los valores personales que los profesores individuales o las autoridades tengan"*. Es, sin embargo, simplemente falso creer que no

hay forma de descubrir principios de moralidad social. Un camino, que los clarificacionistas de valores deberían gustar, es jugar el juego llamado "Sociedades a la Venta": pregúntemonos qué principios de conducta general deseamos agregar, o quitar, a nuestra sociedad, y luego pregúntemonos si a la gente le gustaría o no vivir en esa sociedad. ¿Qué sucede si dejamos de lado la honestidad o permitimos la violencia como una forma legítima de satisfacer los deseos? Quizás, puede sugerirse, el fuerte estaría por una sociedad que no ponga restricciones a la violencia y, el débil, aceptará una que permita el engaño. Pero el juego tiene otra regla, que viene de Immanuel Kant y John Rawls. Cuando usted se imagina comprando una sociedad reconstruida, definida sólo en términos de los principios morales básicos que los miembros observan en general, se debe al hecho de haber nacido en ella. Sin embargo, usted no está en condiciones de saber si nacerá como persona que es fuerte o débil, o blanco o negro, hombre o mujer, inteligente o tonto. Esta regla sirve para eliminar el desacuerdo acerca de la aceptabilidad de principios que están basados en ventajas especiales que uno piensa puede tener. Yo postulo que, bajo estas circunstancias, ninguna persona racional comprará una sociedad que no esté gobernada, en la medida que la naturaleza humana y otras restricciones prácticas lo permiten, por principios de honestidad, justicia, mantención de los contratos, evitar la violencia para beneficiarse personalmente, y disposición a trabajar por lo que uno quiere pero no tiene. La racionalidad de esta elección depende del tipo de análisis costo-beneficio al cual el crimen y la violencia invariablemente llevan: dado que usted no sabe cuál será su situación personal, las perspectivas son que las ventajas a ganar por unirse a la violencia, al robo y al engaño serán más que compensadas por los costos incurridos cuando otros actúan contra usted. En nuestra sociedad, por ejemplo, aunque hay algunas excepciones, lo que gana un criminal por sus actos es menor que lo perdido por su víctima. Lo mismo es verdadero para todos los principios morales básicos de nuestra sociedad: lo que una persona gana por la injusticia generalmente es menor que la pérdida de la víctima de esa injusticia. Se desprenden dos conclusiones. Primero, la ausencia de una moralidad básica produce una pérdida neta a la sociedad como un todo; segundo, es irracional para cualquiera querer vivir en una sociedad en la cual a cada uno se le permita hacer cosas que nuestros principios básicos prohíben, porque, por supuesto, ellos le harán a él lo que él les hace a ellos. Por esto podemos concluir que una sociedad racional enseñará principios de moralidad básica.

Tal vez hay principios básicos adicionales que casi toda la gente racional comprará, si no conoce su situación personal en la sociedad resultante. Pero existen muchas prohibiciones que no pueden ser vendidas en los términos descritos. Una sociedad norteamericana en la cual el aborto, la pena capital, o las armas nucleares fueran moralmente prohibidas, no sería comprada por todas, o aun casi todas, las personas racionales. Tales principios son no-básicos y controvertidos aun bajo las condiciones del juego propuestas; de ahí que no son propiamente parte del contenido de la educación moral directiva para niños jóvenes en los colegios públicos.

No estoy sugiriendo que no existe una mejor respuesta racional a algunas de estas controvertidas cuestiones morales; sólo digo que, según el criterio antes presentado, las respuestas que pienso son correctas no deben ser internalizadas por los niños jóvenes a través de la institución de los colegios fiscales. Porque no tienen el apoyo de la gran mayoría de quienes pagan por los colegios. Esto implica que lo que los colegios enseñan no debería ser automáticamente determinado por las mayorías actuales. Pero si tomamos la racionalidad, que es derechamente elitista, y la regla democrática, que no lo es, y resolvemos, el resultado es necesariamente un compromiso: autoridades con poder y mayorías electorales que se presionan mutuamente y producen, esperamos, una tendencia de largo plazo hacia la racionalidad.

Los niños mayores deberían aprender los pros y los contras de las cuestiones morales como parte del segundo objetivo de la educación moral, que debe producir ciudadanos que busquen los hechos pertinentes y razonen claramente sobre los casos controvertidos. Sin embargo, aun cuando las controversias morales son discutidas con jóvenes, si uno no hace sentir que la precisión en los hechos y el razonamiento cuidadoso pueden generar una respuesta que es más fácil de justificar que las respuestas obtenidas por otros medios, será muy difícil explicar por qué nos debemos preocupar de razonar cuidadosamente y buscar los hechos. El respeto por el raciocinio y los hechos presupone que ciertas respuestas a las cuestiones morales son objetivamente más racionales que otras. A esto se debe el que incluso el simple uso del término "dilema" por parte de los educadores morales me pone nervioso. Olvidándonos de la academia, un dilema moral es una situación en la cual el mal se producirá sin importar lo que uno haga, y bajo la cual se debe luchar para encontrar el menor de dos males. No se sugiere que uno nunca puede encontrar la mejor respuesta. Y en las recientes teorías populares de educación moral

debe haber discusiones en torno a dilemas y preferencias, pros y contras, pero nunca un resultado. El raciocinio es una herramienta; pero una herramienta que no produce resultados deseables será desechada. Por lo tanto: ¿por qué no debería un joven concluir que el raciocinio moral es un juego sin sentido, un ejercicio intelectual impotente?

3. *"Cuando todo se dice y hace, la moral directiva es adoctrinamiento"*. Sí; pero ¿y qué? Uno necesita adoctrinar a los niños jóvenes para que sean honestos, justos, estén contra la violencia, y asuntos parecidos. Esta es una clase de respuesta y su método consiste en rechazar el significado *emotivo* exclusivamente negativo de la palabra "adoctrinamiento", que ha sido creado por los educadores morales en los diferentes artículos que ellos escriben para sí mismos.

Otra respuesta, que he desarrollado en otra parte, es mantener el significado emotivo negativo; esto es, conceder que el adoctrinamiento es malo, pero explicar el significado descriptivo de la palabra de tal manera que quede claro que lo propuesto no cae bajo esa descripción. Por ejemplo, parece razonable limitar el término "adoctrinamiento" para cubrir clases de influencias coercitivas y engañosas, tales como intimidación a los estudiantes, no permitir una discusión abierta, engaño sobre lo controvertido de un principio o de sus consecuencias, o deslizando puntos de vista morales propios en discusiones clarificadoras o en el formato de dilemas mientras se pretende ser no-directivo y moralmente neutral. Estas son cosas genuinamente malas y merecen ser llamadas adoctrinamiento, o alternativamente, adoctrinamiento malo como distintivo del bueno. El error de muchos buenos escritores en educación moral es que definen "adoctrinamiento" como enseñar a los niños que *cualquier* cosa es buena o mala. Realmente deben dejar de hacer eso. Supongamos que un colegio estableciera políticas abiertas y realmente justas además de procedimientos disciplinarios y los aplicará conscientemente con el propósito de crear una atmósfera moral que fuera un modelo efectivo para los estudiantes. De acuerdo con el descuidado y confuso concepto de "adoctrinamiento" que se acepta en la literatura, ello sería adoctrinamiento porque influiría a los alumnos a tener ciertos "valores" más que otros.

Probablemente la mejor manera de relajar la ansiedad que se ha hecho sentir a algunos profesores hacia la inculcación abierta de la honestidad, justicia y condena de sus contrarios, es decir: "Sí, eso es adoctrinamiento. Ahora muéstrame qué hay de malo en

ello. Realmente, pruébeme que descuidar la enseñanza de los principios no es socialmente destructivo".

El Conflicto en la Educación Moral*

Martin Eger**

***Profesor Asociado en la Universidad de la Ciudad de Nueva York, College of Staten Island. Profesor de Física y Filosofía.*

*Originalmente este trabajo apareció bajo el título "The Conflict in Moral Education", en el número 63 de la revista *The Public Interest*, quien autorizó su edición.

El conflicto en la educación moral

Martín Eger

I Introducción

Hace algunos años, el estado de Nueva York editó una publicación que fijaba diez "objetivos educacionales" para guiar a los diseñadores de programas y cursos escolares. La quinta proposición de la lista decía:

"Competencia en los procesos de desarrollo de valores, particularmente en la formación espiritual, religiosa y de los valores morales... [Es responsabilidad de] el colegio: a) el conocimiento de la diversidad de valores; b) destreza en la toma de decisiones con base valórica..."¹

En el párrafo anterior destacan tres términos: "competencia", "destreza" y "procesos". Para dilucidar, aunque sea brevemente, el significado de dichas palabras en el contexto cultural de nuestros días, se requiere de una larga historia, y tenemos una; pero las palabras también tienen significado en un sentido más directo.

"Destreza" y "competencia" son dos términos asociados con materias tales como carpintería, lenguaje y matemáticas. Hacen alusión a una ciencia o a un oficio, sugieren autoridad, relacionándose implícitamente con métodos experimentales o con hechos. Cuando el apoyo social a los valores morales parece desintegrarse, se da la bienvenida, naturalmente, a nuevas fuentes de autoridad, especialmente a las ciencias.

Sin embargo, para los iletrados esta situación representa un

¹*Goals of Elementary, Secondary, and Continuing Education in New York State* (The University of the State of New York, 1974).

serio problema porque a la ciencia le incumbe lo que *es* o lo que *es posible*, y a partir de esto ninguna operación lógica puede derivar lo que *debería ser*. Por lo tanto, el hecho de reclamar respaldo científico en asuntos morales levanta sospechas, y tal demanda podría hacer más daño que bien si se prueba incorrecta o falsa. Pareciera, entonces, que nos enfrentamos a un dilema clásico de la educación secular: que los colegios no tomen en consideración los valores es muy indeseable y posiblemente ello constituya una instancia de negligencia social; sin embargo, el giro hacia la ciencia está lleno de otros peligros. El juicio moral requiere de autoridad, de una base de legitimación, pero, ¿dónde cabe entonces la *ciencia de los valores*?

Para aquellos que *están* iniciados en los movimientos de enseñanza que han comenzado recientemente, no existe problema. Las "ciencias" de "formación de valores" han sido estudiadas desde hace mucho tiempo y están disponibles; la disyuntiva "es"/"debería" ya no constituye un obstáculo. La publicación estatal da esto por sentado, obviamente, y la clave de ello es la tercera palabra que hemos destacado: "procesos". Si los valores no derivan de los hechos, algunos teóricos creen, bien puede hacerlo un proceso para enseñarlos.

Los estudios que apoyan este punto de vista (psicología genética y humanista, asociada con nombres tales como Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Carl Rogers y Abraham Maslow) son ampliamente discutidos en la actualidad. Pero, además de la psicología, hay otro campo que también contribuye y que está adquiriendo una importancia creciente: el grupo de las "ciencias de la decisión" basadas en computadores e inicialmente desarrolladas para usos militares y administrativos. El común denominador de teorías tan diversas es su relación con el "cómo" de la valoración, con la estructura de las decisiones más que con su resultado. Usan el "es" no para derivar un "debería" de los valores morales, sino que otro "debería": la manera de pensar acerca de la moral y la forma de evaluar esa manera.

Aquellos que se valen de tales logros, ven el dilema educacional como algo esencialmente superado: si enseñamos la ciencia de los valores tal como se enseña la ciencia política (sin decirle al alumno a qué partido pertenecer) entonces *todos* los valores están dentro de nuestro campo. No se pasa a llevar la lógica y el estudiante llega a ser moralmente responsable en el más alto grado, al ganar "competencia" para "desarrollar" sus propios valores y para justificarlos mediante la razón. Hay pocas dudas que las ventajas aparentes de esta aproximación contribuyan fuerte-

mente a la proliferación de "programas de valores" en los colegios.

Sin embargo, pese a esta nueva apariencia y a la receptividad pública inicial, durante los últimos años ha surgido una amplia resistencia al proyecto, que incluye a padres choqueados y desilusionados como también dudas razonables en los recintos escolares.

El conflicto apunta nuevamente al dilema descrito y levanta una importante pregunta: ¿está ya el mal hecho? Si así fuera, ¿tiene alguna relación con las "ciencias" que guían tales políticas como las adoptadas por el estado de Nueva York?; o ¿están las protestas que escuchamos sobre fenómenos incidentales, reflejando un temor indebido, lógico de esperar cuando se trata de imponer cualquier cosa nueva?

Este es el asunto que analizamos acá, sondeando la relación entre un tipo de programa de valores en un colegio distrital y el conflicto social que él mismo originó. La controversia *curricular* que remeció a un pueblo puede revelar algo contemporáneo acerca de la relación entre la teoría y la práctica. Recientemente, ocurrió dicho conflicto, notable por la clara y amplia documentación que nos dejó. Analizando lo que sucedió, lo que fue dicho y hecho por distintas personas, maestros, padres, miembros del staff del colegio y catedráticos, nos encontramos de inmediato con dos características sorprendentes: por una parte, un ejercicio vivo de lo que algunos analistas tratan de decirnos; y, por otra, situaciones no esperadas y extraños trastornos; verdaderos desafíos a la mente en la medida que impredecibles.

II El caso de Spencer-Van Etten

En la región al sur de Ithaca, Nueva York, a sólo veinte millas de la Universidad de Cornell, se encuentran los pequeños pueblos de Spencer y Van Etten. En los alrededores hay silos, ganado Holstein, establos de todos los estilos y condiciones; no obstante, la agricultura no es la única ocupación familiar en el lugar. Gente de las pequeñas ciudades y de las casas colindantes a las plantaciones de maíz viajan todas las mañanas a trabajar a Comell, o bien van a las sofisticadas industrias de Ithaca o viajan al sur hacia la IBM a lo largo del Susquehanna. Muchas de las familias son nuevas en esta región; han dejado la ciudad y los suburbios en busca de algo tranquilo: naturaleza, un ambiente menos traicionero para los niños, paz, y quizás una oportunidad para el lado espiritual de su existencia.

El lugar parece bien elegido para tales propósitos. Pero, en la primavera de 1979, cuando el distrito local se preparaba para la elección del Consejo del colegio, se desató una batalla poco usual en el valle, siendo la ciudad de Spencer el centro de la intriga. Los vecinos se reunían para hacer política, los profesores asistían a conferencias, reporteros de Ithaca, Elmira y de otros vecindarios desconocidos andaban rondando; incluso las cámaras de "60 Minutos", programa de la CBS, estaban presentes para filmar escenas en salas de clases.

La razón de tanto alboroto radicaba en la aplicación de un sistema "técnico", conocido como Clarificación de Valores (C.V.), en el colegio. Para muchos apoderados esto constituía la antítesis de una guía moral saludable.² La elección marcó el climax de un movimiento de protesta que ya estaba en su segundo año y que también cubría otros problemas. Sin embargo, gradualmente, los programas para enseñar valores se convirtieron en el principal blanco de las críticas.

Para dar una idea del estilo de las protestas, de cómo la lógica despertó estupefacción y viceversa, debemos retroceder un poco más en el tiempo. Si meses antes uno pasaba cerca del lugar y se detenía para comprar el semanario local, podría haber leído:

Las siguientes son preguntas de Toma de Decisiones (T.D.) entregadas a los niños de octavo grado de nuestro colegio.

P. ¿Qué preferiría dejar de lado, si es que se viera obligado a hacerlo? A. Libertad económica; B. Libertad de religión; C. Libertad política.

P. ¿Está usted enamorado en este momento?

P. ¿Cree usted que engañar se justifica en ciertos casos?

P. ¿Piensa usted que las familias deberían limitar su tamaño a dos hijos?

Estas son mis preguntas a esas preguntas:

¿Quién dice que uno "debe" renunciar a una de esas libertades?... ¿Sabe realmente un tipo de octavo grado si las familias deben limitarse a tener dos hijos?... ¿De qué están hablando?... ¿Engañar en el colegio? ¿Estafar en la sociedad? Estimo que las preguntas están "ensuciando la mente de los niños".

²Para una introducción y análisis generales, véase "Moral Education in the Schools", William Bennett y Edwin J. Delattre, en la revista *The Public Interest*, 50 (invierno, 1978).

Bajo ataque se encuentra el curso de "Toma de Decisiones" que, con un amplio campo de acción, está diseñado para ayudar a los jóvenes a elegir una ocupación y también un estilo de vida. Sin embargo, antes que las personas puedan tomar tales decisiones, así se plantea, deben primero determinar cuáles son sus verdaderos valores; con tal objeto, el colegio adoptó la propuesta de Sidney Simón y sus colaboradores, utilizando intensamente los ejercicios, cuestionarios y "estrategias" desarrolladas por el grupo de Simón en un manual para los profesores, como si fuera la matateoría básica para la enseñanza de los valores.³

Como los apoderados aún no habían descubierto una crítica profesional para las nuevas tendencias, vale la pena resaltar las quejas citadas. El *estilo* de las mismas denota un característico tono emocional común a muchas de las cartas que aparecían en la prensa de esa época. Sin embargo, el *contenido*, igualmente típico, expresa en un lenguaje pulido varias objeciones a las cuales se han dedicado páginas enteras de prosa erudita: uso discutible de elección forzada, violación de la privacidad y superficialidad.⁴

No obstante, en Spencer esto fue sólo el comienzo, algo así como una introducción, mientras los argumentos realmente fuertes apuntaban hacia el concepto filosófico de la "libre elección". Y con justa razón. Porque si los movimientos en favor de la enseñanza de los valores plantean alguna idea crucial, ella es ésta: Un valor debe ser "elegido" por el mismo individuo, "libre" hasta donde sea posible, de la autoridad, "condicionamiento" y de las "presiones sociales". Sólo así constituirá un valor "propio" y, por lo tanto, algo positivo más que opresivo, algo que merece ser "premiado", "querido" y algo acerca de lo cual se debe sentir "orgullosa".

Naturalmente, esta idea provoca un shock en muchos padres y, casualmente, también a un número considerable de niños. (Algunos padres se convirtieron en opositores cuando escucharon las quejas de los niños). Hasta entonces, tanto los jóvenes como los mayores consideraban que elegir ser ingeniero o agricultor era,

³Sidney B. Simón, Leland W. Howe y Howard Krischenbaum, *Valúes Clarification: A Handbook of Practical Strategies for Teachers and Students* (Hart, New York, 1972). Este es un texto ampliamente utilizado.

⁴Por ejemplo, John S. Stewart, "Clarifying Valúes Clarification: A Critique", *Phi Delta Kappan*, 56, N.º 10, 1975; y otros artículos de ese número. Alan Lockwood, "A Critical View of Valúes Clarification", *Teachers College Records*, 77, N.º 1, 1975; y "Valúes Education and the Right to Privacy", *Journal of Moral Education*, 7, N.º 1, 1977.

sin dudas, una decisión propia, realmente una resolución "libre" y personal, pero nunca se les pasó por la mente que por ejemplo, el hecho de engañar o no pudiera estar en la misma categoría. Y esto, al parecer, era justamente lo que el colegio estaba diciendo. Un apoderado escribió: "Si le enseño a mi hijo que engañar es malo, mientras el sistema C.V. le enseña que no existen respuestas correctas o incorrectas, sino que una elección libre, con toda seguridad ello trastorna el hogar".

¿Habrán malentendido los padres? ¿Será que no comprendieron el punto concerniente al *proceso*? Si así fuera, no eran los únicos. Los profesores también atacan el relativismo ético, especialmente en las disciplinas con base filosófica. En este caso, un grupo medio de los apoderados veía lo mismo que la comunidad académica. Mecánicos y granjeros coincidieron con el profesor de filosofía. El término técnico "relativismo ético" requería ser definido en Spencer, a pesar de que su significado era conocido desde mucho tiempo.

Pero, el "relativismo" no se enseñaba allí, respondía el colegio en frustración, y las "generalidades filosóficas" no son relevantes con lo que realmente hacemos. La técnica es *profesional* y científicamente comprobada; lleva a la conciencia la causa de nuestros ideales. "Nosotros consideramos que no estamos enseñando los valores", explica el Director de Orientación, "sino que enseñamos a los estudiantes a identificar los valores que sus padres, amigos, religión y sociedad ya les han inculcado". Esta es la versión local de la muy repetida observación en torno a que el C.V. "acepta todos los puntos de vista", no "promueve valores particulares" y, por lo tanto, no debería ser ofensivo para nadie. Más aún, insisten los partidarios, evitar la inculcación no quiere decir que todos los valores sean igualmente buenos. Al respecto, Simón y sus asociados expresan: "Si activamos el pensamiento crítico, entonces valoramos la *racionalidad*. Si promovemos el pensamiento divergente, entonces valoramos la *creatividad*... Si postulamos la libertad de elegir, entonces valoramos la autonomía o *libertad*".

Esa es la teoría. Muchos apoderados han mostrado una buena disposición hacia ella, incluso frente a su práctica perturbadora. Cuando hablan los profesionales, citando investigaciones y estadísticas, la mayoría de la gente escucha respetuosamente, en especial aquéllos menos versados en los instrumentos conceptuales de las tendencias recientes. Pero, como es natural, también escuchan a sus hijos.

Tomemos, como ejemplo, la tarde del 12 de mayo de 1979. En

el colegio de Spencer, todos los asientos y bancos del "hall" están ocupados. Un fotógrafo se pasea provocando un resplandor con el flash de su máquina cada vez que enfrenta a alguien que le parece interesante; una cámara de televisión se mueve de un lado a otro sobre el hombro de un individuo y, al fondo, cerca de la puerta, una mujer joven se levanta para hablar:

Mi hijita llegó a casa contándome que había dicho que era malo mentir, porque Jesucristo lo había enseñado, y que entonces la profesora le había comentado "pero mucha gente miente". Bueno, dijo la señora, yo no sé... a lo mejor estoy equivocada, quizás no debería creerle a mi hija, pero le creo... ¡le creo!

La madre repitió la palabra clave como dibujándola y alzando la voz; era difícil saber si todos sus significados eran intencionales.

Había una diversidad de personas reunidas en el auditorio: granjeros, ejecutivos, dueñas de casa, ingenieros y también maestros del colegio local; administradores y miembros del Consejo de Educación. Todos estaban allí para escuchar una charla sobre Clarificación de Valores y para discutir sus problemas. Al terminar el conferencista,⁵ un filósofo de Cornell, los asistentes comentaban sus casos particulares. Cuando la madre de la niña que dijo "mentir es malo" tomó asiento, se produjo un momento de silencio en el lugar. Entonces, un joven, defensor de los nuevos métodos, ubicado en la parte de adelante del hall, contestó: "¿Preferiría usted que los profesores afirmaran que nadie miente?"

Un hombre se volvió hacia su vecino con una expresión de desagrado. Los debates académicos en torno al problema del es/debe, aún no afectan a todos los apoderados del área de Spencer, pero éste sí lo sintieron: no era el hecho de mentir, sino que otra clase de "es" que se estaban haciendo sentir en esta reunión, como también en el colegio: el "es" del lenguaje, la realidad del *estilo*. Lo que es nuevo y notable, no es el hecho que la "gente miente", sino más bien lo que ahora los educadores *dicen* sobre quienes mienten, engañan o roban.

Un poco más al sur, en Elmira College, un profesor auxiliar escuchó de la controversia; de hecho, ella también afecta a su ciudad. Como preparador de profesores en la técnica del C.V., da

⁵Profesor Richard A. Baer, Jr (Cornell University). Véase además, su artículo "Valúes Clarification as Indoctrination", *Educational Forum*, XLI, N.º 2 (enero, 1977).

una charla a fin de aclarar la confusión. Supongan que a un ladrón de tiendas se le dice que es malo robar: ¿qué se consigue?; "Poner al acusado a la defensiva y al enjuiciador en un plano sobre el ladrón". Algunas personas pueden clarificar sus valores de acuerdo con la mejor metodología, y pese a ello, decidirse por el robo. En tal caso, explica el educador, "hay que respetar esa decisión, siempre que la haya alcanzado inteligentemente... al menos bajo este enfoque se está respetando a la persona en su calidad de tomador de decisiones".

