

Juan Pablo Terra

MISTICA DESARROLLO Y REVOLUCION

sólo puede querer conservar la organización de la sociedad actual, el que no entiende nada de ella, o el que ocupa posiciones de privilegio dentro de su estructura inhumana, de miseria y opresión.

EDICIONES DEL NUEVO MUNDO





JUAN PABLO TERRA
MISTICA, DESARROLLO
Y REVOLUCION

Juan Pablo Terra

**MISTICA
DESARROLLO
Y REVOLUCION**

EDICIONES DEL NUEVO MUNDO



© 1969

EDICIONES DEL NUEVO MUNDO
Juan Carlos Gómez 1497 - Montevideo

Impreso en la Cooperativa Comunidad del Sur,
Canelones 1484, Montevideo.

Edición amparada en el art. 79, ley 13.349.
Derechos reservados conforme a la ley.
Impresos en Uruguay - Printed in Uruguay.

INTRODUCCION

Este no es un libro técnico.

No lo es por el lenguaje. Dentro de las posibilidades que cada tema me permitía he tratado de ser claro para un público general, dejando de lado deliberadamente, distinciones, definiciones complejas, rigor de lenguaje y (desde luego) la terminología esotérica de las ciencias sociales. Si en algún caso me he alejado de la acepción común de una palabra, empleándola en sentido más técnico, como en el caso de la ideología, ha sido simplemente porque me resultaba indispensable para explicarme.

No lo es tampoco por el tema. No expongo sistemáticamente el contenido teórico de una disciplina científica, ni examino técnicamente la realidad social y política del continente o del país.

Es mucho más personal que eso, y más comprometido. Este libro es político.

Trata de los objetivos, de las condiciones, de los obstáculos, de los sueños y los fracasos de la lucha política.

Y hay dos formas de hacer ésto: en concreto, hablando de la lucha de hoy, lo que nos obligaría a sumergirnos en la realidad social y política, a enjuiciar personas, a desnudar episodios, a reconstruir y examinar los combates del año pasado y de la última década; o tratando de levantarse por encima de los episodios del ayer y del hoy inmediatos, de liberarse un poco (cuanto es posible hacerlo) de las fronteras nacionales, para discutir las direcciones

fundamentales de una doctrina política que, hoy y ayer, aquí y allá, sirve de clave para interpretar los hechos, explica las esperanzas y los rechazos, da razón de la continuidad de las conductas.

Lo he situado al segundo nivel, al nivel de la doctrina, aunque hubiera preferido, tal vez, empezar por el otro, y aunque tengo excelentes razones (que ya saldrán a luz a lo largo de estas páginas) para desconfiar de los que desdeñan lo concreto, y nos escamotean las realidades transpasando todos los debates, forzosamente, al terreno doctrinario. A pesar de esa desconfianza, la doctrina existe y actúa en todos los que no somos simplemente oportunistas. Algunos la tienen buena, y otros mala; en algunos es coherente y lógica, en otros un amasijo de contradicciones; algunos pretendemos hacerla consciente y explicada, otros no se preocupan de sacarla a luz y analizarla. En períodos de cambios sociales y culturales, como los que vivimos, cuando nos absorbe el calor de inevitables pasiones, creo fundamental repensar la doctrina y exponerla: saber donde uno está, y que lo sepan los demás.

Y aclaro, porque no haya confusiones, que, salvo algunas incursiones del último capítulo, esta doctrina es estrictamente política. Algunos católicos confunden, o dejan confundir, su doctrina política con la doctrina social de la Iglesia; cosa posible porque ambas tienen zonas comunes, en las cuales un político puede, al mismo tiempo, y con toda lógica, ser coherentemente católico. Confusión peligrosa, de todos modos, porque entrevera las responsabilidades.

Cuando hablo de doctrina política, hablo de un sistema de ideas (interpretaciones de la realidad, ideales, normas de conducta), que tiene un carácter más o menos permanente, (aunque sea hijo de una época y de una situación de la humanidad), y que orienta y ordena la conducta política. En ese terreno pueden discrepar severamente unos católicos con otros, y pueden coincidir claramente quienes difieren en otros temas filosóficos o religiosos.

Pero en este libro tampoco me preocupo de tratar sistemáticamente todos los temas de mi doctrina política. Me

ha parecido inútil desarrollar lo que otros han tratado mejor, y con sólo mencionarlo se reconoce. He preferido debatiir algunos temas conflictuales, sobre los cuales las ideas comunes son peligrosamente poco claras, esquemáticas, o inadecuadas.

Y pretendo mostrar también como se entroncan doctrina política y mística política. Porque la política es acción, es (o debiera ser) una acción inteligente: y por eso tiene tanto que ver con una doctrina (intelectual) como con una mística (motivacional).

Si preguntamos a un sociólogo acerca de lo que mueve a los hombres en la acción política, probablemente señalará que esa acción responde a una necesidad social, y que, en consecuencia la sociedad la organiza, estimula y retribuye; la retribuye a veces con cargos bien remunerados, con honores y prestigio; a veces, póstumamente, con el culto al héroe. Y esto es verdad, y explica muchas cosas; pero no es toda la verdad ni explica todo. No explica todo de los que actuamos en cargos públicos y en posiciones de dirección. Pero mucho menos explica de lo que anima a los militantes de segunda, tercera y cuarta línea; a todos aquellos que vuelcan un esfuerzo, a veces ímprobo (el tiempo arrancado a su cansancio, y el dinero descontado a su pobreza) sin recibir nada de la retribución ni del prestigio.

Y es posible que el sociólogo, y el sicólogo social, y aún con más crudeza el siquiátra, agreguen explicaciones algo tenebrosas sobre los mecanismos psicológicos que llevan a proyectar y sublimar hacia la acción política los anhelos y las frustraciones de la vida interior. Y, una vez más, esto explica algo; pero no explica todo.

Me parece muy importante afirmar que en la política operan las místicas. Ha habido místicas monárquicas y místicas republicanas, místicas patrióticas de la grandeza o la liberación nacional, místicas de la colectivización, místicas de la gloria militar, místicas siniestras del triunfo racial. Y esas místicas han agitado las multitudes humanas, animado los movimientos políticos, sostenido a los hombres en el sacrificio y en la muerte.

Y es uno de los mayores títulos de nobleza del hombre, que sea capaz de querer algo que no es para sí, que no responde a cálculos de interés, ni sacia ningún odio personal; y hasta el punto de volcar las energías más vigorosas de su ser en su defensa. Capaz de dar su tiempo, su esfuerzo y hasta su sangre, con o sin salario, con o sin retribución, cuando halaga o cuando no halaga, en el triunfo o en la árida desesperanza de la derrota. En la exaltación; y en la terca, tenaz persistencia, del esfuerzo corriente y anónimo.

No pretendo aquí explicar la mística, sino afirmar que sin ella queda inexplicada, al menos una parte de la política. Todo lo demás que dicen, existe. Pero las místicas también. Y cada vez que parecen muertas, renacen y rebrotan. Y aún las políticas que las ahogan, que las estafan, que las explotan, secretamente se nutren de ellas y apelan a sus energías para mover el corazón de las multitudes.

Pero no cualquier mística me interesa, sino la del servicio del hombre. Del hombre real. No de un hombre teórico, con mayúscula, en el vacío de una teoría. Del que "está ahí": en la calle o en el campo, en el jardín de infantes o en la silla de ruedas del hospital. En el presente, y en el futuro. Una mística de servir a esa gente y de servirla efectivamente.

"A todos los hombres..." según la frase repetida muchas veces por Perroux y Lebret "...y a todo el hombre". Rescatar su grandeza vacilante y quebrantada, en lo que la política puede auxiliarla: en la pasajera grandeza de este mundo, ofendida por la injusticia, por la opresión, por la miseria, por las enfermedades, por la ignorancia.

Y bien, si el hombre que me interesa no es dudoso, porque está ahí, y podemos estudiarlo e interrogarlo en la realidad con paciencia, con una dedicación y humildad que hagan saltar el espejismo de los esquemas mentales, nos queda, para clarificar el contenido de la mística, saber cual es su grandeza.

Ese es el nudo de la cuestión.

Porque no basta hablar de su felicidad, que a veces

puede aparecer incluso en la ignorancia, en el engaño, en el sometimiento, e incluso en el paraíso artificial de ciertas formas de locura. Tenemos que hablar de grandeza. O lo que es lo mismo, nos resulta imperioso clarificar una concepción de la persona humana, una filosofía del hombre y de su grandeza, si queremos poner en claro el sentido y el contenido de nuestra mística.

Pero prefiero no filosofar sobre eso en abstracto, y antes de abordar las discusiones políticas. En abstracto y en general existen muchos y sólidos estudios, a los que poco podría agregar intentando una exposición sistemática. Prefiero ir precisando la concepción a propósito de cada tema, y recapitular luego y definir a modo de resumen algunos trazos clarificadores de la concepción de la persona, y de la mística.

CAPITULO I

GRUPOS, IDEOLOGIAS Y CONFLICTOS

1 — *Conflictos y grupos*

Esa mística, entonces, hay que realizarla en el mundo. En un mundo que es como es; que podemos discutir como objetivo, pero no como punto de partida; que podemos modificar en su futuro, a condición de que aceptemos su presente; que podemos modelar en la dirección de nuestra mística, a condición de que reconozcamos su dureza, su inercia, el poder ciego de sus crecimientos, sus oscuras mareas que parecen incontenibles, el forcejeo de sus conflictos internos, a veces glorioso, a veces sórdido, torpe y sombrío.

Y es principalmente sobre este problema de los conflictos, que quiero echar un vistazo en este capítulo, porque las fuerzas que desencadenamos para la realización de nuestra mística irán a enredarse con las que forcejean ya y nos envuelven a nosotros, que no venimos de fuera a emprender el combate, sino que estamos en él desde el nacimiento, aunque no lo queramos o no lo sepamos, porque de algún modo es inseparable de la condición humana. Y poca esperanza tendríamos de dar sentido a nuestra participación en el conflicto si no clarificáramos su situación inicial.

En la sociedad se desarrollan muchas formas de pugna, desde las suaves y diplomáticas insinuaciones, hasta la guerra civil. Algunas están consagradas, establecidas socialmente, "institucionalizadas", diría un sociólogo: el regateo de precios en el mercado, que amenaza continuamente con com-

prar o vender a otro, la negociación del salario, que amenaza por un lado con la desocupación y por el otro con la huelga.

La amenaza más común, es la de hacer el vacío, o el boicot, la de no colaborar. "Si no satisface mis condiciones, no compro"; "si no satisface mis condiciones, no trabajo"; "si no satisface mis condiciones, no le doy el puesto a que aspira". Y eso sabiendo que la otra parte sufrirá con esa no colaboración, o que sufrirán otros, o la sociedad en conjunto; que preferirán ceder o que serán por los otros obligados a la concesión. Pero, a veces será la sanción directa, la represalia activa: el castigo, la lista negra que impide conseguir trabajo en otra parte, el ataque público que desacredita, la multa, la prisión, la marginación social; la asfixia económica que lleva a la quiebra; la pérdida de ingresos de un grupo entero, que significa una parte menor en la distribución del producto social.

A veces la lucha se presenta tan institucionalizada, que no aparece desnudamente como pugna de poder o de fuerza, sino que el triunfo o la derrota dependen de un arbitraje y de ciertas reglas. Así sucede en el sistema democrático con las elecciones, o en los juicios con la aplicación de leyes por los jueces. Pero siempre, de algún modo, un poder mantiene en vigencia el sistema y obliga a jugar con esas reglas. Y el forcejeo en ese caso tiende a establecer qué reglas priman para liquidar los conflictos.

A poco que reflexionemos se vuelve claro que no todo conflicto es perjudicial o, sociológicamente hablando, "disfuncional". En la economía de mercado, el forcejeo en el mercado tiende a racionalizar los precios, a estimular la eficiencia y asignar adecuadamente los recursos. No se puede decir, que todo conflicto sea asimilable al odio, o implique el odio. Ciertas pugnas y equilibrios de fuerzas son compatibles con la amistad y la solidaridad mutua. Pero no es necesario recordar las formas extremas de dominación y explotación, como la esclavitud con su uso brutal de la caza del hombre y del castigo inhumano; basta tal vez recordar los

forcejeos en el mercado por el nivel de vida de los trabajadores, y las presiones, coacciones y chantaje económico a la nación entera, que realizan grupos de gran poder económico, (los que retienen la lana, o los que se llevan los capitales al extranjero, o los que acaparan los dólares retirando la savia viva de la economía para obligar a la sociedad a ceder sus exigencias) para que surja con toda evidencia, que los conflictos no son siempre, de ningún modo, un juego de niños. Y que el problema de la justicia, y de los ideales sociales, está comprometido seriamente en ese oscuro forcejear.