Poco después, pusieron la versión que apareció en prensa de las palabras del profesor frente a cada asiento en una reunión del Consejo de Educación de Spencer-Van Etten. Algunos padres estaban confundidos, otros se encogieron de hombros; sin embargo, unos meses atrás se había dado una respuesta a esta, ahora familiar, proposición:

Si el niño "elige" robar, libremente, ¿a quién le mando el oficial de policía? ¿Al colegio? Yo le enseño a mi hijo que robar es malo. La T.D. establece la "libertad de elegir", ¿quiere decir entonces que la T.D. debe asumirla responsabilidad por haberle enseñado al niño? No, difícilmente: los padres serán los responsables...

Y, en una carta dirigida al Consejo de Educación, se planteaba la misma preocupación desde otro punto de vista:

Si el colegio acepta la responsabilidad de comprometerse en el área de los valores personales, morales... ¿Estima el consejo que les corresponde a los niños asumir la responsabilidad, en circunstancias que llegan a conocer los valores mediante sufrimientos y por las consecuencias de las decisiones morales que han tomado? Nosotros como padres estamos sufriendo con ellos.

Existe el temor de que el aspecto no valorativo del programa sea sólo *formal*, y que indirectamente está siendo promovido algún tipo de sistema de valores y no sólo la creatividad, justicia y otros similares. Los padres sospechan que en una atmósfera "receptiva", el "es" de las actitudes en boga, profesionalmente sistematizadas y sincronizadas con una cultura joven asimilada, adquiere un poder artificialmente reforzado, los "debe" son sustituidos por las estructuras de pensamiento que se creen "adelantadas", usurpando la función normativa de los primeros.

Aquí, por ejemplo, hay una definición general clave referente a los valores morales usada en el controvertido curso: ¿Qué es "buena decisión"? La respuesta proporcionada por el manual de T.M. para los profesores expresa; "el resultado de una decisión

sólo es bueno o malo en términos de las preferencias personales de quien toma la decisión".

Así, en la prensa se levantaban voces que preguntaban qué ocurre con las víctimas de tales preferencias personales.

Sí uno decide robar, destruir, estafar, (la lista sigue) ¿qué hay de las víctimas?... No matarás... Por otra parte, existe un método de clarificación de valores que enseña a "elegir libremente". Se puede afirmar que Hitler cabe en esta categoría. El, libremente decidió matar... Bineum Heller, en reacción ante la gran mentira de Hitler y sus horribles consecuencias, escribió lo siguiente:

*"Perhaps part of the blame falls on me
Because I kept silent, uttered no cry
Fearfroze my heart and confused my mind
And I did not resist the lie".*

Así escribe un redactor en el *Spencer Needle*.⁶ El punto debió haberse tratado también en algún otro lugar, puesto que al pie de los cerros de Adirondack, en un centro de trabajo de C.V., ya se ha compuesto una respuesta para los instructores y profesores, que aparece en un libro reciente:

¿Podría una persona usar el Proceso de Valores y convertirse en un Hitler? Esta pregunta representa una prueba clásica para la moralidad inherente al proceso de valoración... Respuesta breve: No. Una persona psicológicamente perturbada está severamente impedida en su habilidad para elegir libremente y para examinar en forma racional un amplio rango de alternativas y consecuencias. Hitler era claramente un paranoico y no podía usar efectivamente el proceso de elección de los valores.

En Cornell, hablando de educación moral, un profesor recuerda aquellas acusaciones de las personas mayores acusándolas de "corruptores de menores", y sonrío. La audiencia, a sabiendas, devuelve la sonrisa. Sin embargo, parecidos vagos, vislumbrados apresuradamente, pueden conjurar una imagen distorsionada. Las citas anteriores, con su pavoroso contenido, sugieren quizás una semejanza más auténtica, en la yuxtaposición enfática de una perspectiva "científica" con los conceptos del "bien y mal".

Los padres que protestaban no obtuvieron un resultado particularmente favorable en las elecciones del Consejo de 1979, por

⁶14 de septiembre de 1978, p. 7. La mayoría de los datos locales citados en este artículo aparecieron en el *Spencer Needle* durante 1978 y 1979.

razones que mencionaré brevemente más adelante. Pese a que obtuvieron un porcentaje respetable de la votación, ninguno de sus tres candidatos salió elegido. (Sin embargo, uno de ellos que había sido elegido el año anterior, permaneció en el Consejo). En septiembre de ese año, se abrió un nuevo colegio cristiano en el norte de Spencer con un curso inicial de 23 alumnos; este año tiene cincuenta.

Sería equivocado el insinuar que la controversia acerca de los valores fue la única razón para explicar el hecho que los niños estén siendo retirados de los colegios públicos, pese a que muchos de ellos eran hijos de quienes protestaban. Antes de que se iniciara el asunto de los valores, el desempeño escolar había constituido la principal preocupación de los apoderados. Curiosamente, "el método para la toma de decisiones" fue desarrollado, en parte, a raíz de esa inquietud, como una manera de combatir la apatía y para demostrar cuan valioso podía ser el desarrollo del pensamiento para la toma de decisiones cruciales en la vida. Y sobre esa base fue defendido.

Sin embargo, para los padres desengañados, la relación entre la madurez mental y este tipo de programa de valores es de una naturaleza absolutamente diferente. Profundiza su desesperación, las arenas movedizas intelectuales en las cuales se han hundido los colegios, donde cada paso dado para resolver un problema parece empeorar las cosas. Ellos dicen que, con respecto a la racionalidad, los efectos logrados a través de métodos como el C.V. son opuestos a lo que se sostiene; que el deseo por adquirir conocimientos y el deleite del razonamiento, naturalmente presentes a esa edad, pueden ser canalizados hacia algo diferente: a una interminable sucesión de juegos de preguntas y respuestas que sitúan lo trivial y lo profundo en un mismo nivel. El alumno es atontado hasta un punto donde no es capaz de detenerse y pensar (u objetar), cuando luego de someterse a innumerables interrogantes llega hasta: "*¿le gusta ver películas en televisión?... ¿le agrada ir a la iglesia o ala sinagoga?... ¿le gusta salir de picnic*".

Los efectos intelectuales de largo plazo por elementos holísticos en el curriculum son siempre los más difíciles de tratar, y en esta área es donde los padres tienen mayor dificultad para darse a entender. A menudo ellos escuchan: "*¿Cree usted que una inocente e insignificante pregunta va a corromper a su hijo? ¡No puede estar hablando en serio!*". Pero estos padres son serios y contestan: "*El método de Clarificación de Valores es una burla al proceso educacional*".

III Padres versus colegio

Sin duda, para algunas familias el C.V. fue la gota que rebalsó el vaso, especialmente en vista de la respuesta del colegio a sus considerables e inicialmente prometedores esfuerzos. Esta respuesta, o más bien, la respuesta del sistema educacional en todos sus niveles, enfrentada a interrogantes y críticas es en sí un asunto que requiere de especial atención.

Desafortunadamente, la primera reacción fue negar que nada semejante al método de Clarificación de Valores estaban incluido en el curriculum; un comienzo desfavorable, que rompió de inmediato la confianza entre el colegio y la comunidad. Algunos padres, poco convencidos, decidieron impartir su propia educación, familiarizándose gradualmente con los textos básicos de la corriente C.V. Al poco tiempo ya ponían sobre la mesa el manual de Simón, Howe y Kirschenbaum y, al lado, las definiciones, la hoja para votar y las pruebas que los niños llevaban a sus respectivas casas. Desde ese momento, nunca más estuvo en duda el origen de tales lecciones.

A esto siguieron varios meses durante los cuales aparecieron cartas de protesta en casi todas las ediciones del semanario local. No todas eran calmadas, o meditadas, o se distinguían por la sensibilidad hacia la nada envidiable posición de los profesores: eran simplemente cartas al director, con todo lo que ello significa. Sin embargo, resultó interesante el que los líderes del grupo de protesta sacaran a relucir argumentos perfectamente comparables a aquellos de la literatura académica, literatura que aún no les era familiar. El que la crítica erudita a los sistemas para enseñar los valores no se encuentre tan fácilmente como los muchos volúmenes escritos por los patrocinadores de ellos fue ciertamente un elemento importante en estos acontecimientos.

La segunda fase en la reacción de la escuela consistió en • afirmar: En efecto, si usamos esta "técnica", pero ¿y qué? Muchos establecimientos educacionales la usan; ha sido evaluada por el estado, financiada por el gobierno, y aprobada por los mejores educadores y universidades. Entonces era viable citar a Lawrence Kohlberg,⁷ usar unos cuantos términos psicológicos, mencionar el formidable nombre de Harvard, etc., dejando bastante en claro

⁷Lawrence Kohlberg ha criticado al movimiento por algunas de las mismas deficiencias advertidas por los apoderados de Spencer-Van Etten. Pero como ha defendido el uso de la Clarificación de Valores en los colegios fiscales, su nombre se utilizó aquí en apoyo al controvertido

que tras el curso local existía un vasto mundo profesional de *ciencia*, prestigio y reconocimiento oficial, en comparación con el cual el padre indeciso, en el mejor de los casos, era un obstinado. Y, para asegurar el efecto final, se hizo este impresionante contraataque en un debate público en 1978:

Ahora bien, quiero saber quiénes son sus fuentes... ¿De dónde sacan esas ideas?... Ustedes hacen acusaciones muy serias en contra del colegio... ¿En qué clase de investigación están basadas estas afirmaciones, y de dónde proviene esta investigación?

Sin embargo, a estas alturas el vocero del grupo de los apoderados sólo podía citar los textos del C.V.: los libros hablan por sí mismos, ¿no es así? ¿Cómo puede alguien leer esto y no ver lo que vemos nosotros?

Por el contrario, lo que sucedió fue totalmente inesperado para los padres. En la tercera fase resultaron ser los acusados.

Somos testigos de un ataque por parte de un grupo organizado... dirigido por extremistas de ultra derecha que quieren ver un poco más de odio del que ya existe en el mundo. La filosofía expuesta en las cartas recientes es la que acuña la Sociedad de John Birch, la Fundación Heritage, el Comité Político Conservador, el Comité Nacional de Acción Política Conservadora y otras organizaciones ultra conservadoras.

Este arranque (publicado) de un ciudadano de Spencer, llegó a ser la clave de mucho de lo que siguió. Los críticos eran descritos como anti-intelectuales, simplistas y opuestos al pensamiento crítico independiente. Los acusaron de "levantar" ideas de fuentes externas y sus acciones eran censuradas por "dividir" a la comunidad. Las perspectivas de la psicología humanista y las ventajas del "método de procesos" parecían mucho más allá de su comprensión. Pero, esto no fue lo peor de todo: el vocero de los profesores, cabeza del recién formado "Comité para la Libertad Académica", advirtió de posibles "lazos con la nueva coalición de derecha en el país, uno de cuyos objetivos era terminar con los colegios públicos".⁸

En realidad, la situación era bastante diferente. Durante más de dos años de controversia, no se encontró ninguna evidencia de algún lazo con una organización extremista, a pesar de que al

curso. Véase "An Exchange of Opinión Between Kohlberg and Simón", en *Readings in Values Clarification*, Howard Kirschenbaum and Sidney Simón, eds. (Winston, Minneapolis, 1973).

⁸*Ithaca Journal Magazine*, 27 de enero, 1979, p. 1.

menos un diario de Ithaca se interesó por "actuar tras advertencias locales" y condujo su propia investigación. "¿Es usted ahora, o ha sido alguna vez, miembro de la Sociedad John Birch?", se le preguntó a un miembro del Comité de Educación.

Al comienzo, por falta de experiencia política, quienes escribieron cartas, aprovecharon y avalaron cualquier material que pareciera compartir su preocupación, el que, es verdad, a veces no cumplía con las altas exigencias académicas. Aún así, tales fragmentos, tal como aparecieron en Spencer, no podrían ser llamados extremistas o "ultras". (Entre las "fuentes externas" que sirvieron como verdadera inspiración, están la obra de C.S. Lewis *The Abolition of Man* y el discurso en Harvard de Alexander Solzhenitsyn). De esta manera, los críticos de la escuela en Spencer-Van Etten ganaron un mal nombre: "Nos hemos convertido en el blanco de mucha crítica, burlas, segregación... no sólo como grupo, sino que también como individuos. No estamos gozando este papel". Y una mala reputación no es fácil de destruir.

Más tarde, cuando se descubrieron los estudios académicos pertinentes, cuando llegaron académicos a la ciudad y se generaron largas discusiones públicas y privadas, y cuando se entregó a la comunidad una crítica profesional muy respetable, seguían existiendo los prejuicios. Repetidamente, los críticos tuvieron que llamar la atención hacia la substancia de la crítica, y no sus posibles fuentes:

Estoy muy preocupado que me llamen "extremista de derecha"... Si ustedes creen que lo que decimos está equivocado, entonces hablemos sobre tales temas, y no nos pongan nombres...

E incluso cuando un académico con experiencia en el problema (el profesor Baer de Cornell), llegó en ayuda de los padres, (con análisis detallados, y mucha paciencia) ¡ello sólo desacreditó al académico!: "Un enemigo declarado de Sidney Simón", fue la reacción de los profesores "¿Por qué se ha metido un extraño en nuestra controversia local", preguntó el presidente del Comité de Educación, "sus observaciones han sido..., una afrenta a nuestros vecinos".

Actualmente el problema se encuentra en el siguiente nivel. Aquellos padres que por convicciones morales o religiosas no desean que los valores de sus hijos sean "aclarados", pueden, con algún esfuerzo, obtener un procedimiento especial: el alumno es separado de su clase y llevado a una sala de estudio. Esta fue la principal concesión obtenida con las protestas. Aunque los padres hacen ver el posible daño psicológico, la injusticia y el desperdicio educacional de tal política, no se han ofrecido con posteriori-

dad más facilidades. Sin embargo, a medida que la gente en la comunidad sigue con su crítica, apoyándose en fuentes más confiables y sólidas, se disipa el aura de legitimidad no cuestionada que rodeaba los programas de valores. Desde la elección de junio de 1980, al menos un tercio del Consejo de Educación simpatiza con quienes protestan.

IV Seis preguntas inquietantes

Obviamente la controversia descrita toca problemas cuya importancia va más allá de un programa específico usado en una comunidad. No se va a hacer aquí una crítica del método de Clarificación de Valores. Más bien, mi propósito es reflexionar sobre algunos de los problemas más importantes sacados a luz por la historia de Spencer-Van Etten; y plantear, en cada caso, la pregunta básica que está envuelta.

Tal vez no sea accidental que la primera dificultad con que se tropezó en Spencer-Van Etten, aquella que causó la primera queja y mucho malestar, estaba relacionada con el problema de la *verdad*; no el problema de qué se les va a enseñar a los niños sobre la verdad, sino si el colegio está diciendo la verdad. Ciertamente, el acceso a los hechos era difícil de obtener para aquellos a quienes estos hechos afectaban más: las familias de los alumnos, los "consumidores" de educación. Un programa controvertido era parte del curriculum exigido, pero a los padres se les decía que no. Cuando descubrieron lo contrario, se les aseguró que tenía un papel menor; cuando percibieron que era la base de cursos sobre toma de decisiones, la explicación fue que no existían educadores que se opusieran al enfoque; y cuando trajeron al pueblo a dos académicos que efectivamente se opusieron, las cosas se pusieron feas.

Tenemos aquí un nuevo tipo de brecha de credibilidad, que involucra no sólo las deficiencias del colegio, sino también sus verdaderas intenciones. Y esta desinformación o falta de información con respecto a programas que pueden ser cuestionables no es propia sólo de los pueblos que nos han ocupado. Se ha informado de un distrito en el condado de Anne Arundel, en Maryland, donde el propio Comité de Educación "no tenía idea" del uso de C.V. en su colegio, y el descubrimiento fue "francamente electrizante".⁹ En un curso en New Jersey, la Meditación Trascendental

⁹Comunicación privada. Véase además *Maryland Gazette*, julio 10,

se practicaba, aparentemente, con incienso, cantos e innovaciones a Vishna, pero eso no impidió que los funcionarios del colegio negaran, imperturbablemente, algún contenido religioso. "Ignorancia inexcusable... que bordea el engaño", contestaron los padres; fue necesario un juicio legal para eliminar el programa.

¿Bordeó también el engaño la respuesta en el caso Spencer-Van Etten? Mucha gente piensa precisamente eso. Desgraciadamente, los manuales de C.V. dan fundamento a esa sospecha, ya que no fomentan la franqueza absoluta. Lo que los padres ven, se les dice a los profesores, debería ser *cuidadosamente seleccionado*. Los propios instructores prejuzgan la fuente y naturaleza de las objeciones en una forma que corresponde exactamente a lo que ocurrió en nuestra historia.¹⁰ Las actitudes de apoyo tan amargamente resentidas por los padres en este caso son, por lo tanto, menos sorprendentes.

La atención nacional se dirige actualmente hacia los problemas de "la verdad en los préstamos", "la verdad en la publicidad", el Acta de Libertad de Información, y así sucesivamente. Pero "la verdad en la educación", en el mismo sentido, parece tomarse como un hecho. Por esto, nuestra primera pregunta es:

1. *¿Es aceptable que a las familias de los alumnos de colegios fiscales se les niegue el acceso a cualquier información relacionada con los currículum, actividades escolares o entrenamiento de los profesores?, ¿o que las normas de veracidad para los profesores y empleados de los colegios sean inferiores que aquellas para los fabricantes de autos, los banqueros, o el Departamento de Justicia?*

El segundo punto puede advertirse también desde la perspectiva de los consumidores: no sólo debe ser considerado el propósito de un producto, sino que también los resultados no intencionados. Los cigarrillos, el uso de la energía y ciertos remedios nos han enseñado que algunos efectos colaterales son acumulativos, de largo alcance y difíciles de detectar. Una experiencia de este tipo apoya la demanda de que a cada nuevo producto o "sistema" introducido en la sociedad se le impongan condiciones mínimas dentro de las cuales los diseñadores deban resolver su problema. Y para asegurar no sólo que los reclamos se justifiquen,

1979, p. 1, y *Sunday Sun* (Baltimore), mayo 27, 1979, p. 1. En el condado de Anne Arundel, los padres, aparentemente, obtuvieron algunas restricciones legales sobre el uso de C.V.

¹⁰Howard Kirschenbaum, *Advanced Values Clarification* (University Associates, La Jolla, 1977), capítulos 4 y 13.

sino también que esas condiciones se cumplan, se necesita *tiempo*.

¿Cómo se dan las cosas en la educación a este respecto? Cuando se introdujo la Clarificación de Valores en Spencer-Van Etten en 1974, y se empezó a utilizar el *Manual de Estrategias Prácticas*, este texto fundamental del movimiento tenía apenas dos años de existencia. La "investigación" sobre la efectividad del enfoque estaba "lejos de ser concluyente", según propia confesión de los autores, y ni siquiera se mencionaban los efectos colaterales. Al año siguiente, los evaluadores denominaron a estos estudios como "relativamente sencillos";¹¹ y la primera evaluación sistematizada de esta dudosa evidencia, que no apareció hasta 1978, esencialmente refuta las afirmaciones positivas de sus proponentes.¹² De esta manera, cuando se inició el programa en este colegio, aún no había comenzado la crítica profesional detallada de Clarificación de Valores. Pero la promoción que de él hacían sus creadores era fuerte, sus trabajos inundaban las bibliotecas y sus actividades estaban ganando el favor del Estado y del sindicato de profesores.

Esta situación dio lugar a un fenómeno especialmente instructivo aunque predecible. Hubo un momento, creen algunos padres, cuando la protesta recién comenzaba, en que los manifestantes estaban siendo "oídos" por su comunidad y, de hecho, también por un buen número de los propios profesores. Fue su incapacidad, en esa época, para presentar críticas profesionales intachables, que apoyaran al menos parcialmente sus propias objeciones, lo que determinó en gran parte el curso que tomaron las opiniones. En ausencia de juicios académicos, el cargo de "fuentes de derecha" dominó la atmósfera. Una vez que se adoptaron las posiciones oficiales y se contrajeron los compromisos, ninguna evidencia creíble podría alterar el resultado, porque para entonces un poderoso nuevo elemento había entrado en escena: el prestigio personal.

Sea que adoptemos un punto de vista "consumista", o aquel de la academia y la ciencia, la implicancia es clara: la crítica *sigue*

¹¹Douglas Superka y Patricia L. Johnson, con Christine Ahrens, *Valúes Education: Approaches and Materials* (Social Science Education Consortium Inc., Boulder, Colorado, 1975).

¹²Alan Lockwood, "The Effects of Valúes Clarification and Moral Development Curricula on School-Age Subjects: A Critical Review of Recent Research", *Review of Educational Research*, 48, No. 3 (verano de 1978).

a la innovación; por lo tanto, es indispensable que medie una pausa prudente entre la proposición y el uso en gran escala. La falta de evidencia compacta y diversa invita al liderazgo por parte de expertos y profesionales precipitados y en un contexto tal el ideal de control local de la educación a través de comités elegidos es escasamente significativo. Nuestra segunda pregunta, entonces, es:

2. *¿Qué tipo de revisión y fiscalización existe en el sistema educacional (si es que hay alguno) para evitar que prácticas cuestionables sean "vendidas" al colegio antes de que haya habido una evaluación competente? ¿Qué mecanismos existen para comunicar a los colegios y sus comunidades todos los aspectos de esa evaluación en el momento que sea necesario?*

Supongamos ahora que se desarrolla de hecho un nuevo programa en las universidades y que éste es ampliamente implementado y engendra, efectivamente, oposición. ¿Que tenemos derecho a exigir del sistema educacional en ese caso?

Nada fue más evidente, ni más embarazoso, para la profesión de los educadores que este hecho: después de un año de análisis y debate, los padres que protestaban estaban en posesión de mayores conocimientos, mayor documentación y una comprensión más profunda de la materia en discusión que los profesores que defendían la posición del colegio. Fueron los padres, y no el colegio, los que informaron a la comunidad de la bibliografía pertinente e invitaron académicos a hablar sobre la materia. Los profesores envueltos en la controversia parecieron ser sorprendidos fuera de guardia, asustados y mal preparados para manejar el contenido intelectual de la protesta. Tal vez esto explica por qué nunca abordaron ese problema, sino que se concentraron en otras respuestas.

"Mi intención esta noche es plantear los hechos y mostrarles a ustedes lo que hemos encontrado en nuestra investigación." Así comenzó el representante de los profesores en un foro público en Spencer-Van Etten. Su postura es impecable. Sin duda, es labor del profesor el proporcionar hechos y disipar prejuicios. Lo que siguió, sin embargo, fue pasmoso: "Yo tengo a mi cargo un curso universitario sobre psicología adolescente y desarrollo moral... y la única parte en que encuentro las afirmaciones que ustedes hacen sobre la Clarificación de Valores es en la literatura de derecha". Cuando se hizo esta afirmación, en diciembre de 1978, el *Moral Education Forum* había estado informando sobre oposición profesional durante casi tres años y una edición especial de

Phi Delta Kappan presentó debates sobre el mismo tipo de objeciones que los padres de esa localidad estaban haciendo.

La conclusión en Spencer era ineludible: o bien los profesores del colegio retenían a sabiendas las críticas del conocimiento de la comunidad, o bien realmente no sabían de ella y no podían encontrarla incluso con esfuerzos. En cualquier caso, el entrenamiento profesional de estos educadores queda cuestionado, y la responsabilidad del mundo académico en estas controversias aparece mayor de lo que comúnmente se ha expuesto. La crítica a la educación de los profesores no es nueva, pero la expansión de los colegios fiscales en el ámbito moral, el sexo, la muerte, el yo y las "decisiones" en general, genera nuevas preguntas.

¿Puede el profesor promedio, con una educación promedio, ser un "profesor" o "facilitador", en aguas tan profundas, sin una educación adicional que incluya ética, historia de la moral, teoría del conocimiento y temas similares? ¿Podemos no esperar que estos modernos "profesores de la virtud" hayan tenido ellos mismos una educación a la altura de la tarea? No inspira confianza ser enseñado por un instructor en "desarrollo moral" que ni siquiera posee talento básico de un "ávido lector" en su propio campo.