La primera observación es que en los conflictos, como en toda la vida social, intervienen a la vez personas individuales, organizaciones de diverso tipo, grupos no organizados, poco voluminosos pero dotados de poder efectivo, y también los grandes agrupamientos de masa en que la mayor parte de los miembros están inorganizados: los obreros, los peones rurales, los agricultores, los negros, los católicos. Estos grandes agrupamientos generalmente no tienen voz ni decisión conjunta, ni acción concertada, pero actúan como grandes olas humanas de opinión, parcialmente expresados a través de organismos y grupos de presión.

La diversidad de actores, hace difícil comprender, a veces, el desarrollo del drama. Muchos por eso tienden a simplificarlo, para hacerlo más fácil de definir, para hacer fácil la ilusión de comprenderlo. Para algunos la historia es un conflicto entre doctrinas, casi en estado puro: el cristianismo, el marxismo, el capitalismo, la democracia, los totalitarismos. Para otros, cuentan sólo las personas de los líderes, como ocurría con los historiadores franceses del imperio napoleónico; y entonces la historia, es Batlle, y Herrera, y Kennedy, y Fidel Castro, y de Gaulle. Otros por el contrario no quieren ver a los hombres concretos, y no quieren aceptar que ellos cuenten personalmente. Necesitan interpretar todo como efectos de los movimientos de masas: como episodios de un conflicto entre la oligarquía y el proletariado, por ejemplo.

La verdad es más complicada. Muchas veces la historia social es inexplicable e incomprensible, si uno no hace hin-

capié en la intervención personal, en el carácter, en las cualidades y las capacidades de hombres de gran gravitación. El marxismo pretende presentar la revolución comunista como una maduración de las condiciones objetivas, como una maduración de la historia, fatalmente determinada por las condiciones económicas y los grandes movimientos de masas. Pero se ha hecho notar muchas veces que si la revolución marxista se hubiera producido por la maduración de las condiciones objetivas, debía haberse producido en Inglaterra o en Alemania, y nunca en Rusia, en Cuba o en China. No sé si se puede explicar la revolución rusa sin Lenin, pero seguramente quien intente explicar la revolución cubana sin Fidel Castro, sin el carácter, las condiciones y la evolución personal de Fidel Castro, se mueve en el limbo. La historia, a veces, parece una historia de héroes, y se complace en despistar a los sociólogos. Y esto contribuye a darle a lo que ocurre su carácter de cosa única, imprevisible e irrepetible.

El escamoteo de lo personal y lo singular de la historia, es, no diré un error permanente, pero sí al menos una tentación permanente de los grupos de ideología determinista, que creen poder construir de ese modo una previsión científica de la historia. Pues es más posible prever las inclinaciones tendenciales de grandes multitudes, que el compartimiento singular de cada hombre. Para eso fuerzan las identificaciones, y las "representaciones" hasta el mito. Identifican míticamente algunos grupos u organizaciones, y en particular la dirección del partido, con el proletariado o con el pueblo.

Pero, la verdad es que la desviación contraria, es quizás todavía más extendida, y por lo menos tan peligrosa. La mayor parte de la gente se pierde en lo singular. No se da cuenta de que los hombres arrastran la mentalidad, la ideología de los grupos a que pertenecen; que actúan muchas veces condicionados por su interés, o por el interés de los que conviven con ellos o los presionan. No ven así ciertas personificaciones que son reales. No entienden que ciertos hombres, que aunque actúen a título individual, representan y expresan a grupos mucho más amplios, y son sostenidos y

condicionados por ellos. No ven a veces en los conflictos los actores en segundo plano: grandes grupos de población que al compás de los resultados de esos conflictos bajan o suben su nivel de vida, pierden o ganan posiciones, adquieren o entregan poder.

Y los que así se pierden en lo singular, no sólo están reduciendo la dimensión del drama que presencian, no sólo pierden el sentido más importante de lo que ocurre ante sus ojos, sino que se vuelven incapaces de actuar. O, mejor dicho, no incapaces de actuar, sino incapaces de comprender los resultados de su propia acción. Y en particular si pretenden transformar la sociedad, o simplemente hacer justicia en temas que afecten a los grandes grupos, van seguramente a equivocar la estimación de los obstáculos. Creerán idílicamente fácil convencer de la justicia. Les desconcertará y desorientará la resistencia feroz y terca que encontrarán en hombres apreciados como comprensivos y buenos.

No introduzco estas reflexiones sobre los grupos y las ideologías y los conflictos, como una disquisición académica, sino porque su comprensión es esencial en el despertar de una conciencia política.

¿Cuáles son esos grandes agrupamientos multitudinarios que juegan en los conflictos sociales en cierto modo entre bambalinas, con pocas intervenciones directas, sufriendo y viviendo los resultados de la política, pero actuando sobre todo a través de las marejadas de sus aspiraciones, sus amarguras y sus ilusiones colectivas? Por una parte son los grupos raciales, culturales o lingüísticos en que se pueda dividir la nación: los quechuas y aymaras de las sierras andinas, los anglo y los franco-canadienses, los blancos y negros de tantos países americanos o africanos, los árabes e israelíes de Palestina, los chipriotas turcos y griegos. Otras veces son las familias religiosas: católicos y protestantes de Irlanda o de Alemania, musulmanes e hindúes. De estos enfrentamientos de grandes agrupamientos de masas basados en la raza, en la cultura o en la religión, tenemos pocas muestras en un país homogéneo como el nuestro. Tal vez, se podría señalar un enfrentamiento urbano-rural, que tiene una raíz cultu-

ral, aunque el predominio y la irradiación urbana a la totalidad del territorio son demasiado dominantes, para que el enfrentamiento cobre la fuerza que tiene en países dualistas, en que chocan culturas verdaderamente distintas. Y tal vez se pueda señalar también el enfrentamiento religioso entre católicos y liberales laicistas, que fue agudo años atrás, y que suavizado, persiste latente en la enseñanza.

En cambio sí mantienen plena vigencia, como en la mayor parte de los países del mundo, los agrupamientos de base económica, apoyados en la propiedad, o en la profesión o en la distribución del ingreso.

Estas divisiones se han complicado mucho, desde la época del primer capitalismo industrial, con su enfrentamiento de obreros y empresarios, y las masas de artesanos y campesinos, que parecían llamados todos a devenir empresarios u obreros. Desde el punto de vista de la propiedad tenemos, en el campo, los propietarios de tierra por una parte, los arrendatarios por otra, los desposeídos de tierra por otra.

Y entre los propietarios, una vertiginosa escala, que va desde el latifundio hasta la parcela minifundista miserable. En la ciudad, la división es aún más compleja, debido a la multitud de tipos de propiedad, sometidos a condiciones y a vicisitudes distintas. Las medidas políticas no afectan del mismo modo, por ejemplo, al propietario - empresario de un comercio o una industria mediana, al propietario de casas para alquilar, al ahorrista pasivo de un banco, o al gran capitalista financiero. Y frente aparecen también categorías muy complejas, desde el inquilino de vivienda a una gran variedad de desposeídos y deudores.

Luego están las divisiones por ramas de la economía, algunas florecientes, otras deprimidas, que pugnan por mantener su cabeza afuera del agua en las tensiones y los conflictos de la inflación: empresarios rurales e industriales, productores y exportadores, ganaderos y agricultores, asalariados estatales y privados, cuyos destinos también se juegan en forma distinta. En las mismas ramas económicas, chocan los que ocupan distintas posiciones en la escala de ingresos: el número mayor que lucha por la distribución más iguali-

taria posible, el personal altamente calificado, los dirigentes, los técnicos, los universitarios, que luchan, férrea aunque disimuladamente, para defender su superioridad, contando con sus posiciones de poder, su relativa escasez, y sus posibilidades de trabajo en otros lugares, como poderoso argumento de persuasión.

El forcejeo constante entre todos estos grupos para obtener cada uno una parte mayor en la distribución del ingreso, del producto social del esfuerzo, ¿quién va a negar que ha sido un motor fundamental en la propagación de la inflación que ha desgarrado nuestro país, aunque la causa inicial y persistente haya estado en otro lado?

Pero en esa complejidad de grupos económicos en conflicto, no todas las divisiones tienen la misma importancia. Algunos enfrentamientos están limitados a un aspecto: por ejemplo el de propietarios e inquilinos, con relación a la legislación de alquileres. Por lo demás, en los inquilinos hay gentes de los más diversos niveles sociales, intereses y mentalidades; y algo parecido ocurre en los propietarios.

Pero existen grupos que están íntimamente ligados por la red de lazos familiares, por las vinculaciones personales, por intereses y amistades. Entre el mundo de los grandes propietarios rurales, de los banqueros y de los empresarios industriales, hay una estrecha comunicación. A veces la misma persona cumple esas distintas funciones; más frecuentemente están enlazados por el parentesco y la amistad. En torno a los grandes centros de poder social, a los cargos elevados del poder político y del poder económico, y a otras posiciones preeminentes que en el terreno de la educación o del manejo de la opinión pública confieren poder, se teje siempre una trama humana incuestionable. En algunas sociedades fue una aristocracia, una nobleza con títulos, y en las sociedades capitalistas es una burguesía sin títulos, pero con poder.

Quien se mueva en el ambiente político conoce que, aún en una democracia electoral, el poder económico y los títulos profesionales, confieren un privilegio político. ¿Alguien puede pensar que la proporción de estancieros o de universitarios

en la Cámara de Diputados, es la misma que existe en el conjunto de la población? ¿Y alguien piensa que en la Universidad están representadas en la misma proporción todas las clases sociales? En la democrática Universidad de Montevideo, la clase alta estaba representada en proporción 25 veces superior a la clase obrera, teniendo en cuenta el volumen de estas clases en el total de la Sociedad. ⁽¹⁾. Y desde otro punto de vista, en el mundo de la gran empresa ¿no hay una proporción excepcionalmente alta de profesionales universitarios, y una relación estrechísima con quienes ocupan altos cargos políticos, aún sin contar el caso de un gobierno como el actual uruguayo, en que gran parte de los altos cargos políticos están desempeñados por grandes hombres de negocios?

No hablemos del antiguo régimen en que la nobleza tenía jurídicamente en sus manos el poder económico y el poder político. No hablemos de las dictaduras socialistas, en que el grupo que ejerce el poder político, ejerce por definición el poder económico pleno, inseparable de él. En las democracias de tipo occidental se forma espontáneamente esa élite; pues a cada centro de poder le interesa la vinculación con los otros; porque cada forma de poder da facilidades para acceder a las otras. Facilidades a veces muy lógicas, como el hecho de que la superioridad en educación facilite el acceso a los cargos políticos o económicos; facilidades menos lógicas, como el hecho de que la abundancia de recursos económicos, y la disponibilidad libre del tiempo, permita a los ricos un más fácil acceso a la conducción política.

Es verdad que a veces, los vuelcos políticos traen al poder a un grupo ajeno a la élite. Pero, también es verdad que el curso del tiempo suele tramar de nuevo y reconstruir el tejido que se había momentáneamente roto.

Pueden señalarse indudablemente, contradicciones dentro de este grupo: una frecuente es la reacción de los universitarios, al no alcanzar las posiciones a que aspiran, sea de poder, sea de empleo de las capacidades. En épocas de retroceso económico, especialmente si hay abundancia de cuadros univer-

(1) Estimación sobre datos del "Registro Universitario" de 1960.

sitarios, la marginación se convierte en reacción y enjuiciamiento violento del sistema mismo, y en una enconada oposición contra los grupos de poder económico o político. Es verdad también, que muchas veces los grupos de poder económico muestran una hostilidad enconada contra los cuadros políticos o contra los cuadros universitarios. El centro del poder puede balancearse entre una plutocracia (en que el poder está, más que nada, en los ricos), una tecnocracia intelectual (en que está sobre todo, en manos de los títulos universitarios y de la élite intelectual), una burocracia (en que el poder se apoya en los cargos de la Administración) y una situación en que la preeminencia es de los grupos profesionalmente políticos. La élite de poder, no es de ningún modo unánime, pero su trama es poderosa, y existe como un hecho incuestionable que los conflictos internos, vestidos de ropajes ideológicos muchas veces excesivos, no pueden disimular.