Desgraciadamente, la mayoría de quienes desarrollan estos programas están mucho más comprometidos en reunir un verdadero supermercado de materiales, con películas, grabaciones, juegos, innumerables "estrategias" y "dilemas morales", que con la educación profunda del profesor. La Clarificación de Valores que se recomienda a sí misma como "fácil de aprender" es, en este sentido, especialmente culpable; para poder ejercerla, se le asegura al novicio que "un programa de entrenamiento relativamente corto, tan corto como un par de horas", ¡será suficiente! Preguntamos, entonces, resumiendo este aspecto del problema:

3. *¿Se sienten cómodas las universidades, y la sociedad, con una situación en la que miles de niños en miles de colegios reciben educación moral sistemática de profesores cuyos estudios en la materia consisten en no más de una semana de taller y un manual de estrategias?*

V. Moralidad y proceso

En las discusiones de si cabe la educación moral en los colegios fiscales, siempre aparecen dos preguntas: ¿Pueden evitarse realmente los problemas morales?, y ¿No violará la prohibición una libertad básica?

Nuevamente el drama de Spencer-Van Etten pone el proble-

ma bajo una nueva luz. Allí la controversia empezó de veras, no porque un profesor individual hizo una afirmación aislada o dio una opinión personal, sino cuando los padres descubrieron los ejercicios, cuestionarios y definiciones, sacados de *manuales* y aplicados sistemáticamente en clases, y cuando advirtieron que esta metodología proyecta una meta-ética fundamentalmente diferente del reconocimiento universal del valor objetivo y una "ley humana común", lo que C. S. Lewis llamó el "Tao".

La libertad de los profesores para expresar puntos de vista personales sobre cuestiones morales, cuando éstas surgen naturalmente de la discusión o de las materias, no fue aquí desafiada. Y, por supuesto, este "manejo" de los temas morales no puede evitarse, y de hecho no lo es. Tampoco, ninguna persona sería sugiere que debería hacerse. La pregunta crucial, más bien, pareciera:

4. *¿Es el problema de la "libertad de expresión" el mismo cuando se trata que cada profesor individual responde sobre la base de sus propias y especiales experiencias y convicciones, que cuando se trata de un colegio entero, o distrito, que adopta este o aquel sistema de educación moral, apoyado en materiales, "instructores" y gurús? En este último caso, ¿no se trata más bien de una restricción al diálogo moral?*

En Spencer-Van Etten, la oposición efectivamente pensó que se había impuesto una limitación a la visión moral. Por lo general, los padres encuentran difícil manifestar la naturaleza de esta limitación de una manera aceptable para los educadores, pero en esta comunidad un miembro del comité del colegio planteó su esencia en forma concisa: "No estamos diciendo que deberían enseñarse nuestros preceptos, pero si éstos se dejan fuera, entonces dejen fuera todos los valores".

La afirmación merece atención. *¿Qué* se quiere decir con "nuestros preceptos"? No es, como algunas veces se acusó, "nuestra religión". La censura de la Constitución al respecto es bien conocida y no desafiada. Por lo tanto, llegamos a un punto donde estamos en presencia del efecto penetrante de la *meta-ética*, el fundamento de la ética, su origen, sus categorías. Lo que muchos padres sienten claramente es la exclusión (de la metodología explícita) de todo un ámbito de categorías morales no específicas de una religión, sino parte de ese "Tao" comprendido tanto por la herencia de Oriente como de Occidente: el *bien*, lo *verdadero* (objetivamente), lo *justo*, el *alma*, *fe*, *coraje*, *renacimiento moral...*, etc. En vez de esto, lo que ven es un nuevo conjunto, que incluye conceptos tales como la *imagen propia*, *estilo de vida*,

experiencias gratificantes, modelo de decisión, estrategia del riesgo, madurez, autoactualización y racionalidad (en el sentido hipotético-deductivo). El único elemento que se mantiene de la lista antigua *es justicia*.

En el supuesto que un cambio tal en las categorías éticas esté de acuerdo con las tendencias en la psicología y la investigación de operaciones, ¿existen fundamentos válidos para *excluir* de la educación fiscal el conjunto más tradicional? Bueno..., podría haberlos. Puede haberlos, sin duda, si tal lenguaje es considerado en sí mismo como religioso y su inclusión inconstitucional. Pero esto hace surgir la pregunta tal vez más fundamental de todas:

5. *Si la enseñanza sistemática de morales dentro de los límites de la Primera Enmienda requiere la exclusión sistemática de todo un ámbito de la metafísica subyacente al pensamiento moral de nuestra sociedad, ¿no es esto en sí mismo una distorsión del discurso ético en el sentido intelectual y una injusticia en el sentido social?*

Sin embargo, lo sistemático es el rasgo principal del movimiento para la enseñanza de los valores hoy en día; cumple con el requisito de que la moral también sea vista como un talento o destreza que aquí la ciencia también legitima. Miremos el asunto desde una perspectiva humanista.

La palabra "humanismo" es ambigua, por supuesto. Uno de sus usos,¹³ pertinente aquí, entiende por "humano" lo que es distinto de "mecánico". La "fábrica de conocimiento" y la "megamáquina" son sus opuestos. Es esta inclinación "anti-mecanicista", "anti-cumplimiento-de-reglas", lo que lleva a los reformadores a enjuiciar la así llamada educación tradicional, y a introducir una serie completa de reformas para liberar a los colegios de un rígido formalismo innecesario. Este propósito se puede aceptar fácilmente.

Pero hoy día parece estar sucediendo una curiosa reversión. Los educadores humanistas presionan cada vez más para sistematizar los pocos ámbitos que han escapado a esta suerte. La educación "tradicional" suponía ciertos valores axiomáticamente, y por esa razón no tenía ninguna necesidad de explicarlos a través de un sistema. Si, por ejemplo, un niño copiaba en una prueba de fran-

¹³Pero el "humanismo" también implica una oposición al "Teísmo": en nuestra cultura, judaísmo/cristianismo. La confusión entre los dos significados de la palabra exacerbó enormemente el conflicto en esta comunidad y en otras partes.

cés, quedaba mal frente a sus compañeros y profesores, y era así como se *apoyaba* el valor (¡no "reforzado"; no enseñado!). Hoy día, sin embargo, se le pregunta al alumno si, de acuerdo con el criterio de alguien, esa "decisión de copiar" es o no una decisión "crítica". Nuevamente, un niño se siente tentado de "abandonar a un amigo de quien se están riendo los demás niños en el colegio". En un ambiente tradicional, habría la probabilidad de que el niño *reconozca* ese acto como lo que es; pero, actualmente, en Spencer se le *enseña* a identificar cuál de las cuatro "estrategias-de-mayor riesgo" representa esta decisión.

La ciencia, por definición, sistematiza aquello con lo que trata, formaliza su objeto. Y la formalización de la toma de decisiones al estilo de los modelos de administración y computación, si se aplica a las morales, también debe reducir eso a un sistema. En esta coyuntura es justo preguntar, especialmente a los humanistas:

6. *¿Es una buena "estrategia", en el largo plazo, humanizar nuestras "fábricas de conocimiento", reemplazando los axiomas y disciplinas de una era por las sistemáticas de otra? ¿Es el cumplimiento de las reglas en el "cómo decidir" realmente menos mecánico que el cumplimiento de las reglas en relación con los fines? En suma, ¿es un "sistema automático de decisiones dirigidas por valores" el modelo apropiado para una sociedad más moral, más humana?*

VI. Una advertencia, vieja y moderna

El último punto no es una pregunta, sino una advertencia. El movimiento para la educación de los valores ha justificado su misión en parte por el rápido cambio social que está ocurriendo en nuestra época, el "colapso de la vieja moralidad". En verdad, el cambio es grande. Comunica urgencia al trabajo de los desarrollistas; no hacer nada parece peligrosamente complaciente. Ese es un aspecto del dilema de la educación de valores. Pero, pensando en el hombre, así como en la naturaleza, generalmente ha habido igual preocupación por las "constantes", como las llama la ciencia: aquello que permanece constante en medio de todo cambio. Compárese ahora los diálogos del condado de Tioga que nos han ocupado aquí con aquellos de otra época "más simple". En la constante está el segundo aspecto del dilema.

Protágoras, el sofista, ha venido al pueblo. Y el joven Hipócrates está muy ansioso, porque este profesor, famoso en todas las ciudades, promete a sus alumnos no la "monotonía del cálculo, y

la astronomía, y la geometría, y la música", sino "la prudencia en los asuntos públicos y privados... hablar y actuar con la mejor intención". El tiene un método especial, se dice, y todos los jóvenes y futuros profesores se amontonan a su alrededor como un cortejo real.

Pero, esperen un momento, dice Sócrates: ¿cómo sabemos que esto es verdad?

Cuando está en discusión el alma, que ustedes consideran de mucho mayor valor que el cuerpo, y de cuyo bien o mal depende el bienestar total de ustedes, nunca consultaron sobre esto ni con su padre, ni con su hermano, ni ninguno de nosotros...

Sin duda..., el saber es el alimento del alma; y debemos tener cuidado, amigo mío..., que el sofista no nos engañe cuando alabe lo que vende, como el comerciante mayorista o minorista que venden el alimento para el cuerpo... De la misma manera, aquellos que llevan las mercancías del saber, y recorren las ciudades, y las venden a cualquier comprador que las necesite, las alaban a todas por igual; a pesar de que no me sorprenderá, amigo mío, si muchos de ellos ignoraran en verdad sus efectos sobre el alma... Por lo tanto, si usted entiende lo que es el bien y lo que es el mal, puede comprar sin peligros la sabiduría de Protágoras o de cualquier otro; pero si no, amigo mío, detente... Porque hay mucho más peligro en comprar conocimiento que en comprar carne y bebida... no se pueden comprar las mercancías del saber y después deshacerse de ellas; cuando hayas pagado por ellas, debes recibirlas en tu alma y seguir tu camino, ya sea muy herido o muy beneficiado...

Platón, Protágoras

Y hoy en día:

"Eres lo que comes", la mayoría de nosotros ha oído esa expresión. Hay quienes están muy preocupados por la "basura" que se sirve en los programas de desayuno y almuerzo en los colegios. Ellos creen que como adultos somos responsables y deberíamos escoger comida nutritiva para los colegiales... Yo he oído la frase: "Eres lo que piensas". Esto también tiene un significado claro para mí. Lo que pienso se manifiesta, eventualmente, en mi carácter: las cosas que digo y hago. ¿No debería estar igualmente preocupada por el valor nutritivo de lo que entra en mi mente? ¿No debería estar aún más preocupada por la opción de mis niños?

Theresa Rimbey, *SpencerNeedle*
10 de agosto de 1978

Seguridad Norteamericana y América Latina*

Jeane Kirkpatrick**

***Profesor Titular del Departamento de Gobierno en la Universidad de Georgetown. Investigadora de número del American Enterprise Institute. Actualmente, Embajadora de los Estados Unidos ante las Naciones Unidas.*

*Originalmente este artículo apareció bajo el título "U.S. Security and Latin America", en la revista *Commentary* (Enero 1981) quien autorizó su edición.

Seguridad norteamericana y América Latina

Jeane Kirkpatrick

Mientras en los últimos cuatro años la atención norteamericana ha estado enfocada en otros asuntos, pasaron casi inadvertidos acontecimientos de gran importancia potencial en América Central y el Caribe. El deterioro de la posición de los Estados Unidos en el hemisferio ya ha creado serias vulnerabilidades donde antes no existían y amenaza ahora con enfrentar al país a la necesidad, sin precedentes, de defenderse contra un anillo de bases soviéticas en y alrededor de nuestros límites sur y este.

En los últimos cuatro años, la Unión Soviética se ha convertido en una fuerza militar de envergadura dentro del hemisferio occidental. En Cuba, los soviéticos tienen total acceso a las instalaciones navales de Cienfuegos, submarinos nucleares y pistas de aterrizaje que tienen capacidad para bombarderos Backfire. Desde estas, los aviones de reconocimiento naval soviéticos han cumplido misiones aéreas mar afuera, hacia la costa este de los Estados Unidos. También tienen sistemas de vigilancia electrónicos que rastrean el sistema telefónico y el tráfico de cables norteamericano, además de actividades de inteligencia bajo control soviético directo. Y, por supuesto, una brigada soviética de combate.

Durante el mismo período de cuatro años, los soviéticos han continuado financiando, entrenando e instalando un cuerpo militar cubano, que a estas alturas ha llegado a ser un instrumento significativo para la expansión soviética en África, el Medio Oriente y el sur asiático, como también en la zona del Caribe y de América Central y del Sur.

En la actualidad, Cuba posee una pequeña marina; un número razonable de aviones supersónicos, incluyendo los IL-14 y los Mig 21 y 23, que pueden ser equipados rápidamente con armas nucleares; modernos aviones capaces de transportar las tropas

cubanas a cualquier punto del área; un ejército considerable, y aproximadamente 114 bases de misiles antiaéreos SAM-2. La presencia de más de 50.000 soldados cubanos y consejeros militares en África y en Medio Oriente provee una pauta para juzgar el tamaño y equipamiento de las fuerzas armadas cubanas. El rol cubano en cuanto a entrenamiento, abastecimiento y como consejero de los grupos revolucionarios en el Caribe y América Central ilustra las consecuencias hemisféricas de este programa de re-fuerzo militar.

Los primeros frutos de tales esfuerzos son los nuevos gobiernos de Grenada y Nicaragua, cuyos compromisos con los principios marxistas-leninistas y la solidaridad con las políticas soviético-cubanas, llevaron a decir a Castro, retornando de Managua, "Ahora somos tres". Pronto podrían ser cuatro. Encontrándose El Salvador al borde de la anarquía, está cada vez más amenazado por guerrilleros bien armados cuyo fanatismo y violencia hace que algunos observadores recuerden a Pol Pot. Entretanto, el terrorismo, en el que confían leninistas (y castristas) contemporáneos para crear una "situación revolucionaria", ha reaparecido en Guatemala.

Transformaciones lentas, pero no menos serias, están desarrollándose en Guyana, donde las vinculaciones con Castro se han hecho extensivas, estrechas y complejas, y en Martinica y Guadalupe, donde grupos castristas amenazan los gobiernos existentes. (En Dominica y Jamaica, las recientes victorias electorales de Eugenia Charles y de Edward Seaga, han revertido, por el momento, las mareas castristas). Fidel Castro es mucho más claro de los que nosotros hemos sido acerca de sus intereses e intenciones en el área, y con frecuencia declara, tal como en la reunión de los países no alienados en La Habana, el año pasado: "Voy a apoyar hasta las últimas consecuencias los esfuerzos antiimperialistas de los caribeños y en especial aquellos de Puerto Rico, Belice, Guadalupe, Martinica y Guyana".

Las políticas norteamericanas han probado ser no sólo incapaces de manejar los problemas de la expansión soviético-cubana en el área, sino que han contribuido positivamente a ella y a la alienación de las principales naciones, el crecimiento del neutralismo, la desestabilización de los gobiernos amigos, el aumento de la influencia cubana y la declinación del poder de los Estados Unidos en la región. En consecuencia, una de las primeras y más urgentes tareas de la administración de Reagan será revisar y repasar el enfoque de los Estados Unidos hacia América Latina y el Caribe.

Tal revisión no sólo debe comenzar con la política de la administración anterior en el hemisferio, sino que con el apacible proceso a través del cual nuevas teorías de las relaciones hemisféricas llegan a dominar la discusión en un grupo algo amorfo, pero muy real, conocido como la institución de política exterior. Ya que, en un grado muy poco común en el gobierno, las políticas de la administración Cárter hacia América Latina y el Caribe (como también hacia el mundo) fueron derivadas de una ideología más que de la tradición, las costumbres o la improvisación.

Por esto, nada es tan importante como entender las relaciones entre los recientes fracasos de la política norteamericana, en América Latina y otras partes, y la filosofía de los problemas exteriores que inspiraron e informaron a esa política. Tal esfuerzo de comprensión exige, primero, que hagamos caso omiso de la idea que el fracaso de la política de Cárter fue el fracaso personal de un hombre no especializado con los asuntos diplomáticos y, segundo, que miremos más allá de los cambios superficiales de la política diaria hacia las orientaciones estables que se reafirman luego de cada crisis discreta en los asuntos mundiales.

Esas orientaciones tenían sus raíces en la experiencia de Vietnam, no como se combatió en el Sudeste Asiático, sino como ello fue interpretado en Washington y Nueva York. Después de todo, el Presidente Cárter no era el único líder político de Norteamérica que había perdido su temor "excesivo" al comunismo, perdido su apetito por la competencia Este-Oeste, incubado preocupación por los usos del poder norteamericano, se había avergonzado de las políticas pasadas de los Estados Unidos y había decidido comenzar todo de nuevo. Ya cuando Richard Nixon dejó el gobierno, una gran parte de la élite política norteamericana, incluyendo una mayoría del Congreso, se había apartado no sólo de Vietnam, sino que de lo que con más y más frecuencia se llamaba la guerra fría; término preferido por los revisionistas para referirse a la determinación de los Estados Unidos de resistir la expansión el poder soviético.

De estos sentimientos fueron inferidas las famosas "lecciones" de Vietnam: que la guerra fría había terminado, que la preocupación por el comunismo ya no debería "dominar" sobre otros problemas, que la intervención violenta en los asuntos de otra nación es impráctica e inmoral, que nunca más debemos situarnos en "el lado equivocado de la historia", apoyando a un autócrata extranjero contra un "movimiento popular", y que debemos tratar de reparar nuestra profundamente dañada imagen nacional a través de la modestia y la moderación en los campos del poder y de

los congresos mundiales. El derivar estas "lecciones" fue una nueva teoría optimista del desarrollo histórico que apareció en la década de los 70 entre la élite dominante de política exterior para enfocar la discusión acerca del futuro.

Nadie expresó mejor este nuevo espíritu que Zbigniew Brzezinski, cuyo libro *Between Two Ages* (patrocinado por el Consejo de Relaciones Exteriores), señaló las consecuencias del nuevo espíritu para la política hacia América Latina. Brzezinski sostuvo que las políticas de los Estados Unidos hacia América Latina eran inadecuadas para las nuevas realidades de una competencia ideológica en decadencia, un nacionalismo decadente, una mayor interdependencia global y las crecientes expectativas del Tercer Mundo. Los Estados Unidos debían, por lo tanto, dejar de lado su actitud histórica hacia el hemisferio, que postulaba "relaciones especiales" con América Latina y enfatizaba la seguridad hemisférica y, desde la Segunda Guerra Mundial, el anticomunismo. Debíamos, en cambio, hacer un movimiento claro para abandonar la doctrina Monroe, dado que en la nueva era global la vecindad geográfica o hemisférica ya no debe ser "políticamente decisiva", adoptar "una actitud más 'suelta' hacia los procesos revolucionarios", demostrar más "paciencia" y asumir un enfoque "cada vez más despolitizado" con respecto a la ayuda y el comercio.

Las perspectivas de política hemisférica expuestas en *Between Two Ages* fueron más ampliamente elaboradas en otros dos documentos que nacieron en el seno del "establishment" de política exterior: los informes emitidos a nombre de la Comisión para las Relaciones entre los Estados Unidos y América Latina, encabezada por Sol Linowitz e integrada por "un grupo bipartidista, e independiente de ciudadanos privados de diferentes sectores de la sociedad norteamericana", financiado por las fundaciones Ford, Rockefeller y Clark. El marco intelectual y la mayoría de las recomendaciones específicas de los dos informes Linowitz eran idénticos. Ambos afirmaban que el desarrollo económico y tecnológico había creado nuevos problemas internacionales y que la interdependencia había generado una apremiante necesidad de una nueva aproximación global a esos problemas. La política de los Estados Unidos hacia América Latina, "desde la doctrina Monroe pasando por la de Buena Vecindad hasta la Alianza para el Progreso y su sucesor, la Asociación Madura estaba pasada de moda, por cuanto se basaba en supuestos que habían sido alcanzados por la historia. La convicción de que los Estados Unidos deberían tener una política especial para América Latina; de que América Latina constituía una esfera de interés, donde los

Estados Unidos podían o debían intervenir (directa o secretamente) para impedir la instauración de gobiernos desfavorables (adversos); y de que la seguridad nacional debía ser una determinante significativa en la política norteamericana hacia esa área eran enviadas al tarro de basura. Ahora bien, el primer informe Linowitz aconsejaba:

Ella [la política de los Estados Unidos] debería estar menos preocupada de la seguridad en un sentido estrechamente militar en comparación con valores e intereses compartidos que podrían ser estimulados mediante relaciones políticas mutuamente satisfactorias.

El nuevo enfoque debería estar libre de paternalismo, ser "respetuoso de la soberanía", tolerante con la diversidad política y económica. Sobre todo, debía asentarse en un marco global coherente.

Casi todas las recomendaciones específicas de los dos informes Linowitz, negociación de los tratados del Canal de Panamá, "normalización" de las relaciones con Cuba, "liberalización" del comercio e "internacionalización" de la ayuda, promoción de los derechos humanos y nunca jamás intervención militar, manaban de estos nuevos supuestos. Dada la *detente*, los Estados Unidos podían y debían "mantener los conflictos locales y regionales fuera del contexto de las relaciones de las superpotencias", y ya no ver "automáticamente" las "revoluciones en otros países y los conflictos intrarregionales... como campos de batalla de la guerra fría". Y dada la interdependencia (manifiesta en fenómenos globales tales como inflación o corporaciones multinacionales), los Estados Unidos ya no debían esperar o aspirar "a una completa seguridad económica y política...", sino que participar en la nueva agenda internacional.

Pese al decidido globalismo de la comisión, ella reconocía que Cuba constituía un caso especial. Ambos informes recomendaban iniciativas norteamericanas hacia la "normalización" de las relaciones con Cuba y algunas disposiciones (suprimiendo las restricciones para viajar, aumentando el intercambio científico y cultural) que fuesen independientes del progreso global en la normalización. Pero el segundo informe también señalaba la intervención militar cubana en África, y su apoyo a los "militantes" e independistas violentos de Puerto Rico, y concluía que la completa normalización de las relaciones, no obstante deseable, podría lograrse sólo si Cuba aseguraba que sus tropas estaban siendo retiradas de Angola y que no tenía intención alguna de intervenir en ningún otro lugar.

La característica más notable de las sugerencias de Linowitz era su desinteresado espíritu internacionalista. Se suponía que la política norteamericana debería estar basada en una comprensión de "realidades cambiadas" y guiada por una confianza ilustrada de que lo que era bueno para el mundo era bueno para los Estados Unidos. El poder debía ser usado para promover objetivos morales, y no estratégicos o económicos. Así, podían emplearse sanciones para castigar las violaciones a los derechos humanos, pero no para apoyar los asuntos norteamericanos; el poder podía ser utilizado "en el grado máximo permitido por la ley" para impedir acciones terroristas en contra de Cuba, pero no para proteger a las corporaciones norteamericanas de la expropiación. Tampoco el poder debía ser un factor al designar o implementar los programas de ayuda económica y de comercio, *excepto* cuando éstos tenían la intención de promover los derechos humanos, el desarmamentismo y la no proliferación nuclear.

Tal como el libro de Brzezinski *Between Two Ages*, los informes Linowitz, eran, en el sentido más fundamental, utópicos. Suponían que el cambio tecnológico había transformado de tal manera la conciencia y el comportamiento humano que ya no era necesario que los Estados Unidos rechazaran políticas por su impacto en la seguridad nacional. Por cierto, ninguno sostuvo que el interés propio, el conflicto o la agresión habían sido totalmente eliminados del mundo. Pero Brzezinski aseguraba (y aparentemente la comisión Linowitz creía) que sólo la Unión Soviética estaba todavía comprometida con un comportamiento político verdaderamente "anacrónico" contra el cual debíamos defendernos. Como ninguna nación latinoamericana amenazaba directamente la posición de los Estados Unidos, las relaciones con ellas se podían conducir con confianza sin tomar en consideración la seguridad nacional.

Así, el adoptar las recomendaciones de la comisión Linowitz requería, abandonar la perspectiva estratégica que había plasmado la política norteamericana desde la doctrina de Monroe hasta la víspera de la administración Cárter y en cuyo eje estaba la concepción del interés nacional y una creencia en la legitimidad moral de su defensa. En el enfoque. Brzezinski-Linowitz, la moral estaba desencajada del interés nacional, tanto como el futuro estaba desunido del pasado. Los objetivos recomendados para la política norteamericana eran todos abstractos y supranacionales: "derechos humanos", "desarrollo", "equidad".

Aún si los informes Linowitz redefinieron el interés nacional,

no lo desecharon explícitamente como guía para la política o nombraron a los Estados Unidos como el enemigo. Esto quedó para el informe de otro grupo autodenominado, cuyas recomendaciones incluso mostraban una semejanza más cercana a las actuales políticas de la administración Cárter. Este informe, *The Southern Connection*, fue emitido por el Grupo de Trabajo Ad Hoc sobre América Latina del Instituto de Estudios Públicos. El grupo incluía a personal clave de la comisión Linowitz y hacía suyas casi todas las recomendaciones específicas del segundo informe Linowitz: despojamiento del Canal de Panamá, normalización de las relaciones con Cuba, estricto control de los activistas anti Castro, ayuda a través de instituciones multilaterales, limitaciones a la venta de armas y a la proliferación nuclear, y vinculación sistemática del interés por los derechos humanos con todos los otros aspectos de la política. Pero, en varios aspectos, el informe del IEP fue más lejos que todo esto.

Primero, no sólo proponía un quiebre con el pasado, sino que contenía una extensa acusación a la política anterior de los Estados Unidos, sobre la base que ella reflejaba una "presunción incuestionable de la superioridad norteamericana" y una "presunción oficial de hegemonía" que no sólo estaba pasada de moda, sino que también era "moralmente inaceptable".

Segundo, fue más allá del llamado para la normalización de las relaciones con Cuba, exigiendo que los Estados Unidos "apoyaran los acercamientos ideológicos diversos y experimentales hacia el desarrollo", reconociendo que "tanto la necesidad de cambio como las fuerzas propulsoras de tal cambio en las áreas en desarrollo, son poderosas y urgentes". Los "experimentos de desarrollo más desafiantes" de América Latina eran identificados con Cuba, Jamaica y Guyana.

Tercero, el informe del IEP situaba el terreno de las violaciones de los derechos humanos y de la "represión institucionalizada" a lo largo de América Latina entre los intereses de los Estados Unidos, el anticomunismo virulento y el "desarrollo nacional basado en el juego libre de las fuerzas de mercado". El remedio: "pasos prácticos para reducir las desigualdades [socioeconómicas] son... pasos hacia la mitigación de la más extensa crisis de los derechos humanos de nuestros tiempos". Es decir, luchar por los derechos humanos con el socialismo.

La facilidad con que las recomendaciones Linowitz fueron incorporadas en el análisis y en el informe del IEP, demostró cuan fuerte se había hecho la afinidad entre la opinión del "establishment" de política exterior y la Nueva Izquierda; cuan fácilmente

las categorías del nuevo liberalismo podían ser traducidas a aquellas del "socialismo" revolucionario, y cuan cerca estaba el globalismo utópico y la esperanza de un cambio, de las perspectivas antinorteamericanas y el activismo revolucionario. Y el impacto de estas ideas sobre la administración Cárter fue intensificado por las designaciones de miembros y asociados del grupo del IEP (tales como Robert Pastor, Mark Schneider y Guy Erb) a posiciones clave de política latinoamericana. En el gobierno, estos personajes se unieron a otros con enfoques similares hacia el Tercer Mundo, incluyendo al embajador Andrew Young y su asistente Brady Tyson.

Todo este ramillete de ideas, de enfrentar verdades dolorosas, de hacer un nuevo inicio, de repudiar la fuerza y de perseguir metas morales universales, era enormemente atractivo para Jimmy Cárter. Tan pronto fue elegido comenzó a traducirlas en una nueva política hacia las naciones del hemisferio.

El repudio a nuestro pasado hegemónico fue simbolizado por los tratados del Canal de Panamá, a los que la administración Cárter, desde el Presidente para abajo, le atribuyeron gran importancia y de lo que estaban excesivamente orgullosos. Tal como expresara el vicepresidente Mórdale en la ciudad de Panamá, los tratados representaban "el compromiso de los Estados Unidos con la convicción que la equidad y no la fuerza debería yacer en el corazón de nuestras relaciones con las naciones del mundo".

La Nicaragua de Anastasio Somoza tuvo la mala suerte de ser la segunda área de demostración para el "nuevo comienzo" en América Latina. Sólo porque el régimen había sido tan unido y leal a los Estados Unidos, su eliminación, en forma idéntica que los Tratados del Canal de Panamá, dramatizaría el caso de la vieja era de "hegemonía" en América Central y la llegada de una nueva era de equidad y justicia. Tal como señalara el editor de *Foreign Affairs* William Bundy: "Somoza era el mejor símbolo que podía haberse encontrado de las políticas norteamericanas pasadas en América Latina".

El enfoque "global" adoptado por la administración Cárter constituyó otro rompimiento brusco con las prácticas norteamericanas del pasado. La "relación especial" con América Latina terminó. Discurso tras discurso, el Presidente, el Vicepresidente, el Secretario de Estado Vanee, los Secretarios Adjuntos para Asuntos Interamericanos Terrance Todman y Virón Vaky explicaron que en lo sucesivo *no habría* una política estadounidense hacia América Latina. En lugar de eso, la política hemisférica sería incorporada a un marco global y América Latina sería tratada

en el contexto del "diálogo Norte-Sur". "Lo que hagamos en América Latina", afirmó Vaky "debe ser consecuente con nuestras políticas globales".

Incorporar a las naciones de América Latina a un "enfoque global" significa quitar énfasis a las relaciones de Estados Unidos con ellas. Especialmente, significaba reducir la ayuda al área, ya que desde la perspectiva de las relaciones Norte-Sur, la petición de ayuda de Latinoamérica no era tan impresionante como la de la mayoría de los demás países del llamado Tercer Mundo. Y, una vez descartada la perspectiva estratégica, no había razón para la ayuda militar.

No es sorprendente, entonces, que la ayuda norteamericana a los países de América Latina disminuyera invariablemente durante los años de Cárter. En 1980 la administración estaba pidiendo para América Latina la mitad de la ayuda económica que entregaba una década atrás. La ayuda militar disminuyó aún más drásticamente, tanto cuantitativa como cualitativamente. Menos países fueron nominados para recibir asistencia militar, y se les impuso mayores condiciones sobre cómo debían utilizar las cantidades recibidas. No podían adquirirse nuevos sistemas de armamentos; en cambio, se fomentó entre ellos la adquisición de armas no letales. La ayuda en entrenamiento militar (que había dado lugar a muchos lazos personales y profesionales entre los oficiales norteamericanos y latinoamericanos) fue reducida drásticamente.

El enfoque "global" también fomentó la imposición de restricciones sin precedentes a la venta de armamentos. En 1978, los Estados Unidos, por mucho tiempo el oferente de armas más importante en América Latina, sólo era responsable del 10% de las ventas de ellas. El presidente se jactó frente a la OEA: En este hemisferio tenemos un récord mejor de lo que generalmente se reconoce. Cuatro naciones del mundo venden más armas que Estados Unidos a América Latina.

El impacto del enfoque global se hizo sentir más allá de la venta de armas. Aunque los países de América Latina están entre los principales socios comerciales de los Estados Unidos, y en 1979 contabilizaron un sexto de las exportaciones norteamericanas, y el 80% de la inversión privada norteamericana en los países en desarrollo, la despreocupación manifiesta de la administración Cárter por los lazos económicos hemisféricos (tal como se recomendaba en los informes de Linowitz en IEP) dio como resultado que se perdiera terreno frente a competidores europeos y asiáticos, que gozaban de mucha ayuda por parte de sus gobiernos.

El enfoque global implicaba restar énfasis a las relaciones

latinoamericanas, y no desestabilizar a los gobiernos. Pero otros aspectos de la doctrina Cárter comprometían a la administración a promover el "cambio". En efecto, "cambio" era la palabra favorita de quienes formulaban las políticas de la administración. En discursos con títulos tales como "Corrientes de Cambio en Latinoamérica", Cárter, Vane y sus asociados reiteraban su convicción de que el mundo estaba bajo el dominio de un extraordinario proceso de transformación que era profundo, irresistible, sistemático y deseable. Voceros de la administración reiteraban como un credo que "nuestros intereses nacionales nos ponen natural e inevitablemente en línea con las fuerzas del cambio, la democracia, los derechos humanos y el desarrollo equitativo" (Philip Habib). Y la convicción de que el mundo entero estaba atrapado en un proceso de modernización que lo lleva hacia una mayor democracia e igualdad se transformó sutilmente en un imperativo: Estados Unidos debía lanzar su poder tras estas fuerzas "progresivas" que buscaban el cambio, incluso si éstas "parecían" antinorteamericanas o pro-soviéticas.

Si el compromiso con el cambio era la piedra sobre la cual estaba construida la política latinoamericana de Cárter, su política de derechos humanos era la palanca para iniciar el cambio. Dos aspectos del enfoque de Cárter sobre los derechos humanos merecen ser destacados. Primero, la preocupación se limitaba a las violaciones de los derechos humanos por parte de los gobiernos. Por definición, las actividades de los terroristas y de las guerrillas no constituían violaciones a los derechos humanos, mientras que los esfuerzos de un gobierno por reprimir el terrorismo entraban rápidamente en conflicto con los patrones sobre derechos humanos de Cárter.

En segundo lugar, los derechos humanos estaban definidos no en términos de derechos personales y legales, derecho a no ser torturado, detenido arbitrariamente o arrestado, al estilo de Amnesty International o los Estatutos de Ayuda Extranjera Norteamericana de 1961 y 1975, sino de acuerdo con una concepción mucho más amplia que incluía los "derechos" políticos que proporciona solamente la democracia y los "derechos" económicos prometidos por el socialismo (techo, pan, salud, educación). Puede que no haya ningún país en el mundo que cumpla con estos patrones; sin duda ningún país del Tercer Mundo lo hace. La sola amplitud de la definición invitaba a una política de implementación arbitraria y caprichosa. Panamá, por ejemplo, fue misteriosamente eximida de cumplir con los criterios de la oficina de derechos humanos del Departamento de Estado, mientras que, al

mismo tiempo, otras naciones importantes de América Central eran censuradas (y socavadas) por violaciones. Por qué Panamá, una dictadura con un ingreso per cápita mayor que el de Nicaragua, El Salvador o Guatemala no fue considerada un violador de los derechos humanos tal como los demás; por qué y cómo una administración comprometida con la no intervención en los asuntos internos de otros países, puede tratar de reemplazar un gobierno inaceptable en Nicaragua por uno más admisible para ella; porque una administración tal debía intentar no sólo de "normalizar" sus relaciones con Cuba, sino además desestabilizar los gobiernos de El Salvador y Guatemala; para responder a estas preguntas era necesaria una comprensión intuitiva por parte de quienes formulaban las políticas, sobre cuáles eran los gobiernos pasados de moda y cuáles los que reflejaban la onda del futuro. Lo que *no* se necesitaba era la capacidad para distinguir cuáles eran comunistas y cuáles no-comunistas. Aparentemente, el Presidente y otros miembros de su administración creían, junto con Brzezinski, que en la mayor parte del mundo el pensamiento ideológico había dejado ya su lugar al pragmatismo y la solución de los problemas y que una preocupación por la ideología comunista era, por lo tanto, sólo otro artefacto de una época pasada, "la era de la guerra fría".

Ignorar el papel de la ideología tuvo poderosos efectos en la percepción de la administración de los conflictos y en su capacidad para hacer predicciones exactas. Aun cuando Fidel Castro ha proclamado a gritos y en forma repetida su misión revolucionaria y ha respaldado sus manifiestas intenciones entrenando insurgentes y proporcionando armas y asesores, el Secretario Adjunto para Asuntos Interamericanos de Cárter, William Bowdler, describió a Cuba como "una dictadura ineficiente y gastada", descripción más apropiada para, digamos, Paraguay, que para un estado expansionista cliente de la Unión Soviética, con tropas repartidas por todo el mundo. La negativa a tomar en serio, o incluso a tener en cuenta, el compromiso de Fidel Castro o de los líderes sandinistas nicaragüenses con los objetivos y políticas expansionistas marxistas-leninistas, hacía imposible distinguirlos tanto de los autoritarios tradicionales como de los reformadores democráticos, imposible predecir sus probables actitudes hacia los Estados Unidos y la Unión Soviética, imposible de explicar por qué, desde su punto de vista, Costa Rica y México, lo mismo que Guatemala y Honduras, constituían blancos invitadores. El ignorar la fuerza de la ideología, y sus poderosas personificaciones contemporáneas,

distorsionó fatalmente la visión de la administración Cárter de la política en América Central y otros lugares.

Las políticas que surgieron de estas expectativas han tenido un gran impacto sobre las relaciones de Estados Unidos con la mayoría de las naciones de América del Sur. En América Central, en particular, la dirección de la política de la administración interactuó con la presencia allí de regímenes débiles e insurgentes apoyados por Cuba, para transformar a la región en un campo de batalla de una guerra ideológica que la administración no entendió y no podía reconocer.

Con excepción de México, las naciones de América Central son muy pequeñas y, en comparación con Estados Unidos, muy pobres. Hay significativas diferencias sociales y económicas entre ellas. La gran población indígena tradicional y los múltiples dialectos de Guatemala son únicos en la región y traen consigo problemas especiales de integración económica, social y política. La sobrepoblación de El Salvador impone esfuerzos particularmente pesados sobre sus instituciones. Los ingresos del Canal y de la Zona del Canal dan a Panamá un ingreso per cápita más alto que el de cualquiera de sus vecinos con excepción de Costa Rica y alrededor del doble de aquel de la escasa y dispersa población de Honduras.

A pesar de sus diferencias, estos países también comparten un buen número de características sociales y económicas. Todas son naciones en proceso de "modernización", en el sentido de que en cada una hay sectores urbanos, industriales, móviles y "modernos", que coexisten con patrones tradicionales de vida. En cada una, una gran parte de la población está aún dedicada a la agricultura, empleada a menudo como trabajadores sin tierras en grandes propiedades y plantaciones que hicieron hace tiempo la transición a la agricultura comercial. Las tasas de crecimiento económico en América Central han estado sobre el promedio de Latinoamérica, y el ingreso per cápita es lo suficientemente alto como para situar a estas naciones entre los países de "ingresos medios" del mundo. Pero en todos ellos la riqueza está fuertemente concentrada en una pequeña clase alta y en una pequeña pero creciente clase media, y un gran número vive como ha vivido siempre: en extrema pobreza, mal alimentados, con escasez de viviendas y analfabetos.

Las cosas han ido mejorando para la gente en América Central; las tasas de mortalidad infantil han bajado, los años de escolaridad han subido, pero han ido mejorando lentamente. Ha sido más fácil destruir los mitos que justificaban la antigua distribución

de los valores en la sociedad que mejorar el acceso a la educación, la atención médica, la vivienda decente, la buena alimentación, el respeto y el poder político.

Existen además diferencias *políticas* entre las pequeñas naciones de América Central. Costa Rica ha logrado desarrollar y mantener (desde 1948) una genuina democracia. La política hondureña ha sido especialmente violenta, mientras que Nicaragua (bajo los Somozas) era el régimen político más estable. Pero nuevamente a pesar de las diferencias, Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua, y Panamá (igual que Costa Rica hasta 1948) comparten varias características entre sí y con la mayoría de los países de Latinoamérica. Estas incluyen un desacuerdo continuo con respecto a los medios y fines legítimos del gobierno, una desconfianza penetrante en la autoridad, un amplio espectro político, un bajo nivel de participación en asociaciones voluntarias, una preferencia por modos de asociación jerárquicos (la Iglesia, la burocracia y el ejército), una historia de participación militar en política, y una tradición de *personalismo*.*

Con frecuencia, los límites entre el sistema político, la economía, el "establishment" militar y la Iglesia no son claros y confiables. Gobiernos débiles enfrentan a grupos sociales fuertes y ninguna institución es capaz de establecer su autoridad por sobre el total. Grupos económicos, eclesiásticos y sociales influyen pero no controlan al gobierno; el gobierno influye pero no controla la economía, las Fuerzas Armadas, la Iglesia, y así sucesivamente.

Una fachada democrática, elecciones, partidos políticos, y participación bastante amplia, es uno de los rasgos de estos sistemas. Pero el impacto de las formas democráticas es modificado por distintos grados de fraude, intimidación y restricciones respecto de quien puede participar. La corrupción (la apropiación de recursos públicos para fines privados) es endémica. Las instituciones políticas no son lo suficientemente fuertes como para canalizar y contener las demandas de varios grupos para usar el poder público con el fin de hacer cumplir las políticas que prefieren. Ningún procedimiento es reconocido como *el* camino legítimo hacia el poder. La competencia por influir se hace a través de todos los medios al alcance: la Iglesia manipula los símbolos de rectitud, los trabajadores recurren a las huelgas, los hombres de negocios utilizan el soborno, los partidos políticos usan las campañas y los votos, los políticos emplean la persuasión, la organización y la

*En español en el original. N. del T.

demagogia, los militares usan la fuerza. La falta de consenso permite la competencia política de varios tipos, en distintas áreas, y da la última palabra a quienes disponen de mayor fuerza. Generalmente éstos resultan ser los líderes de las fuerzas armadas; la mayoría de los gobernantes del área son generales.

La violencia, o la amenaza de violencia, es una parte integral, regular y predecible de estos regímenes políticos; hecho que queda oscurecido por nuestra manera de describir las "intervenciones" militares en los sistemas políticos latinos como si el sistema fuese normalmente pacífico. Los golpes de estado, las manifestaciones, las huelgas políticas, las conspiraciones y contra-conspiraciones son, en realidad, la norma.

Tradicionalmente, sin embargo, la violencia efectiva ha estado limitada por la necesidad de obtener apoyo de diversos sectores de la sociedad y por el hecho que no se ha mirado a la política como algo que envuelve intereses últimos. Los diversos competidores por el poder han buscado el control del gobierno para aumentar su riqueza y prestigio no con el propósito más "elevado" y más peligroso de reestructurar la sociedad. En la política tradicional latina normalmente los competidores no se destruyen unos a otros. Sufren derrotas limitadas y tienen victorias limitadas. El hábito de permitir que los opositores sobrevivan para seguir luchando se refleja en la tendencia a la inestabilidad de los regímenes latinos. En un sistema de este tipo, el gobierno normalmente dura mientras es capaz de impedir que se forme una coalición entre sus oponentes. Como no hay un consenso respecto de lo que legitima a un gobierno, regímenes sucesivos permanecen vulnerables a ataques en contra de su legitimidad. Son además especialmente vulnerables a ataques contra el orden público, que tiende a ser débil y a carecer de una base firme en la tradición, los hábitos y los sentimientos.

A estos patrones de interacción política se ha sumado en los últimos años la poco familiar violencia de guerrilleros revolucionarios, unidos a Cuba por ideología, entrenamiento y necesidad de apoyo y, a través de Cuba, a la Unión Soviética. Estos grupos usan del terrorismo para destruir el orden público, desorganizar la economía y hacer imposible la vida normal, desmoralizar a la policía, y herir mortalmente al gobierno dejando en evidencia su incapacidad para proteger la seguridad personal y mantener la autoridad pública. Tal como ha enfatizado Robert Chapman, con la llegada del terrorismo como *una forma* de revolución, puede crearse con o sin participación de las masas una situación revolu-

cionaria en cualquier país cuyo gobierno sea débil o cuya economía sea vulnerable o dependiente.*

Las naciones de América Central (incluyendo México) y el Caribe sufren de algún tipo de debilidad institucional, porque segmentos significativos de la población no han sido incorporados al sistema político, y/o porque la acción política no está plenamente institucionalizada, y/o porque la legitimidad del gobierno está en duda, y/o porque no hay consenso respecto a la legitimidad en la élite política, y/o porque la economía es vulnerable a cambios en el mercado internacional, y/o porque se necesitan infusiones regulares de ayuda, y/o porque las expectativas crecientes han sobrepasado las capacidades. Todas son vulnerables a la desorganización y deben apoyarse en la fuerza para reprimir los desafíos a la autoridad.

Es en este punto que los roles de Cuba, por una parte, y de Estados Unidos, por la otra, se hacen cruciales. Cuba está lista para ayudar, reforzar, entrenar, equipar y asesorar a los revolucionarios criados en el seno de estas sociedades, y para proporcionar armas a una insurrección general cuando ésta se crea. Los Estados Unidos son importantes como una fuente de ayuda económica y de apoyo moral y militar. Tradicionalmente, ha ejercitado además un poder de veto sobre los gobiernos del área y ha reforzado a los gobiernos aceptables con su aprobación tácita. De esta manera, a la objetiva dependencia económica y política de las naciones del área, se ha sumado un amplio sentimiento de dependencia psicológica. Cuando ya no se dispone de la ayuda y el consuelo de los Estados Unidos bajo la forma de dinero, armamento, apoyo logístico y expertos en contrainsurgencia, gobiernos como los de Nicaragua, El Salvador y Guatemala se debilitan. Cuando finalmente se dan cuenta que los Estados Unidos desean su eliminación y

*Otros nuevos partícipes del esquema tradicional de competencia política incluyen la Internacional Socialista y la Izquierda Católica. Algunos líderes socialistas (Willy Brandt, Olof Palme, Michael Manley) incapaces de ganar apoyo popular para la revolución pacífica en sus propios países, cada vez más se han mostrado entusiastas por la revolución en otros lugares, y menos preocupados por la compañía en que quedan y los métodos utilizados. Para la Izquierda Católica su interés por la revolución en esta tierra ha aumentado mientras su preocupación por la salvación en el cielo ha disminuido. Tanto la Internacional Socialista como los Católicos radicales se consideran especialistas en rectitud política, y su participación en la política de América Central ha aumentado su contenido moralista del mismo modo que la intervención Cubano/Soviética ha aumentado su violencia.

prefieren a los insurgentes antes que al gobierno, el golpe a la moral y la confianza de tales débiles regímenes tradicionales es devastador.

El caso de Nicaragua ilustra a la perfección lo que sucede cuando "presiones afirmativas de cambio" por parte de Estados Unidos interactúan con insurgencia respaldada por Cuba y un gobierno especialmente vulnerable a los cambios en la política de Estados Unidos.

La tradición política nicaragüense combinaba elementos participativos y autocráticos en una característica mezcla latina. *Personalismo** soberanía popular y fuerza bruta estaban presentes en la política de Nicaragua, desde su fundación como nación independiente en 1938 hasta el triunfo sandinista en julio de 1979. A través del siglo XIX y las tres primeras décadas del XX, fracciones políticas de base geográfica que representaban a una única y pequeña clase gobernante, competían bajo un sistema bipartista simbólico en elecciones donde ninguno de los contendores estaba dispuesto a aceptar un resultado desfavorable. Con frecuencia la victoria se obtenía con la ayuda de gobiernos extranjeros y/o intereses financieros.

Los Estados Unidos fueron llamados repetidamente por los gobiernos para ayudarlos a mantener la paz. En 1910 fueron los conservadores quienes solicitaron ayuda y asesoría financiera, y en 1912, nuevamente a pedido de éstos, Estados Unidos estableció una delegación militar de 100 hombres. Desde entonces, y hasta 1933, la presencia militar norteamericana fue un rasgo permanente del sistema político nicaragüense. Estas tropas norteamericanas (que llegaron a un máximo de 2.700 hombres) supervisaban las elecciones presidenciales y organizaron una Guardia Nacional que fue concebida como una fuerza policial nacional profesional que permanecería apartada de la política. En 1936, menos de 3 años después que se retiraron las fuerzas militares norteamericanas, el líder de este "ejército apolítico", el Coronel Anastasio Somoza García, derrocó al Presidente Liberal Juan B. Sacasa. De esta manera se iniciaron las más de cuatro décadas de dominio de la familia Somoza en la política nicaragüense.