Algunos alegan que esta élite de poder no es una clase, porque es permeable, porque hay circulación de gente que sube y baja el desnivel. Es obviamente confundir dos cosas distintas. Existe una circulación que habitualmente los abogados del sistema exageran; una circulación que existió siempre, incluso en las épocas de la nobleza hereditaria; pero esto de ningún modo niega el desnivel, ni su importancia, ni que esa élite pueda constituir una clase. Otros dicen que no es clase, porque no tiene contorno definido y nítido, y hay muchas posiciones intermedias entre las netamente oligárquicas y las populares. Pero esto tampoco es una objeción contra su existencia. En una montaña no se puede normalmente señalar el lugar en que la ladera se convierte en valle; y a nadie se le ocurre por eso poner en cuestión su existencia. La división en clases de una sociedad moderna, no es una serie de casilleros o de compartimientos estancos, en que se pueda clasificar sin vacilaciones a todos los habitantes del país.

Su realidad, mucho más evasiva, complica el tratamiento técnico del problema, que no es lo que hoy intento. Pero quien por estas razones no vea el fenómeno de conjunto, se condena a no entender gran parte de los procesos políticos y de las luchas sociales.

Si he introducido este tema de las clases sociales examinando las clases altas particularmente, es porque me parece una entrada muy clara en el tema, que permite poner de relieve varios hechos importantes.

En primer lugar, que las clases existen, aunque las leyes las ignoren, aunque no sea fácil dibujar sus contornos con precisión, aunque se aprecie un movimiento de renovación continuo, dentro de ellas, más o menos acentuado.

En segundo lugar, que las clases existen por detrás de diferencias de profesión, de riqueza y de posesión, y también por detrás de las divisiones políticas y doctrinarias.

En tercer lugar, que no son organizaciones. Hay organizaciones más o menos expresivas de las clases, más o menos representativas de las clases, pero las clases mismas no son organizaciones y escapan a la organización. Sin embargo, tienen una estructura interna espontánea, una trama interna que le da la realidad como grupo.

En cuarto lugar, que admito las divisiones en sub-clases y la existencia interna de conflictos, entre esas sub-clases.

Y en quinto lugar, que juegan un papel muy importante, pero en cierto modo espontáneo, clandestino, de segundo plano, en los conflictos sociales. Cuando la élite de poder se siente amenazada, no son solamente los hombres de negocios los que tiemblan y se crispan a la defensiva. A través de toda la trama de sus parientes y sus amigos, el grupo entero, hombres, mujeres y niños, participan de la crispación, reflexionan sobre ella, se comunican sus preocupaciones y sus ansiedades, se prestan sus elucubraciones intelectuales, se animan para la resistencia. A través de multitud de organizaciones, cada una de ellas expresión más o menos nítida de la clase, y a través también de la acción individual de sus hombres, emprende la lucha, una lucha cuya estrategia es a menudo descoordinada y espontánea, pero que compromete al grupo entero.

Pero, las clases sociales, no tienen estructuras semejantes. Las otras clases no muestran nunca un tejido familiar, de compañerismo y de amistad, tan poderoso y evidente como las clases altas. Esos centros que son las grandes familias burguesas,

las que alguien ha llamado "las dinastías burguesas", no tienen una réplica semejante en el proletariado industrial. La solidaridad, la rapidez de comunicación y de reacción conjunta, que una oligarquía presenta espontáneamente en el total del país, no aparece de ningún modo con la misma espontaneidad en el proletariado industrial. Hay sí una trama menuda, una red menuda de compañerismos y parentescos, que va tramando su malla a través de los barrios y de las fábricas, y que atraviesa la clase entera. Es que aquí nos encontramos con una clase muy numerosa, con gran incomunicación a distancia, y cierto anonimato de multitud. Pero de todos modos no son hombres sueltos. También aquí el tejido de la clase abarca mujeres y niños, y jubilados, y cruza las divisiones de profesión, uniendo a los obreros con los pequeños empleados de la administración y con el servicio doméstico en una sola clase social. Pero la solidaridad, la capacidad de reacción y de comunicación de un proletariado industrial son mucho más artificiales que las de la burguesía. La capacidad de respuesta solidaria, depende mucho de la existencia de organizaciones como las sindicales que expresan parcialmente sus puntos de vista, aunque de ningún modo se confundan con la clase misma.

Reitero, no voy a hacer aquí una teoría de las clases sociales, y menos un análisis de la compleja estructura de clases de una sociedad como la nuestra. Pero sí voy a afirmar que las clases no se dividen exclusivamente por la propiedad. El proletariado industrial desposeído, no puede ser confundido con el campesinado desposeído. No se trata, en una sociedad moderna de una oposición entre asalariados y propietarios. Peones rurales, minifundistas, y en parte propietarios medianos del campo uruguayo, forman una trama social única. En las llamadas clases medias urbanas, hay grupos con una trama social muy sólida, netamente distinta del proletariado industrial, y sin embargo, en que predomina claramente el trabajo asalariado. Los derechos, el poder y en definitiva la estratificación social, en una sociedad moderna, no resultan exclusivamente de la propiedad. Y todas las clases sociales se aferran a sus derechos, a sus niveles de vida y a sus posibilidades de conquista, a situaciones que muchas veces de-

fienden a la vez contra la oligarquía y contra el proletariado industrial. Países como el nuestro en el que se han multiplicado sobre todo el comercio y la administración (pública o privada) (como dirían los economistas: en países con gran sector terciario) no se puede volver al esquema simplista de un enfrentamiento entre burguesía y proletariado, actuando como los dos protagonistas del proceso social. Marx pudo pensar que la sociedad caminaba en esa dirección, pero hoy no podemos encerrarnos en ese esquema más que para engañar o para equivocarnos.

Baste por ahora señalar, que en el forcejeo de los conflictos sociales, además de las personas, de las organizaciones, de los grupos profesionales, hay otros actores multitudinarios, jugando en segundo plano, a veces difíciles de describir y de delimitar con precisión, pero cuyo influjo tiene una importancia excepcional. Son las clases sociales. Grupos sin organización pero reales; grandes agrupamientos de masa, en cierto modo comparables a aquellos agrupamientos raciales, culturales, o religiosos de que antes habíamos hablado, y que también participaban en segundo plano, pero poderosamente, del proceso social.

2 — *Grupo e Ideología.*

Es muy claro creo, que muchos de estos grupos que participan en los conflictos sociales tienen características culturales propias; y en particular las clases sociales. No me refiero sólo al aspecto de la instrucción, en que evidentemente los niveles son distintos en las distintas clases sociales; sino más profundamente, a los modos de pensar y de sentir, a lo que saben, entienden y han experimentado, a su vocabulario mismo, a sus aspiraciones, a la importancia que dan al vestido y al alimento y a la vivienda, a las preferencias en materia de comidas, a los hábitos de vida, en que difieren profundamente de una clase social de otra. No creo que sea necesario aportar la abundante información de las investigaciones sociológicas. No escapa a la apreciación y a la experiencia

de todos, por poco que cada uno haya sacado la cabeza fuera de su medio social.

Y que los cambios sociales van a repercutir diversamente y van a ser apreciados de diferente forma por las distintas clases sociales, parece evidente. Sin que esto implique de ningún modo afirmar que todos los individuos de una clase social piensan del mismo modo, o que no tienen diferencias de juicio a veces fundamentales. Pero, cuando cada uno se forma su propia personalidad se la forma a partir de una base cultural, a veces reaccionando contra ella, pero siempre conservando una parte importante viva en su pensamiento.

Pero, si las diferencias culturales de clases, y las diferencias culturales a veces entre otros grupos, son evidentes para todos, creo sin embargo importante ahondar un poco en lo que los sociólogos llaman la ideología, porque es fundamental para entender el proceso social, y en particular los conflictos y enfrentamientos en que está sumergida la acción política.

No es una idea de uso común. Incluso podría decir que para muchos la ideología es la doctrina, la teoría abstracta. Pero no es a eso a lo que quiero referirme. Muchos de los grupos más importantes en los conflictos sociales no tienen doctrina, no tienen teorías abstractas que sean compartidas por los miembros del grupo. Ciertos grupos, por ejemplo políticos o religiosos, pueden presentar programas escritos, o adherir a sistemas filosóficos o teológicos. Pero, la mayor parte de los grupos amplios que participan en el conflicto social, y en particular las clases sociales, no.

Cuando hablo de ideología, me refiero a otra cosa. Todos interpretamos de algún modo nuestra realidad y nuestra situación social. ¿Cómo puede sorprender que los que tienen una posición social semejante y que están además relacionados entre sí por el intercambio dentro de un grupo social, terminen formándose de todo esto una interpretación común? Todos los miembros del grupo aprenden, transmiten, discuten, en la vida de todos los días, ideas, y opiniones que van formando convicciones permanentes y compartidas que se respiran como el aire. Los países por ejemplo, se transmiten una

versión de su historia, de su formación, de sus héroes, de los conflictos con los países vecinos. Es posible que los especialistas de ambas orillas del Plata se puedan poner progresivamente de acuerdo sobre la interpretación de ciertos hechos históricos. Pero, ¿quién puede negar que la historia vivida, el recuerdo social, la historia escolar, son tan distintos de una orilla a otra del Plata, que los mismos hechos aparecen irreconocibles? ¿Y esta diferencia, tan significativa, de qué resulta? ¿Sólo de que disponen de datos distintos? No. Cada pueblo está mejor informado de una parte de los problemas, que le interesan y le tocan más vivamente. Pero, además, cada uno ha cultivado aquello que le dolía, lo halagaba o enorgullecía, ha resaltado lo que servía de argumento para defender su posición, ha fortalecido lo que tendía a consolidar la existencia y el futuro del propio grupo nacional.

Y algo de eso pasa siempre que hay grupos sociales, en conflicto, en cualquier escala. Los partidos políticos tienen sus propias versiones de lo que hicieron ellos, y de lo que hicieron sus adversarios; cada partido recuerda preferentemente ciertos hechos, destaca ciertos aspectos. Los blancos tienen ciertas ideas típicas del batllismo y del batllista; los comunistas tienen del capitalismo una idea que llevan hasta la caricatura; y los conservadores una idea de los comunistas que los arrastra hasta la caza de brujas. Y lo que pasa con los partidos políticos, y pasa con los países, acontece con los demás grupos sociales que participan en los conflictos, y en particular con las clases sociales.

Basta entrar en los círculos de la burguesía, enredarse en sus conversaciones más naturales y menos polémicas, para encontrar allí una cierta concepción del obrero, o de cómo es y actúa el dirigente sindical, que son indudablemente ideas socialmente desarrolladas y compartidas.

Se han estudiado mucho esos clisés mentales que la sociología llama estereotipos. Tienen que ver algo con la realidad, pero a veces están enormemente desajustados de ella. Sería oportuno recordar aquella teoría de Wendell Holmes, que citaba Unamuno ⁽²⁾ sobre los tres Juanes y los tres Tomases.

(2) M. de Unamuno: "Tres Novelas Ejemplares y un Prólogo". Pról., II.

Decía que cuando conversaban Juan y Tomás, hay en realidad seis en conversación. Tres Juanes: el Juan real, que sólo conoce Dios, el Juan ideal de Juan (nunca el real, y a menudo muy desemejante de él), y el Juan tal como lo vé Tomás (nunca el Juan real, ni el Juan de Juan, sino a menudo muy desemejante de ambos). Y luego tres Tomases: el Tomás real; el Tomás tal como lo piensa Tomás; y el Tomás tal como lo piensa Juan. Y esto, tan real en cuanto a la sicología individual, es enormemente real en los forcejeos y los conflictos entre los grupos. Y es muy importante insistir en esto cuando se habla de la ideología, ya que no se comprende toda la densidad, toda la dificultad y la confusión de los conflictos sociales, si no se cuenta que en ellos no hay solamente choques de personas y de grupos bajo una cruda luz de realismo exacto y objetivo; sino que el problema está enormemente enredado y modificado por el conflicto de las ideologías.

Es importante, pues, dejar claro que cuando hablo de una ideología, no me refiero a una doctrina o a un sistema teórico, sino a un complejo conjunto de ideas tal como viven en el grupo. Y estas ideas se refieren al modo como la gente de ese grupo ve o imagina su estructura, sus procesos, su situación y su historia, en relación a la estructura, los procesos, la situación y la historia de la sociedad total y de los otros grupos.

Pero además de una interpretación de la realidad, la ideología de un grupo contiene apreciaciones de valor: juicios, calificaciones de bueno y malo, preferencias, condenas, rechazos. Alguien ha dicho que la ideología es una especie de sociología popular, por eso de que es una interpretación de la realidad social del propio grupo, y del resto de la sociedad. Pero, en todo caso si es una sociología popular, no tiene ninguna pretensión científica de objetividad o imparcialidad. Es comprometida, y habitualmente apasionada. Y ese compromiso, esa pasión, no se refieren solamente al juicio sobre los hechos y sobre la historia, sino también al futuro. La ideología comprende también lo que el grupo aspira, lo que valora, lo que sueña, lo que se propone como objetivo, lo que prevé como futuro.

Y, así entendido, debo repetir que todos los grupos que

participan en conflictos sociales tienen sus ideologías aunque no lo sepan.

Y también es importante afirmar que todas las ideologías están viciadas por esquematismos y deformaciones. Parcialmente, en mayor o menor grado, toda ideología está afectada por la limitación de la capacidad humana para conocer y comprender. Pero también por la posición del grupo social, y por las deformaciones pasionales que se infiltran en el pensar humano y se alimentan mutuamente entre los miembros del grupo. En la ideología está siempre infiltrada en mayor o en menor grado una auto-justificación del grupo y una abogacía de sus intereses y de sus propósitos. A veces las deformaciones son flagrantes, burdas, y casi siempre aparecen así para el grupo opuesto en conflicto.

Pero al señalar la presencia y la amenaza permanente de la distorsión ideológica, quiero agregar que no sirve encogerse despectivamente de hombros delante de las ideologías. Manifestaciones, muchas veces miserables, de la condición humana, las ideologías no están, sin embargo, radicalmente descalificadas como enfoques del mundo social. Nunca son pura distorsión. Pero, sobre todo, para quienes se sienten comprometidos en los conflictos sociales, porque no pueden abandonar el destino humano que se juega en ellos, para quienes pretenden servir a los demás a través de la acción social o política (que es en definitiva una acción en grupo, una acción iluminada por una ideología) no basta que un examen crudamente realista ponga a la vista sus miserias, para encontrarles un sustituto.

Y no se piense que la fórmula para eludir las miserias ideológicas es escaparse al mundo de los técnicos o de los científicos, o refugiarse en el escepticismo. Los científicos mismos escapan sólo parcialmente a las limitaciones ideológicas; y escapan en razón de un rigor intelectual, de un esfuerzo de objetividad, que siempre se puede aspirar a imitar, pero que no se puede reproducir completamente más que sacrificando la acción.

Y entonces hay que admitir que quienes se sienten empujados por su mística a servir a los hombres a través de la

acción social, que es una acción de grupos, se verán necesariamente enredados en el conflicto de los grupos y de las ideologías. De algún modo, su mística se convertirá en una concreta ideología de grupo. Y esa ideología estará mordida, mutilada por las distorsiones. Y ésta es la paradoja: que quien penetra en la acción política y en la acción social para servir una mística, se mueve después, no por su mística en estado puro, sino por una compleja ideología de grupo, en que su mística tiene una parte fundamental, pero que ha sido afectada y mutilada por las distorsiones.

Y de ahí deriva, de esa paradoja, un drama que a menudo se vuelve trágico: porque si la representación ideológica falsea los hechos, si lleva a la mente una imagen deformada de los mismos, se pierde por una parte la validez del enjuiciamiento, la posibilidad de controlar los hechos y de gobernarlos, y la posibilidad de modificarlos hacia una realización de los ideales.

Y lo mismo decimos de la apreciación de los valores. Si están distorsionados en la ideología, valores fundamentales que hubieran podido ser respetados, son pisoteados y olvidados.

Si la ideología liberal de los grupos conservadores construye sus esquemas mentales en la idea de que en el Uruguay son ya los ciudadanos libres e iguales ante la ley, y en la creencia mítica de que en nuestro país todo el mundo puede llegar a cualquier cargo, esa ideología les permitirá pisotear inconscientemente (y con buena conciencia) la vida, el sufrimiento y la dignidad de los minifundistas, de los peones rurales, de los marginados de los rancharíos, de los proletarios urbanos, y de tantos otros grupos que no entran en sus esquemas.

Y si los objetivos que la ideología propone, están también mal apreciados en sus valores y en su factibilidad misma, lo que podrá efectivamente realizarse será sustancialmente distinto, tal vez muy alejado de la mística y de los ideales profundos que empujaron la acción.

Y entonces es obvio, es evidente, que la ideología enajena; es irrefutablemente claro, que en la medida en que la ideología está distorsionada, el protagonista de la acción so-

cial deja de pertenecerse a sí mismo, deja de conocerse a sí mismo, deja de comprender y de dominar el mundo en que actúa, su acción misma y el futuro que construye. Y pasa a ser, creyéndose protagonista de la historia, juguete de fuerzas ciegas o de otros actores más avisados.

Este es el angustioso panorama de la historia humana y, particularmente, de los países subdesarrollados, mal conocidos por sí mismos, cruzados por problemas agobiantes, y desgarrados al mismo tiempo por desubicados combates de ideologías inadaptadas.

Y esa enajenación sólo se supera, a fuerza de saber objetivo, de repensar enérgico sobre la realidad concreta, de curiosa e infatigable investigación de la sociedad en que se vive, de humilde fidelidad a lo real, de libertad frente a los esquemas, las rutinas y los clisés mentales; gracias a una intensa, pura, revivida mística. Pero insisto, no es sólo cuestión de querer, sino de esfuerzo social, de saber y de técnica. La libertad, la autenticidad, no se conquistan solamente por una arrogancia de la voluntad.

Y no basta desconfiar de los slogans y de las propagandas masificadas; hay también que desconfiar de los sólidos hombres prácticos, con sus esquemas provincianos e indigentes; y de los intelectuales de gabinete, de los eruditos de biblioteca, hartos de literatura extranjera.

La tarea de arrancar a la propia ideología de sus enajenaciones, y de liberarse uno mismo por tanto de la enajenación, es una de las más arduas tareas, que pone en juego todas las calidades personales, intelectuales y morales. Pero que exige además un esfuerzo social: el intercambio de experiencias, la investigación científica, la contribución viva de quienes sufren las miserias. Pero a veces se obstruye desde dentro del grupo la posibilidad de ese esfuerzo social. Porque en un grupo que lucha aparecen siempre los políticos, los profesionales de la lucha, cuya tarea es consolidar la ideología y explotarla para ese fin; con la tentación de consolidar y explotar las propias distorsiones ideológicas. Y para esta gente, la ideología es un enorme instrumento de poder. Cuando dominan sus vericuetos, en cierto modo dominan el alma del

grupo. Conociendo los intereses e ideales del grupo, sus sentimientos y sus interpretaciones, pueden actuar conforme a ese sentir y representarlo. Pueden convertirse en los líderes, en los portavoces; construir sobre esa base, su prestigio, y aún ¿por qué no?, sólidas posiciones materiales.

Esa capacidad de movilizar tocando las fibras ideológicas de los grupos sociales, que fue el genio intuitivo de los caudillos y es la profesión de las élites políticas y sindicales, es una enorme fuerza cuando se trata de dirimir los conflictos y provocar cambios. Es un poder para la realización de la mística; pero también para traicionarla. Porque cuando la ideología está enajenada, cuando no corresponde a la realidad, cuando habría que abandonar los esquemas para bucear más profundamente y salvar los ideales y la mística, esos profesionales, esas élites conductoras, sufren la enorme tentación de aferrarse a los esquemas ideológicos en cuyo dominio se sustenta su posición material, su prestigio y su liderazgo. Y, tal vez, no sólo aferrarse a esos esquemas inadecuados, sino acentuar su inadecuación, explotando los recursos fáciles, las pendientes pasionales o el interés, ornamentados de decoraciones ideales.

Y así, muchos grupos que vivían profundamente una mística, se ven arrastrados por sus líderes a pisotearla.

Esto es particularmente crudo y grave en los grupos políticos que nacieron o pretenden vivir de una rebeldía mística, y luego, por la tentación de sus dirigentes o la facilidad de sus propagandistas, terminan enajenados en una ideología distorsionada que sacrifica y pisotea la mística de que naciera.

Podríamos, de esto, poner mil ejemplos. Ideologías de izquierda, construidas sobre rígidos esquemas, como cabezas de bronce de arietes humanos destinados a romper la estructura actual y poner en el poder élites políticas omnipotentes, cuya dictadura se vestirá ideológicamente con el nombre del proletariado y se decorará con el mito remoto de un comunismo humanista, derivado increíble de la presunta desaparición del Estado. Es notable cómo por este mecanismo, las preocupaciones de una mística humanista son catapultadas a un futuro inalcanzable, y dejan las manos libres para la acción política. Lo que parecía a primera vista, un crudo realismo tácti-

co, se desnuda como un irrealismo cuando se trata de realizar los valores humanistas de esa mística. Y así los esquematismos e inadecuaciones de la ideología, transmutan la "comuna de comunas" libres, que habrían de ser el término de la marcha, en un estado totalitario.

Y en los partidos tradicionales de nuestro país, podría-mos mencionar los esfuerzos sin convicción de algunos dirigentes para tocar y revivir resortes ideológicos antiguos, desprovistos de toda realidad actual, desconectados de la problemática de hoy, y desconectados, mucho más aún, de las actuales posiciones políticas de esos dirigentes. Mientras tanto, aprovechando este vacío y esta indigencia ideológica de los cuadros políticos, triunfan en el Parlamento y en los círculos gubernamentales las valoraciones, y preconceptos de clase de los gobernantes. La ideología política, tan floja, tan tenue, contribuye en realidad a abrir el campo a otras ideologías y a otros conflictos de grupos más profundos y más consistentes. Y, en realidad, lo más profundo y consistente que aflora es una política y una ideología oligárquicas.

Pero, mal aprovecharíamos la experiencia de los errores ajenos, si pensáramos que estamos nosotros mismos a salvo de las distorsiones ideológicas. Cuando Marx analizó la ideología burguesa, y mostró sus trampas y sus escamoteos, forzó tanto el pesimismo de la crítica que derecho, filosofía, e incluso religión, se le aparecieron como puras abogacías al servicio de sus intereses de clase. Pero luego, ideológicamente, no vio Marx la ideología de su propio lado; identificó el comunismo con el proletariado, y lo consideró ciencia sin distorsiones.

Si de veras nos importan los valores fundamentales de nuestra mística, si no somos meramente políticos profesionales aferrados a su instrumento de lucha, no podemos pisar nosotros también en la misma trampa. Al participar en los conflictos sociales y políticos, nuestra mística se juntará a toda nuestra experiencia personal, a nuestra comprensión de los hechos, a nuestra capacidad de imaginar, a la experiencia humana de los grupos en que participamos, para generar una

ideología concreta y encarnada, con fecha actual, con historia y con patria. Y esta ideología estará afectada necesariamente por limitaciones, mutilaciones y distorsiones, que hemos llamado ideológicas. Y debemos saber, para no traicionarnos en nuestra política (y en la política de nuestros políticos) que sólo realizaremos la mística, que sólo seremos fieles a nuestra mística, en cuanto seamos capaces de superar la enajenación ideológica en un esfuerzo permanente de objetividad, de fidelidad a los hechos, de inconformismo con los esquemas, de curiosidad para clarificar las oscuridades, animado todo por una vivencia angustiada de la mística.

El torbellino de los conflictos sociales, en definitiva no es simple, y es peligroso simplificarlo. La historia, no es meramente la historia de la lucha de clases. Las disputas cortan la sociedad en muchos planos y la dividen en muchas direcciones. Los grupos profesionales se oponen entre sí a veces en grandes bloques, a veces se dividen interna y transversalmente. Las organizaciones sindicales en parte expresan esos conflictos, y en parte los visten con sus propios planteos. Los grupos culturales, raciales, religiosos y políticos, se mueven en parte ligados a estos conflictos, en parte independientes de ellos. Y en todo juega lo personal, lo singular, junto al fenómeno del grupo.

Pero ver nada más que los choques de las personas y de los grupos organizados, no ver detrás las grandes mareas de los agrupamientos masivos (y en particular de las clases), es un error imperdonable. Sus intereses son poderosos, sus ideologías no escritas ni formuladas en sistemas, actúan con impresionante fuerza en la mente de los hombres, de las instituciones, y de grupos. Cuando los partidos se lanzan a la acción política y social con una mística débil, cuando son incoherentes en sus doctrinas y en sus ideologías, cuando se mueven al impulso de la pasión irracional o de la simple reflexión oportunista, es frecuente que finalmente afloren las ideologías profundas de los grandes agrupamientos masivos. Y entonces, detrás de un escenario de decoradas bambalinas, aparecen las clases (o alguna clase), como los grandes protagonistas del conflicto.