El *somocismo* se basó primero en el poder militar de la Guardia Nacional. Su duración, sin embargo, también se debió mucho al talento político de los sucesivos Somozas que gobernaron al país y encabezaron sus fuerzas armadas. Estas aptitudes se refleja-

*En español en el original N. del T.

ron en la construcción de una base organizacional de apoyo a su poder personal, el éxito permanente para explotar las divisiones entre sus oponentes, y la capacidad para retener el apoyo norteamericano. La base organizacional del poder de los Somoza es el factor más interesante, ya que, al igual que aquel de Juan Perón, fue más creado que capturado.

La organización Somoza descansaba en cuatro pilares: un partido nacional jerárquicamente estructurado forjado sobre la base del tradicional partido liberal; una burocracia muy extendida cuyos miembros servían además como trabajadores del partido; una federación nacional de sindicatos creada por los Somoza; y la Guardia Nacional. El conjunto operaba como una eficiente maquinaria política urbana, intrincada con empleos, pensiones, beneficiarios, status y gratificaciones de todo tipo. La mayoría de las maquinarias urbanas, sin embargo, no tienen un ejército privado. La lealtad de la Guardia Nacional es el testimonio más poderoso de la habilidad política de los Somoza, porque en América Latina los ejércitos se ganan más fácilmente de lo que se retienen. La Guardia Nacional de Nicaragua permaneció leal hasta que el último Somoza había huido.

La política nicaragüense en el período Somoza se caracterizó por una represión y una oposición limitada. Se permitía la crítica y, de hecho, ésta se desarrollaba día tras día en las páginas de *La Prensa* (cuyo editor eran un líder de la oposición). Aunque los Somoza eran dueños de grandes extensiones de tierra, el gobierno no gozaba de ningún monopolio de poder económico, y no hizo ningún esfuerzo serio por absorber o controlar a la Iglesia, la educación o la cultura. El gobierno fue moderadamente competente en el fomento del desarrollo económico, moderadamente opresivo y moderadamente corrupto. Además fue un completo fracaso en cuanto a proporcionar aquellos servicios sociales que los norteamericanos y europeos consideran desde la Depresión como una responsabilidad del gobierno.

Anastasio Somoza Debayle, un graduado de West Point con una esposa norteamericana y un gran apetito por las mujeres y el alcohol, se había adaptado a sucesivas administraciones norteamericanas y había recibido ayuda de sucesivos congresos. El tenía todo tipo de razones para suponer que su régimen continuaría gozando del favor de los Estados Unidos, y ninguna para suponer que su poder podría ser derrotado por un pequeño grupo de terroristas respaldados por Cuba que periódicamente perturbaban la paz con su violencia.

Tres cosas parecen haber alterado estos cálculos. Una fue la

progresiva desaveniencia de ciertos miembros de la oligarquía y de los hombres de negocios cuando, después del terremoto de 1973, los somocistas se apropiaron de una cuota demasiado grande de la ayuda internacional; un segundo factor fue el ataque al corazón de Somoza; el tercero y más importante fue la elección de Jimmy Carter y la adopción de una política latinoamericana enteramente nueva.

En la época que comenzó la administración Carter, en enero de 1977, tres grupos con distinta fuerza competían por el poder en Nicaragua: el Presidente y sus lugartenientes leales, que tenían las ventajas de estar en el poder, un cierto grado de legitimidad, una organización de alcance nacional, y el apoyo constante de la Guardia Nacional: los partidos de oposición legales que se habían reunido en una coalición poco definida encabezada por Joaquín Chamorro, editor de *La Prensa*, y varios pequeños grupos revolucionarios cuyos líderes, entrenados en Cuba, finalmente habían forjado una alianza vaga, el FSLN (Frente Sandinista de Liberación Nacional).

Desde el momento que el FSLN adoptó la táctica de una alianza amplia, la ofensiva contra Somoza, se llevó adelante en una variedad de frentes. Hubo violencia bajo la forma de asesinatos y asaltos a cuarteles militares. Cuando el gobierno reaccionó, los Estados Unidos lo condenaron por violaciones a los derechos humanos. La oposición legal hizo exigencias para una mayor democracia que tuvieron el respaldo del FSLN, dando así la apariencia que la democracia era el objetivo de la insuergencia.

La violencia y la contraviolencia debilitaron al gobierno al demostrar que éste no podía mantener el orden. A su vez, la combinación de impotencia y represión envalentonó a los opositores dentro y fuera del país, provocando mayores represalias y mayor hostilidad en un círculo vicioso que culminó finalmente con la salida de Somoza y el colapso de la Guardia Nacional.

¿Qué hizo la administración Carter en Nicaragua? *Derrotó al régimen de Somoza*. La administración Carter no "perdió" a Nicaragua en el sentido que una vez se acusó a Harry Truman de haber "perdido" a China, o Eisenhower a Cuba, al no poder evitar un resultado dado. En el caso de Nicaragua, el Departamento de Estado actuó repetidamente y en coyunturas críticas para debilitar al gobierno de Anastasio Somoza y fortalecer a sus opositores.

Primero, declaró "temporada abierta" en el régimen de Somoza. Cuando, en la primavera de 1977, el Departamento de Estado anunció que se terminaría el envío de armas por las violaciones a los derechos humanos, y siguió a esto con anuncios en

junio y octubre de que se detendría la ayuda económica, no sólo privó al régimen de Somoza de la ayuda económica y militar necesaria, sino que dio aviso que el régimen ya no gozaba de la aprobación de Estados Unidos y que no podría contar más con su protección. Esta impresión fue reforzada cuando, después de febrero de 1978, Jimmy Cárter trató a las dos partes en el conflicto como contendores más o menos igualmente legítimos, ofreciendo repetidamente ayudar "a ambas partes" a encontrar una "solución pacífica".

Segundo, las políticas de la administración Cárter impidieron que el régimen de Somoza se encargara de sus opositores cuando estos eran lo suficientemente débiles como para poder hacer esto. Temeroso de los reproches y represalias de los Estados Unidos, Somoza fluctuó entre la represión y la indulgencia en su respuesta a la violencia del FSLN. Las reglas de la política sobre derechos humanos de Cárter hicieron imposible que Somoza combatiera efectivamente a sus opositores. Como afirmó Virón Vaky respecto de la ruptura de las negociaciones entre Somoza y la oposición armada: "...Cuando se suspendió la mediación, nosotros anunciamos que el fracaso de ella había creado una situación que dejaba en claro que la violencia continuará, que esto daría lugar a medidas represivas, y que por lo tanto nuestras relaciones no podrían continuar sobre la misma base del pasado". Cuando fue atacado el Palacio Nacional y se tomaron rehenes, la capitulación de Somoza a las exigencias del FSLN reforzó la impresión de que este no podría controlar la situación y, casi con certeza, estimuló la expansión de la resistencia.

Tercero, con sus esfuerzos "mediadores" y sus iniciativas en la Organización de Estados Americanos (OEA), la administración Cárter fomentó la internacionalización de la oposición. Más aún, desmoralizó a Somoza y sus partidarios al insistir que la mantención de Somoza en el poder era el principal obstáculo para un gobierno viable, centrista y democrático. Finalmente, el Departamento de Estado le quitó legitimidad al régimen de Somoza, no sólo por sus repetidas condenas por violaciones a los derechos humanos, sino también publicando una exigencia de renuncia de Somoza y negociando con la oposición.

Sin estas "presiones afirmativas", concluyó William Bundy en *Foreign Affairs*:

Parece seguro que Tacho Somoza estaría aún en el poder en Nicaragua, y su afable cuñado aún dando abrazos a todos y cada uno en Washington como decano del cuerpo diplomático.

¿Por qué actuó así la administración Cárter? Ya que pensó

que la caída de Somoza significaría progreso para Nicaragua. Virón Vaky lo expresó así:

La tragedia de Nicaragua proviene del gobierno dinástico. Los tiempos han cambiado. Nicaragua ha cambiado, pero el gobierno de Nicaragua no.

La Historia estaba en contra de Somoza. El era un obstáculo para el progreso. Debía renunciar al poder para dejar lugar al "cambio". Cuando rehusó hacerlo, la administración Cárter lo acusó de "polarizar" la situación. Cuando la Guardia Nacional respondió con violencia a la violencia del FSLN, el Departamento de Estado dijo que ésta había "radicalizado a la oposición".

Por otra parte, no se dio mucha importancia al hecho que los cubanos estuvieran proporcionando armas al FSLN. Brandon Grove, Jr., Secretario Adjunto para Asuntos Interamericanos, explicó al Comité de la Cámara (Junio 7, 1979):

El flujo de estas provisiones es un síntoma del problema más profundo de Nicaragua: la polarización y la violencia subsecuente que día a día están contribuyendo a la creciente desavenencia del gobierno de Nicaragua con su pueblo...

El verdadero motivo de preocupación hoy día debería ser la pérdida... de la confianza entre el gobierno y el pueblo, esencial para el funcionamiento del proceso democrático.

Como el problema "real" no eran las armas cubanas, sino que Somoza, obviamente los Estados Unidos no deberían actuar para reforzar el régimen que había probado su fracaso político y moral al convertirse en objeto de ataque. Como el Departamento de Estado no deseaba "sumarse al faccionalismo partisano" se negó a proporcionar armas al régimen. "Sentimos que proporcionar armas en una situación de guerra sólo suma al sufrimiento. Hemos instado a otros para que no lo hagan".

En el hecho, la administración Cárter hizo mucho más que "instar". En junio de 1979, después que los Estados Unidos y la OEA habían solicitado la renuncia de Somoza, y que los representantes William Bowdler y Lawrence Pezzulo se habían reunido con el FSLN, el Departamento de Estado emprendió el acoso final al régimen de Somoza, presionando a Israel para terminar la venta de armas y estimulando un embargo petrolero que acelerara la capitulación de las fuerzas de Somoza. Tuvieron tanto éxito que, por segunda vez en una década, un aliado americano se encontró sin petróleo y municiones mientras debía enfrentar un oponente bien armado por el bloque soviético.

Para el Departamento de Estado, el FSLN no era el reemplazante preferido de Somoza. No obstante, desde la primavera de

1977, cuando el Departamento de Estado anunció que estaba deteniendo un embarque de armas prometido al gobierno de Somoza, hasta el verano de 1980, cuando la administración aseguró la aprobación en el Congreso de un paquete de ayuda de \$ 75 millones para Nicaragua, la política de Estados Unidos bajo Jimmy Cárter apoyó mucho más a los sandinistas que al régimen de Somoza, a pesar de que Somoza y su gobierno fueran tan tenazmente amigos y responsables de los intereses y deseos de los Estados Unidos, como hostiles e irresponsables habían sido los sandinistas.

La administración Cárter esperaba que en Nicaragua surgiría la democracia. Su libreto prescribía que los vientos de cambio deberían sacar del cargo al dictador pasado de moda y reemplazarlo por un movimiento popular. Aún después que fue claro que el FSLN, conocido por abrigar poderosas tendencias antidemocráticas, era la fuerza dominante en el nuevo régimen, los voceros de Estados Unidos continuaron hablando de los eventos de Nicaragua como una revolución democrática. Por ejemplo, en diciembre de 1979, Warren Christopher intentó asegurar a los miembros dudosos del Comité Senatorial de Relaciones Exteriores que "el consenso entre los nicaragüenses" era "construir una nueva Nicaragua a través de una participación popular capaz de satisfacer las necesidades humanas básicas".

La esperanza que el cambio produciría progreso y que el socialismo significaría la justicia social, hizo difícil que los ejecutores de política de Cárter juzgaran a los nuevos gobernantes de Nicaragua en forma realista, aunque los fundamentos para preocuparse sobre sus intenciones, ya numerosos antes del triunfo, continuaron multiplicándose en sus consecuencias.

La revolución comenzó con destrucción. El primer fruto de la desestabilización de Somoza y del reforzamiento de sus oponentes, fue una guerra civil en la que aproximadamente 40.000 nicaragüenses perdieron su derecho humano más básico (la vida), otros 100.000 fueron dejados sin casa, y la destrucción material ascendió a \$ 2 billones de dólares. Nicaragua quedó tambaleándose.

¿A dónde, entonces, nos llevaron a nosotros y a los nicaragüenses que sufrieron las consecuencias, las expectativas, las esperanzas y las intenciones de la administración Cárter? Aunque el FSLN se había comprometido solemnemente a efectuar elecciones libres, sus líderes no han mostrado disposición a compartir el poder que capturaron en julio de 1979. Por el contrario, la consolidación y centralización del poder ha avanzado sostenida-

mente. A pesar de la enérgica oposición de los dos miembros de la junta no pertenecientes al FSLN, la Junta Sandinista que ha gobernado efectivamente a Nicaragua desde la caída de Somoza, en la primavera de 1980 procedió a institucionalizar su control sobre el Consejo de Estado nicaragüense mediante el recurso de expandirlo y "reestructurarlo", para así asegurar a los sandinistas una mayoría permanente (Después de la reforma se asegurarían 24 de los 47 asientos, mientras previamente tenían sólo derecho a 13 de 33).

Mientras tanto, la elección a la cual el FSLN se había comprometido, ha sido pospuesta más y más a un futuro lejano, aunque los nuevos gobernantes, que necesitan toda la ayuda posible, han estado bajo fuerte presión de los gobiernos de Venezuela, Costa Rica y de los Estados Unidos para fijar una fecha. Los líderes sandinistas no han hecho secreto de su opinión que las elecciones competitivas son un mecanismo insatisfactorio e innecesario para elegir gobernantes. Los miembros de la junta han asegurado que la gente ya habló a través de la revolución: "con su sangre y con los fusiles en sus manos las gentes han emitido sus votos" (esto lo dijo un miembro de la junta al *The Economist*); además, que después de haber sido sometidos a un lavado de cerebro en los cuarenta años que gobernó Somoza, no son capaces de elegir entre los candidatos, al menos hasta que sean "reeducados".

En los últimos días de agosto de 1980, el reestructurado Consejo de Estado anunció que no habría elecciones antes de 1985. Y esas elecciones, declaró Humberto Ortega Saavedra (Ministro de Defensa) "servirán para reforzar y mejorar la revolución y no para dar poder a nadie mas, pues este pertenece al pueblo". Mientras tanto, no será permitida ninguna "actividad proselitista" en favor de candidato alguno antes que ellos sean designados oficialmente por una agencia electoral que será creada en 1984 (y las violaciones serán castigadas con períodos de tres meses a tres años de cárcel).

Los decretos que acompañan estas decisiones, han subrayado la aversión de la junta por el criticismo. En lo sucesivo, la propagación de noticias concernientes a la escasez de comida y otros bienes de consumo fue prohibida bajo la amenaza de prisión (desde dos meses a dos años), como así también la información "no confirmada" que se refiera a encuentros armados o ataques a personeros de gobierno.

Estas restricciones constituyen el clima de opinión. La televisión y las radios ya han sido puestas bajo control. Entre los periódicos de oposición, sólo permanece *La Prensa*; ha sido presionado

en forma más fuerte que las presiones sobre los medios de comunicación durante la era de Somoza, y su supervivencia como voz crítica independiente es, en el mejor de los casos, incierta. La exigencia de que todos los periodistas profesionales se unan a un sindicato patrocinado por el Gobierno, como una condición para trabajar, representa otro paso para someter la prensa a control. Las campañas de alfabetización han extendido aún más el alcance de la Junta en las mentes del pueblo nicaragüense. Cada lección en los textos de alfabetización instruye a los estudiantes (y profesores) en las interpretaciones prescritas del pasado, presente y futuro de Nicaragua.

Esfuerzos paralelos por organizar y coordinar otras asociaciones tradicionalmente no gubernamentales reflejan el característico deseo totalitario de absorber la sociedad en el estado, para transformar los grupos sociales en agencias e instrumentos del gobierno. Esto ha requerido controlar algunas instituciones existentes (bancos, industrias, televisión y radio, sindicatos), e intervenir o intimidar a otras (la banca, los sindicatos, el "establishment" educacional, partes de la prensa), eliminando energicamente a otras, tales como la Guardia Nacional, cuyos miembros se han exilado o están en prisión con pocas perspectivas de ser alguna vez juzgados o, mucho menos, dejados en libertad.

Cuando, a comienzos de 1980, los representantes del sector privado (COSEP) y la federación del trabajo (CUS) se retiraron del Consejo de Estado para protestar por la cada vez más fuerte intervención sandinista en todos los aspectos de la economía, no se hicieron concesiones a futuro. En vez de ello, las oficinas del principal partido opositor, el social demócrata MND, fueron saqueadas, y un líder desarmado del sector privado, Jorge Salazar, fue baleado por la policía sandinista.

Entre los pilares tradicionales de la sociedad nicaragüense sólo la Iglesia permanece relativamente intacta. Mientras la presencia de sacerdotes en prominentes roles de la Junta Sandinista ha facilitado la comunicación entre ambos grupos, esto no se ha traducido en una dominación política de la jerarquía eclesiástica.

Pero los sandinistas no confían en el control de estas instituciones o poderes para conservar su poder. Para realizar esa tarea se han forjado nuevas instituciones, la más importante de las cuales es un enorme y totalmente nuevo ejército revolucionario cuyo entrenamiento (militar y político) y equipo ha sido provisto por cubanos, y una nueva fuerza policial interna que ya es más numerosa y efectiva que la de Somoza.

Otras instituciones desarrolladas para apoyar el nuevo go-

bierno incluyen comités "vecinales", que demostraron ser muy útiles en Cuba (y en la Alemania Nazi), y las brigadas revolucionarias asignadas inicialmente a la campaña de alfabetización.

El indicador más decidor de las intenciones y compromisos sandinistas es la inambigua identificación de Nicaragua con la política exterior y las perspectivas de la Unión Soviética. El primer paso fue algo tentativo: Nicaragua sólo se "abstuvo" en la resolución de Naciones Unidas que condenaba la invasión soviética de Afganistán. Los pasos subsecuentes han dejado menos espacio a la duda. En la Conferencia de La Habana de las naciones no alineadas, Nicaragua fue uno de los pocos países del mundo que reconoció a Kampuchea (el régimen impuesto por Vietnam del Norte en Cambodia), un acto que el Ministro de Relaciones Exteriores Miguel d'Escoto explicó como "una consecuencia de nuestra responsabilidad revolucionaria como sandinistas de reconocer el derecho del pueblo de Kampuchea a ser libre". En Pyongyang, otro líder sandinista, Tomás Borge, aseguró a los norcoreanos la solidaridad nicaragüense y prometió que "la revolución nicaragüense no estará satisfecha hasta que los imperialistas hayan sido derrocados en todas las partes del mundo".

En marzo de 1980 la Junta Sandinista ofreció una demostración pública de que sus lazos se extendían más allá de Cuba, hasta la madre patria socialista, cuando cuatro de sus líderes máximos, Moisés Morales Hassan, Tomás Borge, Henry Hernández Ruiz, y Humberto Ortega Saavedra, visitaron oficialmente la Unión Soviética. Un comunicado conjunto formalizó la vinculación de Nicaragua a la política global soviética. Además de la firma de múltiples tratados relativos al comercio y la cooperación, condenando a Sudáfrica y Chile, aplaudiendo a Zimbabwe, al Irán de Khomeini y el "legítimo derecho nacional del pueblo árabe de Palestina", los "dos lados", atacaron fuertemente la decisión de la NATO de desplegar misiles nucleares de mediano alcance y condenaron el "aumento de la tensión internacional en relación con los eventos de Afganistán, que ha sido provocada por las fuerzas imperialistas y reaccionarias, quienes desean subvertir los derechos inalienables del pueblo de la Democrática República de Afganistán y de otros pueblos... para seguir una ruta de transformación progresiva..."

Desde que, "el Sionismo perdió un bastión en Nicaragua" (Moisés Hassan), los lazos con el "pueblo Palestino" no se han estrechado más, sino que se han hecho más públicos. Ahora se nos dice que la OLP y los sandinistas han gozado desde hace tiempo una relación de apoyo mutuo. Sandinistas entrenados en campos

palestinos participaron en incursiones de la OLP; la OLP agradeció enviando armas a los sandinistas en sus horas de necesidad. Yasir Arafat recibió altos honores cuando, en julio de 1980, abrió en Nicaragua una embajada de la OLP donde aseguró a los "trabajadores" que "el triunfo de los nicaragüenses es el triunfo de la OLP".

"Nos hemos librado de una dictadura para entrar en otra", afirmó recientemente el líder del MND Alfonso Róbelo. "Nicaragua se ha convertido en el satélite de un satélite de la Unión Soviética".

Nada de lo que sucedió en Nicaragua pareció capaz de desalentar el entusiasmo de la gente de Cárter por el "cambio" en América Central. En El Salvador, Guatemala, Bolivia y en cualquier otra parte que se presentara la oportunidad, la administración alineaba a los Estados Unidos con "las fuerzas del cambio". "El problema fundamental que compartimos con nuestros vecinos", explicaba el Subsecretario de Estado Warren Christopher, "no es defender la estabilidad en faz de la revolución. Más bien, consiste en construir un orden más estable, equitativo y pluralista. Este es el desafío de Nicaragua en el día presente y este es el desafío de toda la región".

Para cumplir con el desafío, la administración dio con entusiasmo la bienvenida a un golpe militar en El Salvador, que en octubre de 1979, derrocó al Presidente Carlos Humberto Romero, un acontecimiento que el Departamento de Estado describió como una "fecha clave" en la cual "jóvenes oficiales rompieron con el viejo orden represivo" y junto con "civiles progresistas" formaron un gobierno comprometido con "profundas reformas sociales y económicas, respeto por los derechos humanos y la democracia".

Hasta los violentos acontecimientos de noviembre-diciembre de 1980, que también produjeron la suspensión de la ayuda de Estados Unidos, la administración Cárter apoyó a la nueva Junta Salvadoreña en la única forma que sabía: ayudando a realizar "profundas reformas económicas y sociales". En el esfuerzo por asegurar la revolución y hacer más fácil la consecución de la "justicia social", la administración proveyó expertos que han planificado la más extensa reforma agraria en el hemisferio occidental. Para alentar y financiar esta y otras reformas relacionadas, la Embajada de Estados Unidos otorgó cerca de 20 millones de dólares en préstamos de largo plazo a muy bajo interés. Bajo la dirección del American Institute for Free Labor Development, un grupo apoyado en la AFL-CIO, se diseñó un programa para trans-

ferir a cerca de 200.000 de los 300.000 campesinos salvadoreños la propiedad de la tierra que ellos trabajan.

Hasta el momento, no se ha traspasado toda la tierra, y no se han entregado títulos por lo que ya se ha traspasado. Pocos de los antiguos dueños han recibido hasta ahora alguna compensación significativa. En teoría, la reforma vacunará a las masas en contra del comunismo al darles a ellas una tajada en la sociedad. En la práctica, como quedó dramáticamente en evidencia luego del asesinato de tres monjas americanas y un trabajador social a comienzos de diciembre, la violencia continuada por parte de los comunistas, anti-comunistas y simples criminales ha llevado muerte y destrucción a El Salvador. Bajo la presión de esa violencia, la sociedad ha comenzado a dividirse. "No hay nombre para describir lo que existe en mi país" comenzó un salvadoreño, describiendo el casi común asesinato, intimidación y saqueo. Sin embargo, existe un modo: es la anarquía.

Los Estados Unidos bajo Cárter estaban más ansiosos de imponer la reforma agraria que las elecciones en El Salvador. A pesar que se han intercambiado afirmaciones y contrafirmaciones, no hay forma de saber si la junta (en cualquiera de sus manifestaciones) ha gozado de gran apoyo popular. Ella combina demócratas cristianos, comprometidos en encontrar un camino intermedio de "verdadera democracia" entre el capitalismo y el comunismo, con representantes de varias tendencias dentro de las fuerzas armadas. Está crónicamente amenazada con cismas desde dentro y golpes desde fuera. Aunque sus miembros civiles y sus partidarios del Departamento de Estado han consistentemente enfatizado el peligro de la derecha, esto es de defensores del status quo autoritaristas e intensamente anti-comunistas, es más posible que, en el largo plazo, El Salvador caiga en manos de una coalición de revolucionarios entrenados, armados y aconsejados por Cuba y otros. El ciclo de las escaladas terroristas y represivas ya está bastante avanzado. Al no ofrecer a la junta las armas y asesoría necesaria para derrotar a insurgentes bien equipados, la administración Cárter minó la habilidad de la junta para sobrevivir y alentó a los insurgentes en su convicción de victoria final.

América Central no fue el único blanco de la administración Cárter, en su búsqueda sin descanso por "cambio constructivo" en el hemisferio. Se aplicaron presiones, y se resistieron, sobre Argentina, Brasil, Uruguay, y Bolivia. En Bolivia el Departamento de Estado retiró nuestro embajador, redujo el personal de la embajada a la mitad de su tamaño normal, canceló la ayuda de Estados Unidos, terminó con el programa de la Oficina de Control

de Drogas que pretendía reducir la producción de coca (y co-caína), y mostró en una docena de otras formas su determinación de no aceptar la junta militar, cuya ascensión al poder impidió que Hernán Siles Suazo fuese presidente.

¿Por qué los Estados Unidos trabajaron tan duro para deshacer un golpe que había evitado la ascensión al poder de un hombre cuyo vicepresidente tenía fuertes inclinaciones y lazos castristas, cuya coalición incluía al partido comunista de Bolivia y el Caotroista MIR, y cuyo triunfo había sido fuertemente apoyado por la Unión Soviética? Cuando Siles Suazo obtuvo el 38 por ciento de la votación en una carrera en contra del socialista moderado Víctor Paz Estensoro, y el más conservador Hugo Banzer Suárez, la elección del Presidente fue dejada en manos del Congreso. Ninguna delicadeza legal o convencional exigiría que la influencia de Estados Unidos fuera ejercida en favor de Siles Suazo, y no en la de otros candidatos. A pesar de esto, Siles Suazo se transformó en "el candidato norteamericano", aun cuando los militares habían manifestado claramente que su elección no sería tolerada. Después de conversaciones con el embajador de Estados Unidos que incluyeron tanto amenazas como promesas de ayuda, Paz Estensoro se retiró y la elección de Siles fue asegurada. Ocurrió así el golpe predecible.

Incluso hace cinco años atrás, los Estados Unidos habrían bienvenido un golpe que bloqueara a un gobierno con significativo componente comunista/casuista. Diez años atrás los Estados Unidos lo habrían apoyado; quince años atrás lo habríamos conducido. Esta vez, sin embargo, el embajador de Estados Unidos en Bolivia y el Departamento de Estado presionaron fuerte en Washington, y ayudados por una prensa contraria a los nuevos gobernantes militares, insistieron que lo que había ocurrido no era un golpe tal como los doscientos anteriores, sino que uno singularmente condenable, marcado por una violencia única, planeado por extranjeros y conducido por traficantes de droga. La campaña del Departamento de Estado coincidió con una ofensiva de prensa soviética, dando como resultado una sostenida campaña internacional que pretendía llevar a Siles al poder.

Uno comprende el deseo de ver la democracia constitucional reemplazar al gobierno autoritario en Bolivia. A pesar de la gran cantidad de mitos que se están construyendo en contra, los norteamericanos siempre han creído que la democracia es el mejor gobierno para todos. Lo que fue inusual en la política de Cárter, fue la *intensidad* de la desaprobación y la preferencia de la administración por un gobierno que incluía en su cúpula a personas

efectivamente ligadas a las políticas soviéticas y hostiles a los Estados Unidos. La decisión de inclinarse en favor de Siles reflejó la predilección característica de la administración de Cárter en América Latina, incluyendo su indiferencia hacia la preocupación estratégica y su tendencia a creer que los izquierdistas estaban más capacitados que ningún otro grupo para llevar la democracia y la justicia social al área. El apoyo a Siles pareció ofrecer a la administración de Cárter una oportunidad para asumir su rol preferido: tratando de "moderar" con su buena intención y amistad, a los elementos "extremos" en un gobierno de coalición comprometido al cambio social "básico".

Como falló en considerar las características básicas de los sistemas políticos latinos, la administración Cárter subestimó la fragilidad del orden en estas sociedades y sobreestimó la facilidad con que la autoridad, una vez debilitada, puede ser restaurada. Como consideró a los revolucionarios agentes benéficos de cambio, confundió sus fines y motivos, y no pudo comprender el problema de los gobiernos que se transformaron en el objetivo de la violencia revolucionaria. Porque no pudo comprender las relaciones entre economía y política, supuso erróneamente (como en El Salvador) que las reformas económicas, necesaria y prontamente, producirían resultados políticos positivos. Porque no comprendió las relaciones entre "justicia social" y autoridad, supuso que sólo los gobiernos "justos" pueden sobrevivir. Finalmente, porque no comprendió las relaciones entre justicia y violencia, la administración Cárter cayó (y empujó a sus aliados) en un esfuerzo por combatir abusos con reforma agraria, y guerrillas urbanas con fertilizantes mejorados.

Por sobre todo, la administración Cárter falló en la comprensión de la *política*. La política es conducida por personas que, por varios medios, incluyendo propaganda y violencia, buscan implementar alguna visión del bien común. Esas visiones pueden ser benéficas o diabólicas. Pero constituyen el motivo real de los actores políticos reales. Cuando los hombres son tratados como "fuerzas" (o agentes de fuerzas), sus intenciones, valores y su visión del mundo tienden a ser ignoradas. Pero en Nicaragua las intenciones e ideologías de los sandinistas ya han moldeado el resultado de la revolución, tal como en El Salvador las intenciones e ideologías de los líderes de la revolución provocaron intransigencia donde pudo haber existido deseo de cooperar y llegar a compromisos, nihilismo donde debió haber reforma.

La primera etapa en la reconstrucción de la política norteamericana para América Latina es intelectual. Exige pensar en forma

más realista sobre la política de Latinoamérica, sobre las alternativas a los gobiernos existentes, y sobre las cantidades, tipos de ayuda y tiempo que se necesitaría para mejorar las vidas y expandir las libertades de las gentes del área. Frecuentemente las posibilidades son poco atractivas.

La segunda etapa hacia una política más adecuada consiste en sopesar en forma realista el impacto de las diversas alternativas sobre la seguridad de los Estados Unidos y sobre la seguridad y autonomía de las otras naciones del hemisferio.

La tercera etapa es abandonar el enfoque globalista que niega las realidades de la cultura, carácter, economía e historia en favor de un universalismo vago y abstracto, "desnudo" (en palabras de Edmund Burke), "de toda relación", sostenido "en la desnudez y soledad de la abstracción metafísica". Lo que debe reemplazarlo es una política exterior que se construya (de nuevo Burke) sobre las "circunstancias concretas" que "den a cada principio político su color distintivo y su efecto discriminatorio".

Una vez que las ruinas intelectuales se hayan dejado de lado, será posible construir una política latinoamericana que proteja los intereses de seguridad de los Estados Unidos, y haga las vidas reales de los actuales pueblos reales de Latinoamérica algo mejor y algo más libre.

Dictaduras y Dualidad de Criterios*

Jeane Kirkpatrick**

***Profesor Titular del Departamento de Gobierno en la Universidad de Georgetown. Investigadora de número del American Enterprise Institute. Actualmente, Embajadora de los Estados Unidos ante las Naciones Unidas.*

*Originalmente este artículo apareció bajo el título "Dictatorships and Double Standards" en la revista *Commentary* (Noviembre 1979), quien autorizó su edición.

Dictaduras y dualidad de criterios

Jeane Kirkpatrick

El fracaso de la política exterior de la administración Cárter se ha hecho evidente para todos, excepto para sus arquitectos, e incluso éstos deben abrigar dudas, de vez en cuando, sobre una política cuyo éxito principal ha sido establecer las bases para la transferencia del Canal de Panamá desde los Estados Unidos hacia un jactancioso dictador latino de tendencia Castrista. En los treinta y tantos meses desde la asunción de Jimmy Cárter como Presidente, se ha producido una dramática reconstrucción del poderío militar soviético, frente a un estancamiento de las Fuerzas Armadas norteamericanas, y una extensión dramática de la influencia soviética en el Cuerno de África, Afganistán, África del Sur y el Caribe, junto con una declinación de la posición norteamericana en todas estas áreas. Nunca antes los Estados Unidos han hecho un intento tan grande para hacer y mantener amigos en el Tercer Mundo y han fallado tan absolutamente.

Y como si esto fuera poco, en el presente año Estados Unidos ha sufrido dos grandes estallidos, en Irán y Nicaragua, de vasta y estratégica importancia. En cada uno de estos países, la administración Cárter no sólo falló en impedir un resultado indeseado, sino que colaboró activamente en la sustitución de autócratas moderados amigos de los Estados Unidos, por autócratas menos amistosos y de corte extremista. Todavía es muy temprano para saber con certeza qué tipo de régimen se establecerá en definitiva tanto en Irán como en Nicaragua, pero la evidencia acumulada sugiere que es tan posible que las cosas mejoren como que empeoren en ambos países. En Nicaragua, los sandinistas parecen ser tan hábiles para consolidar el poder como inepto es el Ayatollah Khomeini, y los líderes de ambas revoluciones despliegan una intolerancia y arrogancia que no son un buen presagio para la

participación pacífica en el poder o el establecimiento de gobiernos constitucionales, especialmente porque esos líderes han dejado en claro que no tienen ninguna intención de procurar ninguna de las dos cosas.

Queda la posibilidad que el debate de SALT pueda estimular una nueva revisión de la posición estratégica y la política de defensa del país, pero no hay ningún signo de que alguien se esté preocupando seriamente del rol de esta nación en los acontecimientos de Irán y Nicaragua, a pesar de las claras advertencias de que los Estados Unidos están confrontados con situaciones y opciones similares en El Salvador, Guatemala, Marruecos, Zaire y otros lugares. Sin embargo, ningún problema de la política exterior norteamericana es tan urgente como el de formular un programa, moral y estratégicamente aceptable y políticamente realista, para tratar con gobiernos no democráticos que están amenazados por una subversión patrocinada por los soviéticos. En ausencia de tal política, podemos esperar que las mismas reflexiones que guiaron a Washington en Irán y Nicaragua determinarán las acciones norteamericanas desde Corea a México, con las mismas consecuencias desastrosas para la posición estratégica de los Estados Unidos (el hecho de que la administración no haya llamado fracasos a sus políticas en Irán y Nicaragua, y probablemente no las considere como tales, complica el problema sin cambiar su naturaleza).

Sin duda, hubo diferencias significativas en las relaciones entre los Estados Unidos y cada uno de estos países durante las últimas dos o tres décadas. El petróleo, el tamaño, y la proximidad de la Unión Soviética dieron a Irán más importancia económica y estratégica que a ninguna "república" centroamericana, y se cultivaron relaciones más estrechas con el Shah, sus consejeros y su familia, que con el Presidente Somoza, sus consejeros y su familia. Las relaciones con el Shah fueron también intensificadas, probablemente, por nuestra aprobación a su determinación manifiesta de modernizar Irán sin considerar los efectos de la modernización sobre los esquemas sociales y culturales tradicionales (incluyendo aquellos que acrecentaban su propia autoridad y legitimidad). Y, por supuesto, el Shah tenía un físico más agradable y en general más lucido que Somoza; su vida privada era más romántica, más interesante para los medios de comunicación. Por lo tanto, más norteamericanos estaban más informados sobre el Shah que sobre el igualmente tenaz Somoza.

Pero aun cuando Irán era rico, bendecido con un producto que los Estados Unidos y sus aliados necesitaban desesperada-

mente, y guiado por un rey buenmozo, mientras que Nicaragua era pobre y se agitaba desde hacía largo tiempo bajo un presidente de aspecto menos impresionante, existían muchas similitudes entre los dos países y nuestras relaciones con ellos. Estas dos pequeñas naciones estaban dirigidas por hombres que no habían sido elegidos en elecciones libres, que no reconocían ningún deber de someterse a pruebas de aceptación popular. Ambos toleraban una oposición limitada, incluyendo diarios y partidos políticos, pero ambos, además, estaban enfrentados con opositores violentos y radicales inclinados hacia la revolución social y política. Ambos gobernantes, en consecuencia, invocaron en algunas ocasiones la ley marcial para arrestar, encarcelar, exiliar y, ocasionalmente se dijo, torturar a sus opositores. Para mantener el orden público ambos se apoyaban en fuerzas policiales a las que se acusaba de demasiado severas, demasiado arbitrarias y demasiado poderosas. Cada uno tenía lo que la prensa norteamericana denominó "ejércitos privados", esto es, ejércitos que prometían lealtad al gobernante antes que a la "constitución", a la "nación" u otra entidad impersonal.

En suma, tanto Somoza como el Shah eran, en términos generales, gobernantes tradicionales de sociedades semitradicionales. Aun cuando el Shah deseaba ardientemente crear una nación poderosa y tecnológicamente moderna y Somoza hizo un gran esfuerzo para introducir métodos agrícolas modernos, ninguno de los dos buscó reformar su sociedad a la luz de alguna idea abstracta de justicia social o virtud política. Ninguno intentó alterar significativamente la distribución de los bienes, el status o el poder (aunque la democratización de la educación y de la capacitación que acompañó a la modernización de Irán dio como resultado alguna redistribución del dinero y del poder).

Tanto Somoza como el Shah gobernaron durante un largo período, disfrutando de una gran fortuna personal (una gran parte de la cual sin duda fue obtenida de las arcas fiscales), y buenas relaciones con los Estados Unidos. El Shah y Somoza no sólo eran anticomunistas; ellos eran positivamente amigos de los Estados Unidos, enviaban a sus hijos y a otras personas a educarse en nuestras universidades, votaban con nosotros en Naciones Unidas y apoyaban regularmente los intereses y posiciones norteamericanos, incluso cuando esto implicaba un costo personal y político. Las embajadas de ambos gobiernos participaban activamente en la vida social de Washington y eran frecuentadas por norteamericanos poderosos que jugaban importantes papeles en la vida diplomática, militar y política de este país. Y el Shah y Somoza eran

personalmente bienvenidos en Washington y tenían amigos norteamericanos.

A pesar de que ambos gobernantes eran criticados de vez en cuando por funcionarios norteamericanos por violar los derechos civiles y humanos, el hecho de que la gente en Irán y Nicaragua sólo gozara intermitentemente de los derechos que se reconocen a los ciudadanos en las democracias occidentales no impidió que sucesivas administraciones, con el acuerdo indispensable de los sucesivos congresos, les otorgaran ayuda tanto militar como económica. Mientras el régimen no fue objeto de ataques importantes por parte de fuerzas explícitamente hostiles a los Estados Unidos, tanto en el caso de Irán como de Nicaragua hubo signos permanentes, tangibles e intangibles, del apoyo norteamericano.

Pero una vez que opositores violentos lanzaron una ofensiva, todo cambió. La aparición de una oposición seria y violenta en Irán y Nicaragua puso en movimiento una sucesión de hechos que mostraban sugestivas similitudes entre ambos, además de un parecido sugerente con nuestra conducta en China antes de la caída de Chiang Kai-shek, en Cuba antes del triunfo de Castro, en ciertos períodos cruciales de la guerra de Vietnam y, más recientemente, en Angola. En cada uno de estos países, el esfuerzo norteamericano por imponer la liberalización y la democratización a un gobierno enfrentado a una violenta oposición interna no sólo falló, sino que en realidad ayudó a la toma del poder por nuevos regímenes bajo los cuales las personas comunes gozan de menos libertades y menos seguridad personal que bajo las autocracias anteriores; más aún, regímenes hostiles a los intereses y políticas norteamericanos.

El patrón es suficientemente conocido: una autocracia establecida, con antecedentes de amistad hacia Estados Unidos, es atacada por insurgentes, algunos de cuyos líderes tienen lazos antiguos con el movimiento comunista, y la mayoría de cuyas armas son de procedencia soviética, china o checoslovaca. La presencia "marxista" es ignorada y/o minimizada por funcionarios norteamericanos y por la élite de la prensa con el argumento de que el apoyo norteamericano al dictador deja a los rebeldes con pocas opciones, excepto la de buscar ayuda "en otra parte". La violencia se extiende y los funcionarios norteamericanos se preguntan en voz alta acerca de la viabilidad de un régimen que "carece del apoyo de su pueblo". Se lamenta la ausencia de un partido de oposición y se revisan las violaciones a los derechos civiles. Los columnistas liberales se cuestionan la moralidad de continuar con la ayuda a un "dictador de derecha", y dan garantías

en relación a la esencial moderación de algunos líderes insurgentes que "tienen la esperanza" de que aparezca algún signo de que Estados Unidos recordará sus propios orígenes revolucionarios. Las peticiones de ayuda del autócrata acosado son desoídas y cada vez se oyen más voces que argumentan que deberían establecerse relaciones con los líderes rebeldes "antes de que sea demasiado tarde". El presidente, demorando la ayuda estadounidense, designa a un enviado especial que confirme el deterioro de la posición del gobierno y su poca capacidad para controlar la situación, y recomienda varias medidas para "fortalecer" y "liberalizar" el régimen, todas las cuales implican debilitar su poder.

Las recomendaciones del enviado son presentadas en el contexto de un creciente clamor para que Estados Unidos se desligue de la situación, sobre la base que el continuar involucrados confirma nuestro status como un agente del imperialismo, el racismo y la reacción; es inconsistente con el apoyo a los derechos humanos; nos aleja de las "fuerzas de la democracia", y amenaza con poner una vez más a Estados Unidos en el lado de los "perdedores" de la historia. Este coro es alimentado diariamente con entrevistas a emisarios que vienen de regreso y rebeldes "razonables".

A medida que la situación empeora, el Presidente asegura al mundo que Estados Unidos sólo desea que "el pueblo escoja su propia forma de gobierno"; paraliza el envío de armas al gobierno e inicia las negociaciones para establecer una coalición "amplia" encabezada por un crítico "moderado" del régimen, quien, una vez en el cargo, buscará rápidamente un arreglo "político" al conflicto. Si el dictador se resiste a cumplir con las exigencias norteamericanas de que deje el cargo, será rápidamente aplastado por el poderío militar de sus opositores, cuyos patrones habrán seguido entregándoles sofisticadas armas y asesores, al mismo tiempo que Estados Unidos terminaba con las ventas militares. Si el dictador está tan desmoralizado como para acceder a entregar el poder, será reemplazado por un "moderado" de elección norteamericana. Solamente una vez que los insurgentes hayan rechazado la solución política propuesta y la anarquía se haya extendido a través de la nación, se advertirá que el nuevo jefe del gobierno no tiene respaldo significativo, ninguna experiencia para gobernar y ninguna aptitud para el liderazgo. A esas alturas, los jefes militares, que ya no están ligados por lealtad al jefe del gobierno, derrocarán al vacilante "moderado" en favor de un fanático de su propia elección.

En cualquier caso, los Estados Unidos, por su propia falta de comprensión de la situación, habrán sido llevados a ayudar activa-

mente a derrocar a un amigo y aliado de otro tiempo y a instalar un gobierno hostil a los intereses y políticas norteamericanos en el mundo. En el mejor de los casos, habremos perdido acceso a un territorio amigo. Y en el peor, los soviéticos habrán ganado una nueva base. Y en todas partes nuestros amigos se habrán dado cuenta que no se puede contar con Estados Unidos en tiempos difíciles, y nuestros enemigos habrán notado que el apoyo norteamericano no proporciona ninguna seguridad frente al avance de la historia.

Ninguna crisis en particular calza exactamente con la secuencia de acontecimientos recién descrita: siempre hay variaciones sobre el tema. En Irán, por ejemplo, la administración Cárter, y el propio Presidente, apoyaron al gobernante durante un período de tiempo más largo, a pesar que, ya en diciembre de 1978, el Presidente reconocía que no sabía si el Shah sobreviviría, añadiendo que los Estados Unidos no se "involucrarían directamente". Tampoco Estados Unidos pidió jamás, públicamente, la renuncia del Shah. Sin embargo, el enviado especial del Presidente, George Ball, "según se dice, concluyó que el Shah no puede esperar mantener el poder total y debe negociar con un sector moderado de la oposición..." y "se supo que discutió varias alternativas que efectivamente disminuirían el poder del Shah" (*Washington Post*, 15 de diciembre de 1978). Más aún, no hay duda de que los Estados Unidos ayudaron a la salida del Shah y a preparar la sucesión de Bakhtiar. El compromiso de no intervención de la administración Cárter mostró ser, en Irán, más fuerte que las consideraciones estratégicas o de orgullo nacional. Lo que el resto del mundo vio como una dolorosa derrota norteamericana, para el gobierno de Estados Unidos era un asunto que debían resolver los iraníes. "Personalmente preferimos que el Shah siga jugando un papel importante en el gobierno", admitió el Presidente, "pero ésa es una decisión de los iraníes".

Los acontecimientos de Nicaragua también se apartaron del panorama presentado más arriba, tanto porque el papel de Cuba y de los soviéticos era más claro como porque los funcionarios norteamericanos estaban trabajando más intensa y públicamente en contra de Somoza. Después que el régimen de Somoza derrotara la primera ola de violencia sandinista, los Estados Unidos terminaron con la ayuda, impusieron sanciones y dieron otros pasos que minaron el status y la credibilidad del gobierno en los asuntos domésticos y extranjeros. Entre el asesinato del corresponsal de la ABC Bill Stewart por un guardia nacional a principios de junio y la victoria sandinista a fines de julio, el Departamento

de Estado norteamericano designó un nuevo embajador, quien rehusó presentar sus credenciales a Somoza, a pesar de que éste era aún jefe de Estado, y propuso reemplazar al gobierno por "un gobierno provisional de base amplia que incluiría representantes de las guerrillas sandinistas". El Secretario de Estado adjunto, Virón Vaky, aseguró a los norteamericanos que "los nicaragüenses y nuestros amigos democráticos en América Latina no tienen ninguna intención de ver a Nicaragua convertida en una segunda Cuba", a pesar de que el Departamento de Estado sabía que los más importantes líderes sandinistas tenían vínculos personales muy estrechos (y estaban en permanente contacto) con La Habana y, muy específicamente, que un oficial de la policía secreta cubana, Julián López, estaba presente con frecuencia en los cuarteles generales sandinistas y que en las filas sandinistas había asesores militares cubanos.

El gobierno de los Estados Unidos, saliéndose de la característica de la administración Cárter, que generalmente parece deseosa de negociar cualquier cosa, con cualquiera y en cualquier lugar, adoptó una postura extrañamente no comprometida al tratar con Somoza. "No hay solución posible para la crisis", dijo Vaky, "que no comience con la salida de Somoza del poder y el fin de su régimen. Ya no puede lograrse ninguna negociación, mediación o compromiso con un gobierno como el de Somoza. La solución sólo puede comenzar con un rompimiento total con el pasado". Esforzándonos, no sólo proscibimos todas las ventas de armas norteamericanas al gobierno de Nicaragua, sino que también presionamos a Israel, Guatemala y otros a hacer lo mismo, todo para asegurar una salida "democrática". Finalmente, a medida que los líderes sandinistas consolidaban el control sobre las armas y las comunicaciones, proscibían a la oposición y visitaban Cuba, el Presidente Cárter nos advertía en contra de atribuir este "cambio evolucionario" a "maquinaciones cubanas", y aseguraba al mundo que los Estados Unidos sólo deseaban "dejar que el pueblo de Nicaragua escoja su propia forma de gobierno".

Sin embargo, a pesar de todas las variaciones, la administración Cárter reanimó en las crisis de Irán y Nicaragua varios supuestos comunes, cada uno de los cuales jugó un papel importante en apresurar la victoria de dictaduras aún más represivas que las anteriores. Estos eran, primero, la creencia de que al momento de la crisis existía una alternativa democrática al gobierno en ejercicio; segundo, la creencia de que no era posible mantener el statu quo; tercero, la creencia de que cualquier cambio, incluso el establecimiento de un gobierno encabezado por revolucionarios

autodenominados marxistas, era preferible al gobierno actual. Cada una de estas creencias fue (y es) ampliamente compartida por la comunidad liberal en general. Ni una sola de ellas resiste un análisis en profundidad.