CAPITULO II

EL IDEAL DEMOCRATICO

1 — La palabra y el ideal

La palabra democracia es a veces irritante por su ambigüedad, y suena anodina como un lugar común. Sin embargo es insustituible.

Cuando se oye hablar a los comunistas de las democracias populares; a los norteamericanos identificar con democracia cuanto interesa al poder de su imperio; a los dictadores latinoamericanos suscribirse sus defensores; a los macartistas rotular de democrático cualquiera de sus intentos agresivos y sectarios; y a la masa de conformistas unir la democracia con el mantenimiento del statu quo, se siente la tentación de considerar la palabra como inservible.

Y sin embargo, vago, indeterminado, inconcreto, el contenido de la palabra democracia es suficientemente poderoso para hacerla insustituible. El mundo ha idealizado la democracia, ha luchado por ella y realizado experiencias, pobres e incompletas pero reales, por implantarla. Sería una locura regalar la palabra a los que la maltratan. Una locura etimológica, pero sobre todo una locura política. Porque las palabras son símbolos: valen por lo que repercuten en las mentes de las multitudes que las usan. Y en este momento en que en el Uruguay envejecen instituciones y prácticas que siempre fueron identificadas con la tradición democrática; en este momento en que caducan libertades tradicionales y en que la palabra es llevada y traída en la justificación de esa reacción,

es más importante que nunca revivir y refrescar su sentido, y la mística que su sentido importa.

Disputaré el uso de la palabra. Pero lo haré tratando de darle nuestro sentido, no de hacer tarea erudita, ni exégesis lingüística, ni historia de las ideas. Me interesa el sentido que hoy le damos, el sentido con el cual la reivindicamos.

Convendría tal vez empezar diciendo lo que la democracia no es. Empezar diciendo que no es el régimen actual: el actual será democrático con relación a otros, pero no realiza de la idea más que una ínfima proporción; el grueso está por conquistar. La democracia no es pues el statu quo. Un sistema de gobierno electivo, o un sistema de plebiscitos, no son suficientes para satisfacer el ideal. La posibilidad de emitir cada cinco años un voto en que se vuelca la opinión sobre un mundo de problemas complejos eligiendo una papeleta de votación, es, como participación democrática, el grado ínfimo. Y como control del pueblo sobre la orientación de gobierno, una forma extremadamente imperfecta y desnaturalizable. Si se piensa que ese régimen político existe sobre una realidad de desigualdades económicas, sociales y culturales, consagradas por instituciones totalmente antidemocráticas como son en la mayor parte de los casos las empresas económicas; si se piensa, además que está desequilibrado por los poderes excesivos de una oligarquía que a través del dinero domina en gran medida los órganos de formación de la opinión pública, no puede negarse que la realización de la democracia en un régimen como el nuestro, es, sin discusión, extremadamente imperfecta.

Pero por otra parte la democracia no resulta pura y simplemente de la eliminación de las desigualdades económicas, ni de la instalación de un gobierno que se considere servidor del pueblo, o se promulgue representante de las masas populares. Las democracias populares han jugado con la idea de que, eliminada la oligarquía del dinero al eliminarse la propiedad privada, el gobierno se convierte en un gobierno para el pueblo; y al asumir el poder las élites políticas que condujeron la revolución socialista (o apoyaron la ocupación socialista), sería el proletariado el que ejercería el gobierno,

sería la dictadura del proletariado una aproximación al gobierno por el pueblo. Pero resulta que la eliminación de la propiedad privada no garantiza que el gobierno sea para el pueblo. Ni tampoco que el gobierno sea para el pueblo es el distintivo de la democracia. Que un gobierno sea para el pueblo, es simplemente calificación de buen gobierno, en cualquier régimen, también en una monarquía hereditaria. Y en cuanto a la identificación de la élite política en el poder, con el proletariado, es un mito que no resiste el análisis.

Por otra parte si la democracia no es meramente el gobierno para el pueblo, tampoco es simplemente el gobierno con respaldo popular, o intérprete del sentir popular, beneficiado con el apoyo o el voto de las mayorías: un caudillo hábil, que monopolice los instrumentos de la opinión y los recursos propios del caudillismo, terminaría siendo normalmente democrático. De ningún modo considero que la simple existencia del respaldo popular sea suficiente para hacer a un gobierno democrático. Una cosa es gobierno popular, otra cosa distinta gobierno democrático.

He usado la expresión "ideal democrático". La democracia para mí es un ideal. ⁽¹⁾ Toda sociedad requiere autoridad y poder unificador; en toda sociedad es indispensable vencer las tendencias a la disgregación. La existencia de un gobierno y una autoridad en los países, y en la mayor parte de los grupos que componen estos países, es imperiosa. La democracia no es imperiosa, es deseable. No es condición de legitimidad del gobierno, al menos en todos los casos. Ha habido gobiernos perfectamente legítimos y buenos, pero no democráticos. Basta recordar cómo retrocede la realización del ideal democrático durante los períodos de guerra, o el casi nulo sentido democrático que tiene la estructura de la autoridad de un ejército, para comprender que las posibilidades de realización de ese ideal dependen, en gran medida, de ciertas condiciones sociales. Pero reconocer que hay otros objetivos más imperiosos que la democracia, no significa debilitar el vigor

(1) Por ideal entiendo aquí un "tipo ideal", en el sentido de Max Weber, al cual se adscribe un valor. El "ideal", así entendido, se vuelve uno de los "focos" que sirven de referencia para la valoración de los hechos sociales.

de este ideal. Significa, simplemente, que para democratizar una conducción, tiene que haber una conducción. Una conducción eficiente. Reconocer, aunque eso parezca dar argumentos al adversario, como una condición anterior, que la estructura sea viable, que el gobierno sea eficaz para el logro de los fines fundamentales de la sociedad o del grupo. Hay que admitir que esto fija límites y condiciones, en cada momento de la historia y en cada tipo de sociedad o de grupo, a las modalidades y al grado de democratización posible.

Pero dentro de esas condiciones, el deseo de democratización puede ser tan vivo, tan poderoso, tan vigoroso como sea uno capaz de sentirlo.

Y al mismo tiempo, al usar la palabra ideal, estoy, además, implicando que la realización perfecta es inalcanzable. La democracia no es un modo concreto de organización que una vez lograda esté conquistada totalmente. Podemos realizar en forma más o menos perfecta el ideal, podemos aproximarnos a él más o menos, pero siempre habrá un campo para conquistar, siempre quedará una perfección posible, siempre una insuficiencia a llenar. Es, podríamos decirlo, inagotable.

Y me importa mucho, contra los conformistas, esto de inagotable.

Pero, si es así, tan inconcreto, el ideal democrático ¿no resultará una vaguedad? Creo que no. Yo mismo puedo darle un contenido, ideal pero preciso. Si tuviera que resumirlo en algunas ideas - fuerza, pocas pero esenciales, enunciaría cuatro: la confianza en la sensatez básica del pueblo, el ideal de participación libre y responsable, la tesis pluralista y la idea del pacto democrático.

Y no agrego el respeto a la persona como sujeto sagrado de ciertos derechos, porque eso es también anterior: el reconocimiento que debe hacer cualquier gobierno que no sea una simple tiranía.

2 — La confianza en la sensatez básica del pueblo

Esta confianza deriva de creer que, para algunos asuntos básicos que afectan al conjunto de la vida social y personal,

el sentido común del común de las personas es más importante que el conocimiento y las cualidades especiales de minorías calificadas. No es una idea aceptada sin discusiones, pero me parece fundamental y quiero afirmarla con energía.

No ignoro las razones relativas al bajo nivel de educación de las masas, a la complejidad de los problemas modernos, a la imposibilidad de ignorar el valor de la cultura adquirida, del estudio, y de la experiencia, que aconsejarían someter las decisiones a minorías calificadas.

Inmediatamente imagino también la crítica de los especialistas de propaganda, mostrando que la opinión pública es manipulable, que se puede llevar y traer, y que recurrir a la opinión de las masas es, en definitiva, recurrir a la opinión de los que las moldean. Recuerdo siempre la frase que aparecía en un estudio sobre investigación motivacional, fijando la posición del especialista de opinión pública en relación al destinatario de la propaganda: "Persuadámoslo de que es claro, racional y libre, obremos como si fuera un niño, un ser incoherente, un enfermo".

Ese pesimismo, en cuanto al criterio del hombre común está extremadamente extendido y tiene, ¿por qué no reconocerlo?, ciertas buenas y sólidas razones a su favor. Muchas corrientes políticas han hecho de ese supuesto la convicción básica sobre la cual han construido sus teorías del gobierno y su estrategia para la conquista del poder. Algunas son las más típicas corrientes anti democráticas. Otras se revisten de formalidades democráticas, pero, en cuanto suscriben esa tesis en toda su firmeza, evidencian su esencial carácter antidemocrático.

No se diga que ese pesimismo es un descubrimiento moderno de la psicología de las masas; es una vieja idea sobre la conducción de la sociedad, basada en la maleabilidad indefinida de los comportamientos humanos. ¿Cómo no recordar la forma inmortal que Dostoiewski daba a esta tesis en su leyenda del "Gran Inquisidor" (2): "Nosotros los convenceremos de que ellos no serán verdaderamente libres, sino abdicando su libertad en favor nuestro, ¡Y bien! ¿Diremos la ver-

(2) F. Dostoiewski: "Los hermanos Karamasov", Libro Quinto, Cap. V.

dad, o mentiremos? Ellos se convencerán por sí mismos de que decimos verdad, pues se acordarán de la servidumbre y de la turbación en que los había sumido tu libertad". Y más adelante agrega: "...millones de criaturas serán felices a excepción de unos centenares, sus directores". El "Gran Inquisidor", lúcido y sapiente, acondicionando la mente de la multitud sin libertad, para hacerle su felicidad, es en el fondo el ideal de aquéllos que no pueden confiar en el criterio sustancialmente sensato de los hombres comunes.

Sé que a eso se han opuesto concepciones del pueblo que le atribuían a éste una infalibilidad casi religiosa, una sabiduría misteriosa, y en rigor mítica, que de ningún modo sustento. ¿Cómo no reconocer que hay problemas extremadamente complejos sobre los cuales el pronunciamiento popular, no tiene grandes posibilidades de acertar? Nada sería más fácil que abundar en ejemplos, que podrían tomarse de la política económica, de la técnica jurídica, o de tantos campos más... ¿Cómo ignorar que hay aspectos que sin ser técnicamente complejos, son poco accesibles al conocimiento popular, como por ejemplo el modo de pensar y de sentir, y las verdaderas convicciones de muchos candidatos?

Pero en política no sirven los realismos a medias. Si hemos de ser realistas en relación a la capacidad del hombre común, debemos ser también realistas en cuanto a las condiciones que ostentan las élites. La realidad es que las élites intelectuales presentan una tendencia muy marcada a la extravagancia brillante y al desvarío. No hay más que recordar lo que ha sido en los últimos siglos la batalla de sus doctrinas y sus ideologías: el ideal de la riqueza llevado a la inhumanidad más cruel; las teorías despóticas sobre los imperios; el racismo llevado hasta el genocidio; las brillantes justificaciones intelectuales de la esclavitud; la erudita elaboración que defiende la esterilización masiva de ciertos pueblos; los concienzudos libros consagrados a sostener la necesidad de la desaparición del estado, o la supresión de la familia, o la persecución a la religión, o la liquidación de las libertades y de los derechos más esenciales. Nada cuesta perderle bruscamente la confianza a las élites.

Y esto si hablamos de las élites intelectuales, porque están las otras, aspirando también a gobernar: las élites de la riqueza, curiosamente inclinadas a justificar cualquier sacrificio de los demás para consolidar el privilegio de sus niveles de vida y de sus situaciones de poder; y las élites políticas, convencidas de su derecho irrestricto a gobernar la sociedad, sea en razón del derecho divino de una monarquía hereditaria, sea en razón de una revelación teocrática, sea en razón de una revelación doctrinario - política, marxista o no marxista.

No postulamos para el común del pueblo una infalibilidad que nadie ostenta en este terreno en la conducción política de las sociedades. Apenas pensamos que, con relación a ciertas decisiones que afectan la vida del hombre común, el común de los hombres es más valioso y más seguro que los especialistas y las élites. Suscribo la frase de G. K. Chesterton: (3) "...las cosas comunes a todos los hombres son más importantes que las privativas de cualquier hombre en particular" y "lo ordinario vale más que lo extraordinario".

Pero esto no implica la creencia de que cualquier tipo de problema gana si es resuelto por la multitud. Creo en la sensatez del hombre común, porque arranca de la reflexión, hecha sabiduría común, sobre la experiencia concreta de su vida. Creo en el hombre común ruso que arrancó del marxismo la teoría del amor libre, y reinstaló la solidez del amor familiar. Creo en la sensatez popular que exigió al Estado liberal la intervención de la política social para controlar salarios, condiciones de trabajo, salud pública, educación, contra las teorías prescindentes del estado gendarme.

Es decir, creo en el pueblo, en el hombre común, como juez de alzaada frente a ciertas opciones básicas que afectan la vida individual y social. No creo en su infalibilidad, sino en su cordura. En una cordura que puede ser iluminada por la explicación, por el esfuerzo de educación que parta de las élites; que puede ser también deformada, oscurecida y obnubilada, muchas veces, por las teorías y las campañas de pro-

(3) G. K. Chesterton: "Ortodoxia", cap. IV.

paganda, y la manipulación que partan de esas mismas élites. Pero una cordura popular debe ser en definitiva siempre el juez superior, al cual hay que saber apelar, hay que saber presentar los interrogantes esenciales desnudos de las complejidades técnicas que se le escapan.

Se dirá que no es fácil. Evidentemente, pero es esencial. Y si una sociedad debe siempre tener un tribunal superior al cual recurrir para fijar sus grandes orientaciones, éste es sin duda el más seguro.

Y esto no es casual, deriva de la capacidad de reflexión común a todos los hombres, y del enorme campo de experiencia de la vida que entre todos viven, y que escapa muchas veces a las minorías. Por eso no creo tanto en los pronunciamientos multitudinarios de enormes asambleas reunidas en estados emotivos especiales, y tampoco en el pronunciamiento aislado del hombre que rompe sus vínculos para pronunciarse, sino en el pronunciamiento del hombre en situación, ubicado en su posición social, integrado a su grupo, eligiendo sobre las realidades y las experiencias en que se refleja la vida de su grupo y su propia vida. Con las palabras de Pío XII, (4) creo en "el pueblo", no en "la masa".

Es en esa condición concreta y encarnada en que el hombre es más sólido frente a la ola de las propagandas, de los mitos, y de las ilusiones. Por eso, siempre me ha llamado la atención que gente que se cree demócrata, desconfíe de esta sensatez básica del pueblo. Y también que defiendan el plebiscito en materia constitucional, o la elección de gobernantes cada cinco años (que son cosas fácilmente manipulables por las propagandas de masas), mientras rehuyen dar al pueblo la participación democrática en el gobierno de las cosas que están al alcance de su mano, y en su propio campo de experiencia: la educación de los hijos, el barrio, la empresa, el municipio.

Los demócratas multitudinarios, que recuerdan la democracia para las grandes manifestaciones electorales y para los plebiscitos, son muy pobres y muy huecos demócratas.

(4) Pío XII: "Mensaje de Navidad" de 1944.

3 *El ideal de la participación libre y responsable*

La segunda idea - fuerza que a mi juicio alienta en la democracia, es el ideal de la participación libre y responsable del hombre común en la vida colectiva. La grandeza se conquista asumiendo libre, responsablemente, un papel en el servicio de los demás, una participación en el esfuerzo social, una participación consciente y libre en el esfuerzo colectivo.

Y esta idea vuelve ahora a propósito de la democracia, porque la democracia no sólo pretende colocar la orientación de la sociedad ante el tribunal de los hombres comunes, para evitar las desviaciones y las aberraciones de élites enloquecidas; la democracia no sólo pretende lograr mejor resultado en la conducción de la sociedad; sino que la misma vida democrática busca ser ocasión de realización personal, de desarrollo personal del conjunto de los hombres. Pero esto nos obliga a alguna disquisición sobre el problema de la libertad en general, y de la libertad política en particular.

Y esta disquisición es indispensable, porque el individualismo, del Renacimiento acá, ha creado grandes confusiones sobre el desarrollo personal y la libertad. El mundo liberal buscó la grandeza de la vida humana en la ruptura de los vínculos de interdependencia. Aquel hombre se sentía libre de conquistar su destino y exigía campo libre para la lucha y el despliegue de las capacidades, campo para la creación y la invención, pero campo también para la pasión, el egoísmo y el capricho. Grandeza del saber y del poder, cuyo ideal se resume en el despliegue aislado de una personalidad individual: el humanista del Renacimiento, el monarca, el conquistador, o el empresario.

Las teorías liberales se preocuparon de construir una mitología en la cual esos semidioses verían surgir el progreso humano del equilibrio espontáneo, y en cierto modo inexplicable y hasta milagroso de sus intereses individuales. En esa confusión el estado era el gendarme que intervenía para evitar el estallido extremo de los conflictos, pero que intervenía

lo menos posible y dejaba el campo libre a la realización de las grandezas individuales.

Ese ideal todavía hoy es confundido muchas veces con la democracia. El profundo individualismo, el sentido anti-social del desarrollo personal, predomina todavía en muchos grupos y en particular en las capas privilegiadas. Y sin embargo la lección de la historia es bien clara, basta la reflexión para descubrirla. Cuando los estados liberales rompieron la estructura corporativista del mundo medioeval o cuando sucedieron al despotismo monárquico de derecho divino, de ningún modo acabaron con las interdependencias consiguiendo hombres independientes, autónomos y libres. Si algunos pensaron eso, fue la más gruesa equivocación. La libertad sin restricción de los privilegiados, acarrió la tragedia de las masas. El desarrollo del maquinismo y de la industrialización en ese ambiente de irresponsabilidad social, generó un proletariado miserable. Una sociedad muy viva, muy dinámica y muy inhumana, pero de ningún modo, una sociedad de hombres autónomos.

En realidad una dependencia fue sustituida por otra, un vínculo por otro. El tejido social se fue haciendo cada vez más denso, mientras la lucha darwinista por la supervivencia del más apto sembraba de cadáveres el camino. Como saldo, quedó en lo interno la lucha de clases y nuevas formas de opresión; en lo externo la colonización y el imperialismo; y en todo el mundo el germen de la sublevación contra el liberalismo.

La tendencia siguió constante hacia una estructuración social cada vez más intensa. Fue en realidad uno de los más curiosos errores pensar que podía salirse del mundo medioeval y del antiguo régimen hacia una sociedad de hombres autónomos y sin interdependencia. El sentido de la historia era exactamente opuesto en todos los terrenos y, cada vez más, la estructura social se hacía más compleja. Si los viejos lazos estallaban, era por viejos y por inadecuados a las circunstancias, no porque abrieran camino a una sociedad sin vínculos.

En el mundo moderno cada vez más se multiplica la organización de grupos de todo tipo para las finalidades más

diversas y específicas; al tiempo que el estado desarrolla su aparato jurídico, cubriendo con leyes y reglamentaciones, cada vez más minuciosos y diversos, nuevos aspectos de la vida. En el conjunto complejísimo de los grupos sociales, las normas, los estatutos y los contratos, se multiplican sin cesar.

Como en el crecimiento de los organismos la diversificación y la estructuración cada vez más compleja, es una regla permanente, también es una regla en la evolución social de la humanidad. No somos nada afectos a presentar la evolución histórica como sometida a reglas fatales y a determinismos ilevantables. Se abusa continuamente de expresiones como "el sentido de la historia". Pero en este caso sí, podemos estar ante una verdadera ley de la historia. La versión castellana divulgada de la "Mater et Magistra" llama a esto la "tendencia a la socialización", ⁽⁵⁾ usando de un modo muy peculiar pero expresivo, un término que generalmente se emplea en otros sentidos.

Pero, si ésta es la tendencia del mundo, ¿cómo el ideal de libertad individualista, no iba a terminar en una estrepitosa mezcla de fraude y de fracaso?

La libertad, y la grandeza de la libertad hay que buscarla en otras direcciones.

No es nada extraño, por tanto que otras corrientes de pensamiento, y en particular los socialismos y los fascismos, hayan partido del reconocimiento de esa tendencia a la estructuración social compleja, y hayan buscado en esa dirección una nueva concepción de la grandeza y el valor humano. En vez de escapar a la trama social, en vez de escapar a los vínculos y a la interdependencia, idealizaron lo colectivo. El ideal del revolucionario social o del stajanovista, la exaltación del heroísmo disciplinado del guerrero, o las grandes apoteosis de los fascismos con multitudes ordenadas espectacularmente como piezas de máquinas, evidencian esta aceptación y este reconocimiento de lo colectivo idealizado.

Lamentablemente, para obtener el resultado de esa acomodación perfecta del hombre a la colectividad, se limitaron

(5) Juan XXIII: "Mater et Magistra", II, 10.

derechos fundamentales, se sometieron sus conductas a la más severa coerción, y se acondicionó su espíritu por la propaganda de masas, la restricción a la comunicación del pensamiento, y la negación misma del derecho a la verdad. Se le dio al hombre un campo para desplegar sus capacidades e iniciativas en el ámbito de su tarea concreta, pero ninguna posibilidad de discutir el conjunto y de participar libre y responsablemente en la conducción del proceso colectivo. En definitiva, lo que se realizaba era la idea del Gran Inquisidor: la minoría responsable y consciente que acondicionaba a la masa, desprovista de responsabilidad, para su felicidad o para alguna otra forma de grandeza histórica.

Pero, los que sentimos, los que vivimos el ideal democrático no aceptamos esa felicidad ni esa grandeza. Si creemos en el desarrollo personal, nos importa más vivir la vida en la verdad y en la autenticidad, responsablemente, que en la comodidad, el confort material, o la gloria militar de los hechos heroicos.

Ya he dicho que nuestra mística parte de un reconocimiento de la interdependencia social, y que no le causa repugnancia la tendencia a la socialización progresiva en la evolución humana. Y no solamente porque el cristiano acepta plenamente, y hasta diría regocijadamente, el dato, el hecho real e ineludible que la Providencia pone ante sus ojos, y la matriz social en la cual Dios le da su existencia humana; sino porque aquella mística del amor, de asumir la responsabilidad por el otro, halla pleno campo para desplegarse en un mundo estrechamente vinculado, interdependiente. Pero al mismo tiempo aquella mística reclama una vida libre y ética, que exige la verdad y asume la cuota parte de responsabilidad.

Este ideal de la participación en la decisión y la responsabilidad es el que ahora vamos a examinar para mostrar cómo entra en el ideal democrático.

Y esto tiene dos aspectos. El primero, la exigencia para todos los hombres de tener algún campo propio para la acción personal realizada individualmente o en el pequeño grupo muy íntimo, donde la participación personal es espontánea y plena (familia, grupo de trabajo o grupo de expansión).

El segundo, la participación propiamente dicha en lo colectivo numeroso, que puede presentar varios grados de muy distinto significado y valor. La simple incorporación mecánica al trabajo colectivo no es una verdadera participación. La posibilidad de informarse sobre los hechos ocurridos y las decisiones ya tomadas pudiendo emitir opinión, pronunciarse por la aceptación o el rechazo, requerir explicaciones, juzgarlas, incidir en definitiva en la formación social de la opinión que a su vez repercutirá en la conducta de los que gobiernan, es todavía un grado mínimo de participación. Un grado más avanzado aparece con la participación en el debate previo como consultante, con la posibilidad de pesar e incidir en la formación de opinión previamente a la toma de decisión: obligación de consulta, y derecho de opinión previa. Y finalmente está la participación en la decisión misma, participación que puede ser por delegación, o por ejercicio directo del poder: intervención en la decisión a través de representantes libremente elegidos y capaces de transmitir básicamente los criterios del elector, o la intervención directa al tipo del sufragio, del plebiscito o de la votación en asamblea.

Sería absurdo ignorar todos los obstáculos que se oponen a la participación real y efectiva, en los grados mayores, de toda la población en el conjunto de las decisiones colectivas. Los obstáculos surgen, por otra parte, de las limitaciones de capacidad y de información. Ninguna persona en la complejidad de una sociedad moderna, puede mantenerse informado y madurar opiniones auténticas, prudentes y convencidas, sobre el total de las opciones colectivas. Sólo la más vertiginosa utopía podría imaginar que un obrero puede a la vez dominar los problemas técnicos de su oficio, y los problemas técnico-administrativos y de dirección de su fábrica, y de la industria a que su fábrica pertenece, y de los servicios sociales que lo beneficiaban, y de la administración del municipio en que vive, y del conjunto de la política nacional; sin excluir los grupos culturales, deportivos, y el mundo de su propia familia y de la educación de sus hijos.