Aun cuando la mayoría de los gobiernos del mundo, como ha sido siempre, son autocracias de un tipo o de otro, no hay una idea que domine tanto en la mente de los norteamericanos educados como la creencia de que es posible democratizar los gobiernos en cualquier tiempo, lugar o circunstancia. Esta noción está desmentida por gran cantidad de evidencia basada en la experiencia de docenas de países que han intentado con más o menos (generalmente menos) éxito cambiar de un gobierno autocrático a uno democrático. Muchos de los más sabios científicos políticos de este siglo y los anteriores están de acuerdo en que las instituciones democráticas son especialmente difíciles de establecer y mantener, porque exigen mucho de todos los grupos de la población y porque dependen de complejas condiciones sociales, culturales y económicas.

Hace dos o tres décadas, cuando el marxismo gozaba de su máximo prestigio entre los intelectuales norteamericanos, eran los requisitos económicos de la democracia los que se enfatizaban por los científicos políticos. La democracia, decían ellos, sólo podrá funcionar en sociedades relativamente ricas, con una economía avanzada, una gran clase media y una población letrada, y podía esperarse que emergiera en forma más o menos automática cada vez que prevalecían estas condiciones. Hoy en día este cuadro aparece seriamente sobresimplificado. Mientras que, indudablemente, ayuda tener una economía lo suficientemente fuerte como para proveer niveles de vida decentes para todos, y suficientemente "abierta" como para proporcionar movilidad y fomentar la realización personal, son aún más esenciales una sociedad pluralista y el tipo correcto de cultura política (y el tiempo).

En su ensayo sobre *El Gobierno Representativo*, John Stuart Mill identificaba tres condiciones fundamentales que bien podría estudiar la administración Cárter. Ellas son: "Uno, que la gente esté dispuesta a recibirlo (el gobierno representativo); dos, que estén dispuestos y sean capaces de hacer lo necesario para su conservación; tres, que estén dispuestos y sean capaces de cumplir con sus deberes y funciones que éste les impone".

El cumplimiento de los deberes y funciones del gobierno representativo impone pesadas exigencias sobre líderes y ciudadanos, exigencias de participación y restricción, consenso y com-

promiso. No es necesario que todos los ciudadanos estén ávidamente interesados en la política o bien informados sobre los asuntos públicos, aun cuando se necesita un interés y movilización mucho más extendido que en las autocracias. Lo que *sí* es necesario es que un número sustancial de ciudadanos se vean a sí mismos como partícipes de las decisiones de una sociedad y no simplemente como individuos sujetos a sus leyes. Más aún, los líderes de todos los sectores importantes de la sociedad deben estar de acuerdo en buscar el poder sólo a través de los medios legales, deben (por lo menos en principio) abstenerse de la violencia, el robo y el fraude y aceptar las derrotas cuando sea necesario. Además deben estar capacitados para encontrar y crear puntos comunes entre diversos puntos de vista e intereses, y estar dispuestos correlativamente a transar en todo, salvo los valores básicos.

Además de una cultura política apropiada, el gobierno democrático requiere de instituciones lo suficientemente fuertes como para canalizar y contener conflictos. Se necesitan instituciones voluntarias, no oficiales, para articular y agregar los diversos intereses y opiniones presentes en la sociedad. De otra manera, las instituciones gubernamentales formales no serán capaces de traducir las demandas populares en políticas públicas.

En los relativamente pocos lugares en que existen, los gobiernos democráticos se han logrado lentamente, después de largas experiencias previas con fórmulas de participación más limitadas, durante las cuales los líderes se han acostumbrado a regañadientes a tolerar el desacuerdo y la oposición, los opositores han aceptado la noción de que pueden derrotar pero no destruir a los gobiernos, y la gente ha tomado conciencia de los efectos del gobierno en sus vidas y de sus propios posibles efectos sobre el gobierno. Normalmente, se requieren décadas, cuando no siglos, para que los pueblos adquieran la disciplina y los hábitos necesarios. En Gran Bretaña, el camino desde la Carta Magna al Acta de Establecimiento, a las leyes de la Reforma de 1832, 1867 y 1885, se recorrió en siete siglos. La historia norteamericana no proporciona mejores fundamentos para creer que la democracia llega fácilmente, rápidamente o con sólo pedirla. Una guerra de independencia, una constitución desafortunada, una guerra civil, un largo proceso de concesión gradual de derechos políticos, marcan nuestro proceso hacia el gobierno democrático constitucional. El camino de los franceses fue aún más difícil. El terror, la dictadura, la monarquía, la inestabilidad y la incompetencia siguieron a una revolución que se introduciría en un milenio de hermandad. Re-

cient en el siglo **XX** el principio democrático ganó finalmente aceptación general en Francia y no fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial que los principios de orden y democracia, soberanía popular y autoridad, se reconciliaron, finalmente, en instituciones lo suficientemente fuertes como para contener corrientes de opinión pública en conflicto.

Aun cuando no hay ejemplos de una sociedad revolucionaria "socialista" o comunista que se haya democratizado, las autocracias de derecha algunas veces evolucionan efectivamente en democracias, si se dan el tiempo, las circunstancias económicas, sociales y políticas propicias, líderes talentosos, y una fuerte demanda de los ciudadanos por un gobierno representativo. Algo de este tipo está sucediendo en la Península Ibérica, y los primeros pasos ya se han dado en Brasil. Algo similar pudo haber sucedido en Irán y Nicaragua si la controversia y la participación se hubieran expandido en forma más gradual.

Pero parece claro que los arquitectos de la política exterior contemporánea norteamericana tienen poca idea de cómo fomentar la liberalización de una autocracia. Ni en Nicaragua ni en Irán se dieron cuenta que el único resultado probable de un esfuerzo para reemplazar a un autócrata por uno de sus críticos moderados o por una "coalición de amplia participación", será la destrucción de los fundamentos del régimen existente, sin que esto lleve a la nación más cerca de la democracia. Y, sin embargo, este resultado era absolutamente predecible. En las autocracias tradicionales, la autoridad se transmite a través de las relaciones personales: desde el gobernante a sus asociados más cercanos (parientes, miembros de su familia, amigos personales) y de éstos a las personas con las cuales los asociados mantienen lazos personales similares a su propia relación con el gobernante. La red de autoridad se deshila rápidamente cuando el poder y el status del hombre que está arriba son minados o destruidos. Mientras más tiempo ha estado el autócrata en el poder y más penetrante sea su influencia personal, más dependerán de él las instituciones nacionales. Sin él, la organización de la sociedad sufrirá un colapso, como un arco al que se le saca la base. La mezcla de cualidades que unían al ejército iraní con el Shah, o la guardia nacional con Somoza es típica de las relaciones, personal, jerárquica, no transferible que apoyan a una autocracia tradicional. La velocidad con que los ejércitos se derrumban, las burocracias abdican y las estructuras sociales se desintegran una vez que el autócrata es removido, sorprende con frecuencia a los creadores de las políticas y a los periodistas norteamericanos, acostumbrados a instituciones pú-

blicas basadas en normas universales más que en relaciones particulares.

El fracaso para entender estas relaciones es una de las fuentes del fracaso de la política estadounidense en esta y previas administraciones. Sin embargo, también existen otras. En Irán y en Nicaragua (así como sucedió previamente en Vietnam, Cuba y China), Washington sobreestimó la diversidad política de la oposición, especialmente la fuerza de los "moderados" y "demócratas" del movimiento de oposición; subestimó la fuerza y la intransigencia de los radicales del movimiento, y evaluó erróneamente la naturaleza y extensión de la influencia norteamericana tanto en el gobierno como en la oposición.

La confusión respecto del carácter de la oposición, especialmente su intransigencia y su deseo de alcanzar el poder, regularmente lleva a calcular por debajo de lo necesario la fuerza requerida para contrarrestar su violencia. Ni en Irán ni en Nicaragua Estados Unidos calculó adecuadamente los problemas del gobierno para mantener el orden en una sociedad enfrentada con una oposición ideológicamente extrema. Sin embargo, la presencia de tales grupos era de sobra conocida. El informe del Departamento de Estado sobre los derechos humanos en 1977 describía a un Irán enfrentado:

a un pequeño número de terroristas de extrema derecha e izquierda operando en el país. Hay pruebas de que ellos han recibido considerable ayuda y entrenamiento extranjeros... (y) han sido responsables del asesinato de funcionarios de gobierno iraníes y norteamericanos...

El mismo informe caracterizaba a los opositores de Somoza en los siguientes términos:

Una organización guerrillera conocida como el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) busca el derrocamiento violento del gobierno y ha recibido ayuda limitada de Cuba. El FSLN llevó a cabo una operación en Managua en diciembre de 1974, matando a cuatro personas, tomando como rehenes a varios funcionarios... desde entonces, continúa desafiando a la autoridad civil en ciertas regiones aisladas.

En 1978, el informe del Departamento de Estado decía que la violencia sandinista continuaba, después que el gobierno de Somoza había levantado el estado de sitio.

Cuando los norteamericanos encargados de fijar las políticas, y la prensa liberal, interpretan la insurgencia como prueba de un descontento popular muy extendido y una aspiración a la demo-

cracia, el escenario está listo para el desastre. Porque si la lucha civil refleja una demanda popular de democracia, de ello se sigue que un gobierno "liberalizado" será más aceptable para la "opinión pública".

Así, en la esperanza de fortalecer a un gobierno, los encargados de fijar la política norteamericana son llevados, error tras error, a imponer medidas que, casi con seguridad, debilitarán su autoridad. Los esfuerzos apresurados por forzar complejas y poco familiares prácticas políticas en sociedades que carecen de los requisitos de cultura política, tradición y estructuras sociales, no sólo no producen el resultado esperado; si son llevados a efecto en un momento en que el régimen tradicional está siendo atacado, en realidad facilitan el trabajo a los insurgentes.

Vietnam nos enseñó, presumiblemente, que los Estados Unidos no podían ser el policía del mundo; también debería habernos enseñado los peligros de intentar ser la matrona mundial de la democracia, cuando el nacimiento ocurrirá bajo condiciones de guerra de guerrillas.

Si las acciones de la administración en Irán y Nicaragua reflejan el fuerte y erróneo supuesto de que se pueden encontrar e imponer fácilmente alternativas democráticas a las autocracias, también reflejan la creencia igualmente fuerte y defectuosa de que el cambio per se en tales autocracias es inevitable, y en interés de los norteamericanos. Es esta creencia la que induce a la administración Cárter a participar en el derrocamiento de autocracias no comunistas mientras se mantiene pasiva frente a la expansión comunista.

En la época que asumió la administración Cárter, se informó ampliamente que el Presidente había reunido a un grupo que compartía un nuevo enfoque de la política exterior y una nueva concepción del interés nacional. Se dijo que los elementos principales de este nuevo enfoque eran dos: la convicción de que la guerra fría había terminado y la convicción de que los Estados Unidos, llegado el caso, debían dar prioridad a los problemas Norte-Sur y ayudar a los países menos desarrollados a lograr su propio destino.

Estos cambios llevan envuelto más de lo que parece a primera vista. Porque, por improbable que parezca, la política exterior de la administración Cárter está guiada por una filosofía de la historia relativamente madura, que incluye, como sucede con todas las filosofías de la historia, una teoría del cambio social o, como se la denomina actualmente, una doctrina de la moderniza-

ción. Al igual que la mayoría de las filosofías de la historia que han aparecido en Occidente desde el siglo XVIII, la doctrina de la administración Cárter predice el progreso (en la forma de modernización para todas las sociedades) y un final feliz (en la forma de una comunidad mundial de naciones desarrolladas autónomas).

El enfoque de los asuntos exteriores de la administración Cárter fue anticipado claramente en el libro de Zbigniew Brzezinski, *Between Two Ages*, publicado en 1970, sobre el rol de los Estados Unidos en la "era tecnetrónica". En el libro, Brzezinski mostraba que tenía la imaginación para ver más allá de la guerra fría, hacia un desafiante mundo nuevo de política e interdependencia globales. El decía que para enfrentar ese nuevo mundo, estaba "desarrollándose" un nuevo enfoque, que Brzezinski denominaba "humanismo racional". En el nuevo enfoque, la "preocupación" por la "supremacía nacional" dejaba su lugar a perspectivas "globales", y los problemas internacionales serían vistos como "asuntos humanos" antes que como "confrontaciones políticas". El marco de referencia intelectual tradicional para enfrentar la política exterior tendría que ser desechado:

*Hoy en día, el viejo marco de referencia de la política internacional... con sus esferas de influencia, alianzas militares entre estados, la ficción de la soberanía, conflictos doctrinarios surgidos de las crisis del siglo XIX, claramente no se compadece con la realidad.**

Sólo el "desarrollo retardado" de la Unión Soviética, "una comunidad religiosa arcaica que experimenta el modernismo existencialmente pero no aún normativamente", impedía percibir más claramente que el fin de la ideología estaba llegando. Para los Estados Unidos, Brzezinski recomendaba "una buena dosis de paciencia", una actitud de mayor desapego por los procesos revolucionarios mundiales, y una preocupación menos ansiosa por la

*Respecto de América Latina, Brzezinski observaba: "El nacionalismo latinoamericano, cada vez más radical a medida que amplía su base popular, será dirigido con creciente animosidad hacia los Estados Unidos a menos que éste cambie rápidamente su postura. Por lo tanto, sería prudente que los Estados Unidos hicieran un movimiento explícito para alejarse de la doctrina Monroe, concediendo que en la nueva edad global, la continuidad geográfica y hemisférica no es, necesariamente, políticamente decisiva. Nada sería más saludable para las relaciones panamericanas que Estados Unidos las ubicara al mismo nivel que sus relaciones con el resto del mundo, limitándose a enfatizar las afinidades político-culturales (como lo hace con Europa Occidental), y las obligaciones económico-sociales (como lo hace con países menos desarrollados).

Unión Soviética. En vez de tomar parte en viejos pasatiempos diplomáticos, deberíamos hacer "un mayor esfuerzo para contener las tendencias globales hacia el caos", mientras ayudamos al proceso de cambio que llevará al mundo hacia la "comunidad de naciones desarrolladas".

La preocupación central del libro de Brzezinski, como así también de la política exterior de la administración Cárter, es la modernización del Tercer Mundo. Desde el comienzo, la administración ha manifestado un interés especial e intenso en los problemas del llamado Tercer Mundo. Pero en lugar de mirar los desarrollos internacionales en términos del interés nacional norteamericano, tal como se ha concebido históricamente el interés nacional, los arquitectos de las políticas de la administración los han mirado en términos de la versión contemporánea de la misma idea de progreso que ha traumatizado las imaginaciones occidentales desde la Ilustración.

En su forma actual, el concepto de modernización implica más que industrialización y "desarrollo político" (sea lo que sea esto último). En lugar de ello se utiliza para designar "... el proceso a través del cual pasa una sociedad tradicional o pretecnológica a medida que se transforma en una sociedad caracterizada por la tecnología, actitudes racionales y seculares y estructuras sociales altamente diferenciadas". Condorcet, Comte, Hegel, Marx y Weber están presentes en esta visión de la historia como la realización de la idea de la modernidad.

Los elementos cruciales del concepto de modernización han sido explicados claramente por Samuel P. Huntington (quien, a pesar de haberse desempeñado en el Consejo de Seguridad Nacional, no fue ciertamente el arquitecto de la política de la administración). El paradigma de la modernización, ha observado Huntington, postula un proceso de cambio progresivo: complejo, porque involucra todas las dimensiones de la vida humana en la sociedad; sistémico, porque sus elementos interactúan en formas predecibles y necesarias; global, porque todas las sociedades pasarán, necesariamente, por la transición desde lo tradicional hacia lo moderno; demoroso, porque se necesita tiempo para modernizar la organización económica y social, el carácter y la cultura; en etapas, porque cada sociedad que se moderniza debe pasar, esencialmente, por los mismos estados; homogeneizador, porque tiende a la convergencia e interdependencia de las sociedades; irreversible, porque la dirección del cambio está "dada" por la relación de los elementos del proceso; progresivo, en el

sentido de que es deseable, y en el largo plazo proporciona beneficios significativos para los afiliados.

Aunque el paradigma de la modernización ha demostrado ser una herramienta útil así como influyente en las ciencias sociales, ha llegado a ser objeto de penetrantes estudios críticos que han desafiado uno por uno sus supuestos centrales. Sus limitaciones como una herramienta de análisis palidecen, sin embargo, cuando se comparan con sus insuficiencias como un marco de referencia para el estudio de la política externa, donde sus principales efectos son el fomentar la visión de que los acontecimientos son manifestaciones de profundas fuerzas históricas que no pueden ser controladas y que lo mejor que puede hacer un gobierno es servir de "matrona" a la historia, ayudando a que los acontecimientos se muevan hacia donde ya están dirigidos.

Esta perspectiva de los acontecimientos contemporáneos es optimista, en el sentido que predice un continuo progreso humano; determinista, en el sentido que percibe los acontecimientos como determinados por procesos sobre los cuales las personas y las políticas pueden tener poca influencia; moralista, en el sentido que ve a la historia y a la política estadounidense como teniendo fines morales; cosmopolita, en el sentido que intenta ver el mundo no desde la perspectiva de los intereses o las intenciones norteamericanas, sino desde la perspectiva de la nación que se moderniza y de la "finalidad" de la historia. Identifica modernización con revolución y moralidad, y a las tres con la política estadounidense.

La idea de que son más bien las "fuerzas" y no las personas las que moldean los acontecimientos se repite cada vez que un vocero de la administración plantea o explica la política. El Presidente, por ejemplo, nos aseguró en febrero de este año:

La revolución en Irán es producto de profundos factores sociales, políticos, religiosos y económicos que surgen de la propia historia de Irán.

Y de Asia dijo:

Hay en la actualidad agitación y cambio desde un extremo al otro del océano Índico; algunos disturbios, como es el caso de Indochina, son producto de enemistades de siglos, inflamadas por la rivalidad de influencia entre fuerzas contradictorias. En otros países, la estabilidad está siendo sacudida por el proceso de modernización, la búsqueda de la identidad nacional o el deseo de realizar legítimas esperanzas y aspiraciones humanas.

Harold Sanders, Secretario Adjunto para los Asuntos del Sur y

Cercano Oriente Asiático, comentando la "inestabilidad" de Irán y el Cuerno de África, declara:

Nosotros reconocemos, por supuesto, que están ocurriendo cambios fundamentales en esta área del Asia Occidental y del Nororiente de África: modernización económica, cambio social, resurgimiento de la religión, un nacionalismo resurgente, demandas por una participación popular más amplia en el proceso político. Estos cambios son generados por fuerzas internas a cada país.

O aquí está Anthony Lake, jefe del Equipo Planificador de Políticas del Departamento de Estado, hablando sobre Sudáfrica:

Vendrá el cambio en Sudáfrica. El bienestar de los habitantes y los intereses norteamericanos serán afectados profundamente según la forma en que se presente. La pregunta es si éste será pacífico o no.

Brzezinski aclara aún más el punto. Hablando como jefe del Consejo de Seguridad Nacional nos ha asegurado que las luchas por el poder en Asia y África son en realidad sólo incidentes en el camino hacia la modernización:

..... todos los países en desarrollo, en el arco que va desde el noreste de Asia al sur de África, continúan buscando formas viables de gobierno, capaces de administrar el proceso de modernización.

No importa que las invasiones, golpes, guerras civiles y luchas políticas de tipo menos violento que uno ve en todas partes no parezcan ser incidentes en la búsqueda personal global para manejar el proceso de modernización. Ni Brzezinski ni ninguna otra persona parece molestarse por el hecho de que los partícipes políticos en ese arco que va desde el noreste de Asia al sur de África no *sepan* que están "buscando formas viables de gobierno capaces de administrar el proceso de modernización". Los móviles y las intenciones de las personas de carne y hueso no son más pertinentes para el paradigma de la modernización de lo que lo son para la visión marxista de la historia. Visto desde este nivel de abstracción, son las "fuerzas" más que las personas las que cuentan.

¿Qué pasa entonces si las "profundas fuerzas históricas" que están en desarrollo en lugares tan diversos como Irán, el Cuerno de África, el Sudeste Asiático, América Central y las Naciones Unidas parecen rusas o cubanas? Una vez superado lo que el Presidente llamó nuestro "inmoderado temor hacia el comunismo", que él identifica con la guerra fría, deberíamos, se nos dice, ser capaces de distinguir las "maquinaciones" soviéticas y cuba-

nas, las que, en todo caso, existen principalmente en las mentes de los partidarios de la guerra fría y otros culpables de sobresimplificar el mundo, de los cambios evolucionarios, que parecen ser el único tipo que actualmente se da.

¿Qué puede hacer un Presidente de los Estados Unidos enfrentado a procesos tan complicados, inexorables e impersonales? La respuesta, ofrecida una y otra vez por el Presidente y sus más cercanos colaboradores, es poca. Como los acontecimientos no son causados por decisiones humanas, no puede ponérseles fin o alterárseles a través de ellas. Brzezinski, por ejemplo, ha dicho: "Nosotros reconocemos que el mundo está cambiando bajo la influencia de fuerzas que ningún gobierno puede controlar..." Y Cyrus Vane ha advertido: "El hecho es que ya no podemos parar el cambio más de lo que Canuto pudo tranquilizar las aguas".

La visión esencialmente determinista y apolítica de la administración Cárter respecto de los acontecimientos contemporáneos desincentiva una respuesta norteamericana activa y fomenta la pasividad. La incapacidad norteamericana para influir en los acontecimientos de Irán se transformó en la canción principal del Presidente.

Quienes sostienen que los Estados Unidos deberían o podrían intervenir directamente para impedir [la revolución en Irán] se equivocan acerca de la realidad de Irán... Hemos fomentado en la medida de nuestra propia limitada capacidad el apoyo público al gobierno de Bakhtiar... Cuánto tiempo estará [el Shah] fuera de Irán, no tenemos cómo saberlo. Los acontecimientos futuros y sus propios deseos lo decidirán... Es imposible anticipar todo futuro acontecimiento político. ...Aun cuando hubiéramos sido capaces de anticipar los acontecimientos que tendrían lugar en Irán o en otros lugares, nuestra capacidad para determinar acontecimientos es muy limitada.

Vane declaró lo mismo:

Nuestra política en Irán a lo largo de la actual crisis ha estado fundada en el hecho de que sólo los iraníes pueden resolver los asuntos políticos fundamentales que enfrentan en este momento.

Donde una vez un Presidente norteamericano hubiera enviado marines para asegurar la protección de los intereses estratégicos norteamericanos, ahora no hay lugar para la fuerza en este mundo de progreso y autodeterminación.

La fuerza, nos dijo el Presidente de Notre Dame, no da resultado; ésta es la lección que él sacó de Vietnam. Ofrece sólo soluciones "superficiales". Respecto a Irán, dijo:

Ciertamente, no tenemos ningún deseo o capacidad para introducir fuerzas masivas en Irán o en cualquier otro país para determinar el resultado de los asuntos políticos domésticos. Esto es algo que no tenemos ninguna intención de hacer jamás en otro país. Ya lo intentamos en Vietnam, no resultó, como ustedes bien saben.

No había nada especial respecto de Irán. En Nicaragua, el clima y el idioma eran diferentes, pero las "fuerzas históricas" y la respuesta norteamericana fueron las mismas. La intervención militar estaba fuera de discusión. El Secretario de Estado Adjunto, Virón Vaky, describió como "impensable" el "uso del poder militar norteamericano para intervenir en los asuntos internos de otra república americana". Vanee dio idénticas garantías respecto de África, aseverando que no deberíamos tratar de empatar las actividades soviéticas y cubanas en el área.