Cuando señalo que la participación en lo colectivo es un ideal, estoy señalando al mismo tiempo que es impo-

sible su realización absoluta, y desborda totalmente la capacidad humana. Es por tanto inevitable admitir que la participación de cada uno en las cosas colectivas está limitada por una distribución de las tareas, que tiene que ver por una parte con la responsabilidad directa e ineludible que cada uno tiene sobre ciertas áreas de la vida social; y por otra parte con su especialización y competencia.

Si se quisiera sobrepasar los límites naturales de la capacidad para participar, se caería en la ficción enajenante de arrastrar a los hombres de asamblea en asamblea, de debate en debate, y de voto en voto, sin darle tiempo ni posibilidades de formular sus convicciones y sus opiniones auténticas, masificándolo por tanto, y esclavizándolo bajo apariencia de entregarle un gobierno. Todos hemos sufrido al tener que emitir opiniones para las cuales no estábamos preparados; y sabemos que si esa situación, ese acoso, es a veces vitalizante porque obliga a pensar y a capacitarse, más allá de cierto límite es simplemente una burla a nuestra capacidad.

Y sin embargo ese ideal de la participación libre y responsable en lo colectivo, es para nosotros esencial. Pero admitamos que para una gran proporción de la gente, la participación es muy significativa y auténtica y real, en el grupo reducido que está al alcance de su experiencia y de su reflexión (la empresa en que trabaja, el barrio, el club deportivo, los problemas de la familia, de la educación de sus hijos, de la institución cultural local, o del sindicato). Pero, en cambio, la posibilidad y la significación de la participación en problemas globales de la sociedad (allá en el vértice donde se maneja la política exterior, la política monetaria y la legislación) están forzosamente limitadas y muchas veces viciadas de inautenticidad, demasiado vulnerables a la propaganda, más ficticias o simbólicas que reales.

Y esto nos lleva a constatar que la realización de un ideal de participación, depende en gran medida de la vitalidad de los grupos e instituciones "intermedias" de la sociedad, en las que el hombre maneja problemas que conoce, y dialoga con grupos sociales a la escala humana. Y por tanto que el ideal de participación es más factible cuando existe una cierta des-

concentración del poder, y cuando la necesaria centralización coexiste con cierto grado de autonomía en las sociedades y en los grupos intermedios. No es por casualidad que un auténtico demócrata defiende encarnizadamente las autonomías locales, municipales, gremiales, sectoriales, aunque acepte plenamente la limitación que implica su integración a la sociedad en general. No es tampoco casual que la piedra de toque de un ideal democrático sea el deseo de realizarlo en este tipo de grupos e instituciones. Los seudodemócratas que quieren mantener la empresa económica capitalista tal como es, marginando totalmente de la participación a los trabajadores que en ella se juegan la vida, y a ella entregan el total de su tiempo, mientras defienden las elecciones nacionales cada cinco años, defienden en realidad la parte más fácilmente estafable de la participación popular, aquélla que más fácilmente puede ser convertida en inauténtica.

El ideal comunitario, ideal que apunta a un tipo de vida social en comunidades de personas responsables y libres, está íntimamente ligado a este ideal de la participación democrática en las decisiones, y como él, es estrechamente dependiente de la vitalidad de los grupos y de las instituciones intermedias. Pero por grande que sea la importancia que tienen estas instituciones y grupos en la realización de la participación democrática, es ineludible llevar esta participación incluso hasta el vértice de la sociedad.

Todos los problemas hoy están conectados de algún modo, y bastante directamente, con decisiones políticas de la autoridad central. En las sociedades arcaicas, de base rural, podía desarrollarse gran parte de la vida en la aldea, recordando de tiempo en tiempo, principalmente en ocasión de las guerras y la cobranza de impuestos, que existía una autoridad central. Pero en el estado moderno, todo (la fijación del precio de los productos, la política de salarios, el cobro de las jubilaciones, los recursos para la cultura, la reclamación de los derechos laborales) se encuentra de algún modo conectado, y bastante directamente, a la decisión central.

Y es en razón de esa conexión que la participación hay que llevarla hasta el vértice mismo. La resolución de este problema exige organizar las instituciones que representen los intereses y puntos de vista de los grupos ante el poder central. Pero muy especialmente exige la existencia y pluralidad libre de partidos políticos, que puedan recoger y transmitir las distintas concepciones de lo que exige la vida social en un momento dado de la historia.

Es cierto que los partidos políticos tienen en su historia manchas negras, que se han convertido muchas veces en instrumentos para arrear al pueblo en propagandas masivas, o para atarlo en añoranzas o en utopías, evadidas de la realidad, escamoteándole al pueblo su participación real. Pero también es verdad que ningún tipo de organización es más capaz de resumir lo esencial de los anhelos populares en cuanto a la orientación de conjunto del proceso social y político. Más adelante discutiremos a fondo el problema del partido político, quede ahora solamente la reafirmación de su función esencial para la participación popular en la vida política de las grandes agrupaciones.

Naturalmente esto se aplica al sistema de una pluralidad libre de partidos, surgidos de las distintas interpretaciones y valoraciones de la realidad social; no al partido único. El partido único varía según los casos, desde un simple mecanismo de propaganda, reclutamiento y capacitación para imponer la voluntad y las decisiones de las elites, hasta un sistema de participación popular limitada, en que el partido organiza el debate y el aporte político de vastas capas del pueblo, para llevar sus conclusiones al nivel a que se tomen decisiones políticas reales. Pero aún en el mejor de los casos, en que no funcione como un instrumento de control, mantiene atomizadas las corrientes de opinión divergentes, puesto que si se integraran aparecería la pluralidad de partidos. Impide por lo tanto la elaboración colectiva de las posiciones y de las actitudes alternativas, y de este modo deja al hombre discrepante, impotente y debilitado frente al poder organizado de las elites conductoras.

En cuanto al sistema bi-partidista, está concebido co-

mo un sistema de rotación en el poder, para compensar el desgaste que produce la simple administración de un Estado. En cierto modo supone que no hay discrepancias en cuanto a los objetivos finales, sino meramente una posibilidad de control y recambio, y una confrontación de eficiencia. Porque si las discrepancias fueran discrepancias de concepción y de enfoque, entonces el sistema ¿por qué sería de dos partidos? Sería de dos partidos sólo en el caso en que hubiera dos opiniones contrapuestas. Y entonces no estaríamos en presencia de un sistema bi-partidista, sino de un sistema de pluralidad libre de partidos en que ocasional y accidentalmente no se han formado más que dos.

Es importante notar que, en países subdesarrollados, son típicamente débiles las estructuras intermedias de la sociedad. Frecuentemente se confrontan masas muy poco estructuradas, con fuertes poderes políticos centrales. Son débiles las organizaciones locales, débil la estructuración gremial, débil la organización cultural, débil la participación en los partidos políticos. Y esta debilidad tiende a volcar todas las tensiones hacia la política nacional, y a masificar la intervención popular. Los grandes liderazgos emotivos, apoyados en factores extra-políticos, las grandes pasiones por esquemas ideológicos abstractos, la obsesión por los choques nacionalistas de fronteras, encubren el vacío de problemáticas políticas reales y concretas, la ausencia de discusión sobre los problemas sociales vivos, y sobre todo la inautenticidad o la pura carencia de participación popular.

La participación no es un ideal que se realice de un día a otro por decreto, o por la remoción de un obstáculo, o por la aprobación de una ley o una constitución. La participación hay que construirla, modificando las estructuras sociales mismas, y adquiriendo las condiciones culturales para hacerla efectiva.

Como hemos visto, los requerimientos son muchos y complejos. Sin embargo detrás hay un ideal simple, que es el que hoy destacamos: el ideal del hombre libre, puesto frente a la verdad de los hechos, que auténticamente asu-

me su cuota parte de responsabilidad en lo colectivo, por amor a los demás.

4. — *El pluralismo*

La tercera idea-fuerza que contiene el ideal democrático, es la aceptación plena, en paridad de situación, de la pluralidad de tendencias políticas, culturales, religiosas y sociales que pugnan por orientar al Estado.

La mayor parte de las sociedades en la historia han resuelto los problemas planteados por la existencia de pluralidad de tendencias, por la dominación. Algún grupo racial o cultural, político o religioso, ha dominado a los otros que componían la sociedad. Las libertades y los derechos de los grupos dominados, quedaban recortados, a veces despótica e inhumanamente, a veces con una cierta tolerancia. Pero la sociedad se unificaba sobre la base de la dominación. La religión, era la religión del grupo dominante, sus valores imponían la organización jurídica y social, y los privilegios económicos se asociaban a esta dominación cultural.

En un mundo compartimentado, en que pueblos y civilizaciones estaban aislados por la insuficiencia de medios de comunicación y de transporte, en un mundo fraccionado geográficamente, cada estado se unificaba por la dominación interna. En los países de Europa occidental, la división religiosa producida después de la Edad Media, hubo de resolverse inicialmente por la vía tradicional de la dominación. Las guerras de religión azotaron Europa, y las soluciones, muy precarias, llevaron siempre a establecer en cada país la religión del príncipe triunfante. Es inútil señalar, que esta fórmula llevaba a la opresión en la vida religiosa de los sometidos y provocaba un estado permanente de conflicto. La revuelta brusca y la quiebra de un sistema de dominación, era la amenaza permanente, además del desgaste y sufrimiento de las guerras.

El cansancio y la angustia de varios siglos de conflictos indecisos, de división y de desgaste, incitaron a la bús-

queda de otras soluciones. La república de Rousseau, basada en la teoría del Contrato Social y en el dominio de la Voluntad General, fue la respuesta más importante, para muchos identificada con la democracia. Pero fué necesario decorarla con bastante sofisma y mucha abogacía para ocultar el fundamento tiránico que la mantenía. Rousseau inventa un contrato según el cual cada uno cede sus derechos al total de la sociedad libremente. ⁽⁶⁾ Explica luego con argumentos de una fragilidad admirable, como esa voluntad general no se opone a las libertades individuales. ⁽⁷⁾

Y, todavía, cuando se interroga sobre si puede errar la voluntad general, previene contra dejar organizar al pueblo en facciones o asociaciones parciales, porque al organizarse éstas, se ponen en manifiesto fácilmente conflictos entre la voluntad de grupo y la voluntad general. ⁽⁸⁾ En la multitud unánime y atomizada, más fácilmente pasan desapercibidos esos conflictos, y la Voluntad General parece más fácilmente que no fuera opresiva.

Pero la realidad es, que la llamada Voluntad General es, todo lo más, la voluntad de la mayoría; y que ese presunto acuerdo de los derechos de cada ciudadano a la dominación de la Voluntad General, no es nada más que una ficción tiránica. La mínima lealtad nos obliga a admitir el hecho evidente de que las mayorías pueden ser despóticas.

Los marxistas, al defender la dictadura del proletariado, designando con esta expresión la dictadura del grupo dirigente comunista, realizan el mismo tipo de abogacía; como no habría propiedad, no habría clases; y como no habría clases, no habría dominación. Por otra parte, como la dictadura estaría ejercida por el proletariado, y el proletariado sería la gran masa del pueblo, no habría tampoco por este lado opresión popular posible, puesto que el gobierno representaría la voluntad y el interés de la masa. Ficción pura, puesto que en la realidad lealmente observada, la dictadura del grupo directivo comunista puede tener apoyo ma-

(6) J.J. Rousseau: "El contrato Social", Libro I, cap. V.

(7) J. J. Rousseau: op. cit., v.g. Libro IV, cap. II.

(8) J. J. Rousseau: op. cit., Libro II, cap. III.

yoritario o representar exclusivamente una minoría; pero en cualquiera de los casos no serán estos sofismas los que le impidan caer en el despotismo.

La verdad es que el problema no es fácil. El mundo tiene muy mala experiencia de la libertad, concebida como un puro campo libre a las acciones individuales. La no intervención del Estado ha redundado tanto en la arbitrariedad de la fuerza de los privilegiados, que no es posible aceptar un Estado prescindente, mudo e inactivo. Por otra parte, la experiencia de corrientes que han representado verdaderas calamidades públicas, explotando los aspectos más bajos de las motivaciones humanas (desde el racismo, hasta la pornografía) no permiten adherir a una teoría indefinida o ilimitada de la misma libertad de pensamiento, al modo como la profesaban las viejas generaciones liberales. La búsqueda de un bien común, la necesidad de conquistar en conjunto una serie de objetivos sociales, requiere un sistema sólido de pensamiento y una clara concepción ética. En el fondo, las sociedades que están dispuestas a mantener la dirección tradicional de su vida colectiva, y tal vez a soportar plácidamente las injusticias e iniquidades de su propia estructura social, son las únicas para las que el gobierno de la sociedad es éticamente prescindente. Pero esta prescindencia no es más que aparente. En el fondo es la adhesión conservadora y sostenida al statu quo.