¿Cuál es la función de la política exterior bajo estas condiciones? Es la de entender los procesos de cambio y luego, al igual que los marxistas, ponernos en el curso de la historia, con la esperanza de contribuir en algo a la estabilidad durante el camino. Y esto, nos aseguran los voceros de la administración, es precisamente lo que estamos haciendo. La administración Cárter ha definido el interés nacional norteamericano en el Tercer Mundo como idéntico al fin putativo del proceso de modernización. Vanee expuso esto con candor característico en una reciente declaración, cuando explicó que la política de los Estados Unidos frente al Tercer Mundo está "fundada en la convicción de que como mejor servimos nuestros intereses allí es apoyando los esfuerzos de las naciones en desarrollo para mejorar su economía y conservar su independencia política". Nuestro "compromiso al estímulo del cambio constructivo en todo el mundo" (palabras de Brzezinski) ha sido garantizado en cualquier contexto concebible.

Pero hay un problema. Los contextos concebidos terminan siendo principalmente aquellos en que autocracias no comunistas están bajo presión de guerrillas revolucionarias. Como en nuestros días Moscú es el poder agresivo y expansionista, la mayoría de las veces son insurgentes fomentados y armados por la Unión Soviética los que desafían el statu quo. El compromiso norteamericano con el "cambio" en abstracto termina alineándonos tácitamente con clientes soviéticos y extremistas irresponsables tales como el Ayatollah Khomeini o, por último, Yasir Arafat.

Hasta aquí, el apoyo al "cambio" no ha guiado a la administración Cárter a emprender la desestabilización de un país *comunista*. Los principios de autodeterminación y de no intervención

son aplicados selectivamente. Parecemos aceptar el statu quo en las naciones comunistas (en nombre de la "diversidad" y autonomía nacional), pero no en naciones gobernadas por dictadores de "derecha" u oligarquías blancas. Respecto a China, por ejemplo, Brzezinski ha dicho: "Reconocemos que la RPC y nosotros tenemos ideologías y sistemas económicos y políticos diferentes no abrigamos ni la esperanza ni el deseo de que a través de extensos contactos podamos rehacer esa nación a imagen norteamericana. Efectivamente, aceptamos nuestras diferencias".

Del Sudeste Asiático, el Presidente dijo en febrero:

Nuestro interés es el de promover la paz y el retiro de las fuerzas foráneas y no el de envolvernos en el conflicto entre naciones asiáticas. Y, en general, nuestro interés está en promover la salud y el desarrollo de sociedades individuales, no con un molde cortado exactamente igual al nuestro en los Estados Unidos, sino hecho a la medida de las esperanzas y las necesidades y los deseos de las personas involucradas.

Pero la posición de la administración cambia agudamente cuando se discute Sudáfrica. Por ejemplo, Anthony Lake aseguró a fines de 1978:

..... Le hemos hecho ver a Sudáfrica que si no progresa significativamente hacia la igualdad social, sus relaciones con la comunidad internacional, incluido Estados Unidos, están destinadas a deteriorarse.

A través de los años hemos tratado, mediante una serie de pasos progresivos, de demostrar que Estados Unidos no puede estar asociado, ni lo estará, a la práctica continua del apartheid.

En lo que respecta a Nicaragua, Hodding Cárter III dijo en febrero de 1979:

La resistencia del gobierno de Nicaragua a aceptar la proposición del grupo OEA, la perspectiva que resulta de ello para la renovación y la polarización, y la situación de los derechos humanos en Nicaragua... inevitablemente afectan el tipo de relaciones que podemos mantener con ese gobierno...

Y Cárter comentó respecto a las autocracias latinoamericanas:

Mi gobierno no será disuadido de proteger los derechos humanos, incluyendo los derechos económicos y sociales en todas las formas que podamos. Preferimos llevar a cabo acciones positivas, pero allí donde las naciones persistan en serias violaciones de los derechos humanos, continuaremos demostrando que el desconocimiento flagrante de los patrones internacionales tienen un costo.

Algo muy extraño está ocurriendo aquí. ¿Cómo una adminis-

tración que desea permitir que los pueblos alcancen sus propios destinos se involucra en firmes esfuerzos de reforma en Sudáfrica, Zaire, Nicaragua, El Salvador y otros lugares? ¿Cómo puede una administración comprometida con la no intervención en Camboya y Vietnam anunciar que "no será disuadida" de corregir errores en Sudáfrica? ¿Qué debe hacerse con una administración que ve el interés de Estados Unidos como idéntico a la modernización económica y la independencia política, y que sin embargo pone descuidadamente en peligro la independencia de Taiwán, un país cuyo éxito en la modernización económica y distribución igualitaria de la riqueza es inigualado en Asia? El contraste es tan impactante como el que existe entre el apuro frenético de la administración por reconocer a la nueva dictadura en Nicaragua y su negativa permanente a reconocer al gobierno elegido en Zimbabwe Rhodesia, o su negativa a mantener cualquier presencia en Zimbabwe Rhodesia mientras mantiene una oficina de informaciones norteamericana en Cuba. No sólo hay una ideología y un doble criterio operando aquí, sino que, además, la ideología ni calza ni explica la realidad, y el doble criterio lleva a la administración a una contradicción global de sus propios principios.

Las inconsistencias son parte conocida de la política en la mayoría de las sociedades. Con frecuencia, sin embargo, los gobiernos se conducen hipócritamente cuando sus principios entran en conflicto con el interés nacional. Lo que hace a las inconsistencias de la administración Cárter dignas de notar es, primero, el moralismo de la administración, que la hace especialmente vulnerable a los cargos de hipocresía, y, segundo, la predilección de la administración por políticas que violan los intereses estratégicos y económicos de Estados Unidos. El concepto de interés nacional de la administración bordea el doblez: encuentra que los gobiernos amigos son representantes culpables del statu quo, y ve como beneficioso para los "verdaderos intereses" norteamericanos el triunfo de grupos hostiles.

Esta lógica está obviamente reforzada por los prejuicios y preferencias de muchos de los funcionarios de la administración. Las autocracias tradicionales son, en general, y por su propia naturaleza, profundamente ofensivas para las sensibilidades norteamericanas. La noción de que los asuntos públicos deban ser ordenados sobre la base del parentesco, la amistad y otras relaciones personales, antes que sobre la base de patrones objetivos y "racionales", viola nuestra concepción de la justicia y la eficiencia. La preferencia por la estabilidad más que por el cambio también es inquietante para los norteamericanos, cuya experien-

cía nacional completa descansa en los principios de cambio, crecimiento y progreso. Los extremos de riqueza y pobreza característicos de las sociedades tradicionales también nos ofenden, más que nada porque los pobres son *muy* pobres y están condenados a su miseria por una asignación de roles hereditaria. Más aún, los norteamericanos interpretan, probablemente, la relativa falta de preocupación de gobernantes ricos y cómodos por la pobreza, la ignorancia y las enfermedades de "su" pueblo como pura y simple negligencia moral. La verdad es que los norteamericanos difícilmente pueden soportar tales sociedades y tales gobernantes. Enfrentados a ellas, nuestro ostentado relativismo cultural se evapora y nos ponemos tan criticones como Cotton Mather enfrentado al pecado en Nueva Inglaterra.

Pero si la política de las autocracias tradicionales o semitradicionales es casi la antítesis de la nuestra, tanto en el nivel simbólico como operacional, la retórica de los revolucionarios progresistas nos suena mucho mejor; sus símbolos son mucho más aceptables. Una de las razones por las cuales algunos modernos norteamericanos prefieren las autocracias "socialistas" a las tradicionales reside en que los primeros han abrazado la doctrina de la modernidad y han adoptado modos y perspectivas modernas, incluyendo una orientación instrumental, manipulativa y funcional hacia la mayoría de los asuntos sociales culturales y personales; una profesión de normas universalísticas; un énfasis en la razón, la ciencia, la educación y el progreso; han reducido el énfasis en lo sagrado; y organizaciones "racionales" y burocráticas. Ellos hablan nuestro idioma.

Porque el socialismo de la variedad soviético/chino/cubano es una ideología enraizada en una versión de los mismos valores que animaron la Ilustración y las revoluciones democráticas del siglo XVIII; porque es moderno y no tradicional; porque postula metas que llaman tanto a los valores cristianos como seculares (la hermandad de los hombres, la eliminación del poder como forma de relaciones humanas), es altamente agradable para muchos norteamericanos en el nivel simbólico. Los marxistas revolucionarios hablan el idioma de un pasado poco atractivo. Porque los revolucionarios de izquierda invocan los símbolos y valores de la democracia, enfatizando la igualdad antes que la jerarquía y el privilegio, la libertad antes que el orden, la actividad antes que la pasividad, una y otra vez son aceptados como partidarios de la causa de la libertad y la democracia.

En ninguna parte la afinidad entre liberalismo, cristianismo y socialismo marxista es más aparente que entre los liberales que

son llevados incautamente una y otra vez a apoyar a "liberadores" que resultan ser totalitarios, y entre los clérigos con tendencias de izquierda cuya atracción por el estilo secular de "comunidades redentoras" es más fuerte que su indignación por la hostilidad de los regímenes socialistas hacia la religión. En Jimmy Cárter, igualitario, optimista, liberal, cristiano, la tendencia a rechazar los gobernantes francamente no democráticos y las sociedades jerárquicas es casi tan fuerte como la tendencia a ser atraído por la idea de la revolución popular, la liberación y el progreso. Carter es, por excelencia, la clase liberal que más probablemente confundirá revolución con idealismo, cambio con progreso, optimismo con virtud.

Mientras la preocupación por el "cerco socialista", la expansión soviética, y las concepciones tradicionales de interés nacional inoculaban a sus predecesores contra ecuaciones tan fáciles, la doctrina Cárter del interés nacional y modernización fomenta el apoyo a todos los cambios que tienen lugar en nombre "del pueblo", sin importar su "superficial" contenido marxista o antiamericano. Cualquiera duda acerca de si los Estados Unidos deberían, en caso de conflicto, apoyar a "amigos probados" tales como el Shah, o poderes amigos como Zimbabwe Rhodesia en contra de un oponente que nos desprecia, se resuelve en relación con nuestra "verdad" o interés "a largo plazo".

Stephen Rosenfeld, del *Washington Post*, describió el compromiso de la administración Cárter con esta clase de "liberalismo progresista":

La administración Cárter llega al poder, después de todo, comprometida precisamente a reducir el centralismo de la competencia estratégica con Moscú en la política exterior americana, y a extender la asociación de los Estados Unidos con lo que preparaba a aceptar como legítima onda del futuro: movimientos populares alrededor del mundo, antes que nada con el movimiento victorioso de Vietnam. Indochina, supuestamente, debía ser el estado donde los americanos podrían demostrar su intento "post-Vietnam" de entenderse con los elementos progresivos populares que Kissinger, el villano, había negado.

En otras palabras, la administración Cárter, nos dice Rosenfeld, llegó al poder resuelta a no valorar el desarrollo internacional a la luz de la perspectiva de la "guerra fría", sino que a aceptar las demandas de los grupos revolucionarios de representar aspiraciones "populares" y fuerzas "progresistas" sin tomar en cuenta las ataduras de estos revolucionarios con la Unión Soviética. En este sentido, la apertura se dirigió a la "normalización" de las relacio-

nes con Vietnam, Cuba y la República Popular China, y se tomaron medidas para enfriar las relaciones con Corea del Sur, Sudáfrica, Nicaragua, Filipinas y otros. Este movimiento siguió naturalmente a la convicción de que los Estados Unidos había estado, tal como nuestros enemigos decían, en el lado equivocado de la historia, al apoyar el statu quo y al oponerse a la revolución.

Uno podría haber pensado que esta perspectiva habría sido minada por los acontecimientos del sudeste Asiático desde el triunfo, allí, de las fuerzas "progresistas" sobre los "agentes de la reacción". Para citar a Rosenfeld de nuevo:

En los tiempos de esta administración, Vietnam se ha transformado para la mayoría de la opinión pública norteamericana, de un país hechado a perder por Estados Unidos, a uno que ha dejado al descubierto su esencia brutal.

Este ha sido un trauma "tranquilo" pero importante para la gente de Cárter (como para todos los liberales) debilitando su auto-confianza y sus pretensiones de "confianza pública".

Presumiblemente, sin embargo, la barbaridad de los gobiernos "progresistas" de Cambodia y Vietnam ha sido menos traumática para el Presidente y sus asesores que para Rosenfeld, ya que hay poca evidencia de cambios en la predisposición en los niveles cruciales de la Casa Blanca y del Departamento de Estado. El Presidente continúa comportándose como antes, no como un hombre que detesta los autócratas, sino como uno que sólo aborrece a los autócratas de extrema derecha.

En efecto, altos funcionarios de la administración Cárter entienden mejor de lo que parece el carácter agresivo y expansionista del comportamiento contemporáneo soviético en África, el Medio Oriente, el Sudeste Asiático, el Océano Indico, América Central y el Caribe. Pero aunque el rol ruso/cubano en Grenada, Nicaragua y El Salvador (más la transferencia de MIG-23 a Cuba) ya había impulsado a reasumir la vigilancia sobre Cuba (lo que a su vez confirmó la presencia de brigadas soviéticas de combate), los deseos del Presidente de "no agitar" el clima de la opinión pública siguieron siendo más fuertes que su compromiso de hablar la verdad al pueblo americano. Su juicio sobre Nicaragua refleja claramente estas prioridades:

Es un error para los americanos suponer o asegurar que cada vez que se produce un cambio evolutivo en el hemisferio, este, de alguna manera, es el resultado de una intervención masiva secreta de Cuba. El hecho en Nicaragua, es que el régimen de Somoza perdió la confianza de la gente. Para provocar allá una transición ordenada, nuestro esfuerzo fue dejar que la gente de Nicaragua

decidiera en última instancia quién sería su líder, qué forma de gobierno debían tener.

Esta afirmación que, presumiblemente, representa el mejor pensamiento del Presidente sobre el asunto, es iluminadora. Los esfuerzos de Cárter por rebajar la preocupación sobre los acontecimientos militares en ese país específico, sobre la base de que esta es una manifestación de una tendencia nacional a descubrir "maquinaciones cubanas" bajo cada cama, constituye un esfuerzo sorprendente por falsificar la realidad. No había nada en Nicaragua de "cambio evolutivo", o de atribuir tales cambios a los agentes de Castro. Había sólo un problema en relación a la respuesta de los Estados Unidos a una lucha militar en un país cuya ubicación le da una importancia estratégica que excede la que correspondería a su tamaño o fuerza.

Pero esto no es todo. El resto de la afirmación presidencial ilustra gráficamente el ciego poder de la ideología en su interpretación de los acontecimientos. Cuando él dice que "el régimen de Somoza perdió la confianza del pueblo", el Presidente piensa implícitamente que, previamente el régimen había descansado en la confianza "del pueblo", pero que ahora la situación ha cambiado. De hecho, el régimen de Somoza no descansó jamás en la voluntad popular (pero, en cambio, sí en manipulaciones, fuerza y hábito), y no fue desalojado por ella. Fue sucumbiendo, en cambio, a las armas y soldados. Sin embargo, el suponer que el conflicto armado entre sandinistas y somozistas fue el equivalente militar de un referendun nacional capacita al Presidente para imaginar que puede y debe ser solucionado por el pueblo de Nicaragua. Para que estos piadosos sentimientos parecieran ciertos, el Presidente habría tenido que desconocer que los insurgentes estaban recibiendo un gran número de armas de otros nicaragüenses; y que los Estados Unidos habían jugado un papel importante en el desarme del régimen de Somoza.

Los errores y distorsiones del Presidente están de moda. Sus supuestos son aquellos que tienen quienes quieren desesperadamente estar en el lado progresista de los conflictos entre la autocracia "derechista" y los desafíos "izquierdistas", y preferir los últimos casi sin tomar en cuenta las probables consecuencias.

Con seguridad, ni el Presidente, ni Vanee, ni Brzezinski *desean* la proliferación de regímenes prosoviéticos. Cada uno a desaprobado la "interferencia" soviética en el proceso de modernización. Pero cada uno, sin embargo, sigue deseando "desestabilizar" autocracias amigas o neutrales, sin ninguna seguridad que ellas no serán reemplazadas por teocracias reaccionarias totalita-

DUALIDAD DE CRITERIOS

rías, estados totalitarios, clientes soviéticos, o peor aún, por asesinos fanáticos de la variedad Pol Pot.

La política exterior de la administración Cárter, falla no por falta de buenas intenciones, sino por falta de realismo sobre la naturaleza de las autocracias tradicionales versus las revolucionarias y la relación de cada una con el interés nacional norteamericano. Sólo la moda intelectual y la tiranía del pensamiento Derecha/Izquierda impide que los hombres inteligentes de bien, perciban el hecho de que los gobiernos autoritarios tradicionales son menos represivos que las autocracias revolucionarias, son más susceptibles de liberalizar, y más compatibles con los intereses de los Estados Unidos. La evidencia sobre todos estos puntos es suficientemente clara.

Seguramente, ahora queda fuera de cualquiera duda razonable el que los actuales gobiernos de Vietnam, Cambodia, Laos, son mucho más represivos que aquellos de los despreciados gobernantes previos; que el gobierno de la República Popular China es más represivo que el de Taiwán, que Corea del Norte es más represiva que Corea del Sur, y así por el estilo. Esta es la lección más importante de Vietnam y Cambodia. No es nueva, pero sí es un recuerdo aterrador de duros hechos.

De vez en cuando, puede llegar al poder, en cualquier tipo de autocracia, algún gobernante verdaderamente bestial, Idi Amin, Papa Doc Duvalier, Joseph Stalin, Pol Pot son ejemplos; pero ningún tipo produce regularmente tales monstruos morales (aunque una democracia, generalmente, evita que ellos asciendan al poder). Hay, sin embargo, diferencias *sistemáticas* entre las autocracias tradicionales y las revolucionarias que tienen un efecto predecible sobre su grado de represión. Hablando en términos generales, los autócratas tradicionales toleran las iniquidades sociales, la brutalidad y la pobreza mientras que las autocracias revolucionarias las crean.

Los autócratas tradicionales dejan en su lugar las distribuciones existentes de riqueza, poder, status y otros recursos, que en la mayoría de las sociedades tradicionales favorecen a unos pocos y mantienen las masas en la pobreza. Pero ellos adoran dioses tradicionales y observan tabúes tradicionales. No alteran el ritmo habitual de trabajo y descanso, lugares de residencia, patrones habituales de familia y relaciones personales. Porque las miserias de la vida tradicional son familiares, son soportables para la gente común que, creciendo en la sociedad, aprenden a aceptar, tal como los niños nacidos de los intocables en India adquieren las destrezas y actitudes necesarias para sobrevivir en los miserables

roles que están destinados a cumplir. Tales sociedades no crean refugiados.

Precisamente lo opuesto sucede en los regímenes comunistas revolucionarios. Ellos crean refugiados por millones, ya que exigen jurisdicción sobre toda la vida de la sociedad y demandan cambios que violan valores y hábitos internalizados en tal forma, que los habitantes huyen por decenas de miles con la notable esperanza que sus actitudes, valores, y objetivos se "acomoden" mejor en un país extranjero que en su tierra nativa.

El ex Presidente de la Asamblea Nacional Vietnamita desde 1976 hasta su destitución a comienzos de agosto de 1979, Hoang Van Hoan, describió recientemente el impacto de la revolución vietnamita, en pleno desarrollo, sobre el más de un millón de habitantes chinos de ese país.

Han sido expulsados de lugares donde han vivido por generaciones. Han sido desposeídos virtualmente de todas sus posesiones, sus tierras, sus casas. Han sido conducidos a áreas llamadas "nuevas zonas económicas", pero no se les ha dado ninguna ayuda.

¿Cómo pueden prolongar la vida en tales condiciones? Gradualmente, van muriendo por numerosas razones: enfermedades, la vida dura. También mueren de humillación.

No son sólo los chinos los que han sufrido en el Sudeste Asiático desde la "liberación", y no es sólo en Vietnam donde los chinos sufren. Al final de 1978 más de seis millones de refugiados habían abandonado países gobernados por gobiernos marxistas. A pesar de las murallas, rejas, fusiles y tiburones, se prolonga la sostenida corriente de personas que abandonan utopías revolucionarias.

Existe odioso contraste entre el número de refugiados creados por los regímenes marxistas y aquellos creados por otras autocracias: más de un millón de cubanos han dejado su tierra natal desde la llegada de Castro (un refugiado por cada nueve habitantes) comparados con cerca de 100.000 provenientes de Argentina, Brasil y Chile. En África, el número de refugiados que han abandonado Guinea y Guinea Bissau es cinco veces mayor de quienes han dejado Zimbabwe Rhodesia, lo que sugiere que la guerra civil y la discriminación racial son más fáciles de soportar para la mayoría de la gente, que la liberación al estilo marxista.

Más aún, la historia de este siglo no provee una base para esperar que los regímenes radicales totalitarios se transformen a sí mismos. En este momento hay mucha más probabilidad de una liberalización y democratización progresiva en Brasil, Argentina y

Chile que en el gobierno de Cuba; en Taiwán que en la República Popular China, en Corea del Sur que en Corea del Norte, en Zaire que en Angola, y así por el estilo.

Ya que muchas autocracias tradicionales permiten una respuesta y participación limitadas, no es imposible que la política de los Estados Unidos pueda alentar efectivamente este proceso de liberalización y democratización, siempre que ese esfuerzo no se haga cuando el gobierno en cuestión está peleando por su vida contra adversarios violentos, y las reformas propuestas estén dirigidas a producir un cambio gradual más que, inmediatamente, una democracia perfecta. Para lograr esto, se necesitan políticos que entiendan cómo las actuales democracias han llegado a ser tales. La historia es mejor guía que las buenas intenciones.

Una política realista que se dirija a proteger nuestro propio interés y ayude las capacidades de autodeterminación de las naciones menos desarrolladas, tendrá que enfrentar el desagradable hecho de que es muy poco probable que la insurgencia violenta encabezada por revolucionarios marxistas, si triunfa, conduzca a otra cosa que no sea una tiranía totalitaria. Intelectuales armados que citan a Marx, apoyados por las armas y asesores del bloque soviético, probablemente no serán reformadores agrarios, o simples nacionalistas, o socialistas democráticos. No importa cuán incomprensible esto pueda ser para algunos, pero los revolucionarios marxistas no son encarnaciones contemporáneas de los americanos que escribieron la Declaración de la Independencia, y no se contentan con establecer una coalición amplia en la cual tengan sólo una voz entre muchas.

Puede no ser siempre fácil distinguir entre los agentes de cambio democráticos y totalitarios, pero tampoco ello es muy difícil. Los auténticos revolucionarios democráticos buscan asegurar gobiernos basados en el consenso de los gobernados y creen que los hombres comunes son capaces de usar la libertad, conociendo su propio interés, escogiendo los gobernantes. Ellos no suponen, como los actuales líderes de Nicaragua, que será necesario posponer la elección por tres a cinco años, tiempo durante el cual pueden "sanar" la conciencia equivocada de casi todos.

Si, más aún, los líderes revolucionarios describen a los Estados Unidos como el bárbaro del siglo veinte, el enemigo de la gente amante de la libertad, el culpable del imperialismo, racismo, colonialismo, genocidio, guerra, entonces no son auténticos demócratas, o para decirlo suavemente, amigos. Los grupos que se autodefinen como enemigos deberían ser tratados como enemigos. Los Estados Unidos no son un poder racista y colonialista, no

practica el genocidio, no amenaza la paz mundial con actividades expansionistas. En la última década, especialmente, hemos mostrado una paciencia notable en todas partes y nos hemos responsabilizado "unilateralmente por la limitación en los gastos de defensa" recomendado por Brzezinski como apropiado para la era tecnetrónica. También, hemos ido más lejos y más rápido, que ninguna sociedad multiracial en el mundo o en la historia, en nuestros esfuerzos por eliminar el racismo doméstico.

Por estas y otras razones, una postura de continua autohumillación y disculpas vis-á-vis el Tercer Mundo no es moralmente necesaria ni políticamente apropiada. Tampoco es necesario o apropiado apoyar a enemigos confesos de los Estados Unidos, simplemente porque ellos invocan la retórica de la liberación popular. No es ni siquiera necesario o apropiado que nuestros dirigentes abandonen unilateralmente el uso de la fuerza militar para derrotar a la fuerza militar. El idealismo liberal no necesita ser idéntico al masoquismo, y tampoco necesita ser incompatible con la defensa de la libertad y el interés nacional.