Y por eso, una gran parte del mundo actual se desinteresa de este problema de la opresión y de la libertad, y busca por distintos caminos la unificación, aunque sea la unificación más compulsiva para la obtención de objetivos sociales. No sólo el comunismo ortodoxo, y los fascismos, se vuelcan en esta dirección. Corrientes de izquierda independientes, insisten tanto en la necesidad de una autoridad fuerte y de una organización disciplinada para la transformación social, que hacen peligrar las libertades. Los teóricos políticos de países muy desarrollados acostumbran sugerir a los nuestros, subdesarrollados o en vías de desarrollo, la "necesidad" de dictaduras que permitan imprimir un ritmo al desarrollo. Se reservan las libertades como privilegio de

los países muy desarrollados, y aconsejan para nosotros las dictaduras.

Las oligarquías locales, también, sobre todo en América Latina, se afilian cada vez más a la idea de disciplinar al pueblo, en un esfuerzo comandado por ellas, en que las libertades juegan un papel muy secundario. Pero algunos no estamos dispuestos a abandonar tan fácilmente valores que para nosotros son muy caros. La experiencia democrática de los últimos siglos, si no ha realizado completamente el ideal ha por lo menos explorado caminos.

Pero eso obliga a formular claramente la tesis del pluralismo.

La formulación debe empezar por el reconocimiento claro y abierto, de la existencia de diferentes familias culturales, religiosas e ideológicas dentro de la misma sociedad y del reconocimiento de su derecho a organizarse socialmente y a cultivar colectivamente su acervo cultural, religioso o ideológico. Esta es condición a la vez para permitir la participación personal de los miembros de esas corrientes en la vida cultural, y también para que en cada una de ellas se logre un nivel mayor de realización, de progreso y de desenvolvimiento. Y esto implica la posibilidad de que cada una de estas corrientes, pueda realizar la obra de creación cultural y desde luego de transmisión, enseñanza, y difusión por los medios de masas: prensa, radio, televisión.

La prohibición de expresar públicamente el pensamiento religioso, político o social, lo mismo que la imposición de modelos únicos de enseñanza, o que el establecimiento de privilegios económicos para quienes se pliegan a programas oficiales de enseñanza basados en la supresión de temas y valores que son polémicos, para adoptar solamente una especie de mínimo común aséptico, no ético ni ideológico y religiosamente agnóstico, implica una mutilación de la vida cultural de las familias que componen la sociedad, y por tanto un empobrecimiento y una mutilación cultural de la sociedad misma. La solución no está de ningún modo en mutilar la vida cultural, pública y organizada, en suprimir los temas conflictuales, ni tampoco en convertirlos

en una imparcial y muerta historia de las ideas y de los conflictos doctrinarios. Hemos visto en nuestra Universidad, la filosofía convertida en una historia ecléctica de las ideas filosóficas, y muchas veces en una antología de las discrepancias y de las confusiones. Por ese camino, los temas más vitales, sobre los cuales todo hombre debe interrogarse y buscar su respuesta, se vuelven fríos campos para la curiosidad de algunos humanistas. La cultura se muere, resbala sobre la problemática vital de las personas, y toma ese tono impersonal, prefabricado y provinciano, que ha tenido tantas veces en nuestro medio.

La misma teoría llevada a la enseñanza primaria, crea un sistema de odiosas postergaciones: todos pagan impuestos para crear una enseñanza pública basada en un mínimo común laico y aséptico, y el que siente en conciencia necesidad de transmitir, por ejemplo, una cultura cristiana viva a sus hijos, debe además pagar una segunda vez privadamente su enseñanza, y todavía si siente una responsabilidad social, contribuir tal vez para que algunos que no tienen dinero y no pueden pagarse una enseñanza propia, la puedan recibir gratuita y según su conciencia. Este es un hecho real, y de experiencia. Es cierto que los enemigos de la enseñanza privada traen a colación la existencia de institutos que no se fundan en un contenido religioso o cultural propio, sino en diferencias de ambiente social y de clase. Pero éste es obviamente otro problema, y enredar los dos discusiones en una, no sirve ciertamente para alcanzar conclusiones claras.

La verdad es que el monismo cultural lleva siempre a imponer despóticamente un sistema de ideas, una ética, y en el fondo también, aunque sea negativamente, una religión y una ideología política: o por el contrario obliga a refugiarse en un mínimo común que mata y deshumaniza la cultura, y desorienta la vida social.

Se podrá decir que la tesis pluralista tal como la formuló lleva a destruir la unidad social y a comprometer el logro de objetivos de conjunto. En verdad, la tesis pluralista no debe ser llevada al absoluto, y exige encuadrar-

la dentro de límites que hay que manifestar lealmente.

Los límites surgen de la necesidad de un objetivo social y de un mínimo ético común, que positivamente debe ser vivido y afirmado. Esto, nadie lo discute. Se discutirá cuál es ese mínimo común, pero todos los países sienten la necesidad, por ejemplo de transmitir obligada y dogmáticamente una ética del patriotismo; y como ésa, pueden ser afirmadas y sostenidas colectivamente, otras ideas vinculadas al progreso social.

Además el pluralismo de las familias culturales, es posible dentro de cierto entorno, compatible con esa finalidad social de conjunto. No tiene por qué cubrir el cultivo y la difusión organizada del racismo, como tampoco la enseñanza y práctica del curanderismo ni de la difusión de la toxicomanía. El ámbito del pluralismo es siempre un ámbito limitado; el círculo será más o menos amplio, pero el límite siempre existe.

Estamos aquí muy lejos del agnosticismo y del nihilismo doctrinario y ético. La sociedad pluralista, no es una sociedad que ha superado los condicionantes de la filosofía, de la religión o de la ética. Es un sistema de tolerancia entre las familias ideológicas, religiosas o culturales que componen una sociedad, y se esfuerzan por hacerse compatibles para vivir socialmente la búsqueda de algunos objetivos comunes.

Y así, limitado como es en su alcance, el pluralismo es la fórmula para posibilitar una vida cultural dinámica, y la libertad creadora de las personas y de los grupos. Y es una pieza fundamental, una de las ideas-fuerza contenidas dentro del ideal democrático.

La unidad pluralista, permite dar una respuesta pacífica al problema de las divergencias internas; eludir la opresión, la inestabilidad, y el conflicto inseparable del sistema monista en que al pueblo se le impone la religión del príncipe. Ya sabemos que algunas formulaciones de la democracia liberal parecían mucho más ambiciosas y amplias que esta tesis del pluralismo. Pero eran ficticias y en el fondo terminaban siendo opresivas. O simplemente abrían

al camino para las injusticias, las arbitrariedades y la anarquía privadas. (9)

5. — *El pacto democrático*

La posibilidad del pacto es la cuarta idea-fuerza que, a mi juicio, integra el ideal democrático. Y consiste en la afirmación de que puede establecerse entre todos los componentes de la sociedad un cierto pacto, expreso o tácito, que sobre las bases anteriores permita institucionalizar y limitar los conflictos.

Cuando hablo de un pacto, no me refiero de ningún modo a la idea del Contrato Social. La sociedad existe sin ningún contrato previo; estamos integrados a la vida social porque somos personas. Y tampoco me refiero a la base mínima del consenso que requiere todo gobierno de hecho, aunque sea el consenso que surge de la mera tolerancia y el acatamiento a disgusto. Hablo aquí del apoyo, de la auto-limitación y de la lealtad mutua que supone un sistema democrático.

No se diga que la idea de institucionalizar los conflictos es una utopía intelectual. Las sociedades han tendido siempre a institucionalizar los conflictos que no podían suprimir, para que se desarrollaran dentro de cauces compatibles con el bien social. Y muchas veces lo consiguieron. La institucionalización de los conflictos entre particulares ha llevado a la creación de los sistemas judiciales en que los argumentos sustituyen al choque de la fuerza, y el arbitraje al predominio del más fuerte.

Se dirá, tal vez, que eso es posible porque existe un poder centralizado capaz de imponerse a los particulares, pero aún cuando ese poder no exista, se puede lograr cierto grado de institucionalización. El combate caballeresco, ¿qué era sino una limitación en cuanto a los medios y opor-

(9) En este punto del pluralismo, la referencia a Maritain, y en particular a "Humanismo Integral", es obvia.

tunidades del choque armado, basado fundamentalmente en la lealtad mutua?. La tregua de Dios y, modernamente, el derecho de gentes, los acuerdos sobre el no uso de gases tóxicos, los convenios sobre prisioneros de guerra, el mismo no uso de las armas atómicas, son restricciones a los conflictos, que muestran, aún en los casos más graves de enfrentamiento, limitaciones basadas en la reciprocidad.

En particular las sociedades han tendido a institucionalizar el conflicto por la sucesión en el poder. Las monarquías hereditarias, con sus conflictos dinásticos, significaban de todos modos una circunscripción muy grande de la lucha por el poder.

Lo que llamamos el pacto democrático, establece en primer lugar el arbitraje superior del conjunto de los hombres comunes, acepta el respeto al ideal de participación libre y responsable de todos, y reconoce un pluralismo; y luego sobre esas bases institucionaliza los caminos para acceder al poder, y limita el uso del mismo por quienes han llegado a él.

Los partidos y los grupos en conflicto, no suprimen sus pugnas, pero convierten lo que podría ser una lucha de la violencia y las armas de guerra, en un debate público, y en un recurso a la votación popular acatando el fallo. No es pacifismo, no es dejar de luchar, no es relativismo en la defensa de las ideas ni de las posiciones. Es simplemente circunscribir el conflicto a cierto método y ciertas armas, y comprometerse al acatamiento de sus resultados. Que los sistemas concretos elegidos en cada caso son un poco arbitrarios, es claro y evidente. Que la votación de leyes en un Parlamento, la elección de autoridades en una votación nacional, o el plebiscito para una modificación constitucional, son procedimientos sumamente discutibles en cuanto a sus valores, y podrían dar resultados distintos cambiando el procedimiento, ya se sabe.

Estos procedimientos, tienen en común sin embargo, algunas calidades que están ligadas a las premisas anteriores: alguna superioridad se reconoce a la lucha de argumentos y de propaganda ante la opinión pública, en com-

paración con la pura lucha armada. Pero que ese recurso no es de por sí el ideal perfecto de la participación, sino meramente una alternativa superior a otras, y sobre todo una alternativa pactada, eso es también muy claro.

Y por otra parte, es una limitación en cuanto al uso del poder, después de llegar a él. El que alcanza el poder dentro del pacto democrático sabe que no podrá hacer con él lo que quiera; que si limita libertades establecidas, amordaza la opinión y cercena derechos constitucionales, y si lo hace, particularmente para permitir la opresión de un grupo sobre otro, traiciona la fe empeñada y carcome las bases mismas de la convivencia democrática.

Tal vez lo más discutible sea si hay realmente violación de fe empeñada, puesto que el pacto democrático es tácito cuando los grupos no han hecho pública y expresa manifestación de su adhesión al mismo. Pero pienso que en un país donde estas condiciones rigen, y donde la opinión pública las supone, el simple silencio es una aceptación de las reglas de juego implicadas en el pacto.

Lo que es en todo caso evidente, es que la masa del pueblo, cuando se pronuncia, cuando designa para los cargos y cuando entrega las facultades, supone el cumplimiento de las reglas de juego. Y en un régimen de opinión pública abierta, el aprovechar del sistema para llegar al poder y luego violar las normas, y limitar los derechos, amordazar la opinión, alterar por un juego de fuerzas los procedimientos para adoptar decisiones, o, finalmente, negarse al término del mandato a entregar el poder, son actos que tienen la calidad de una traición.

Como todo acuerdo, como todo pacto, como todo sistema que reposa en una reciprocidad de cumplimiento, los regímenes democráticos basados en un pacto presentan cierta fragilidad. No es que estén desprovistos en definitiva de policía que obligue a su cumplimiento. Es frecuente, por ejemplo, que las fuerzas armadas, si son concientemente democráticas, o si son meramente respetuosas de sus juramentos, actúen como policía obligando a cumplir. Además está la sanción de la opinión, y la inestabilidad y las amenazas

que surgen cuando se carcomen las bases del acuerdo. Pero es obvio que aún el respaldo de las fuerzas armadas, depende del cumplimiento de una fé jurada, y que, por tanto, también puede ser traicionada. La fragilidad, por tanto existe siempre; y ésta obliga a vigilar para que no se constituyan, o no tomen demasiado vigor las fuerzas que pueden provocar la ruptura.

Es importante destacar que, en cuanto existe un pacto que institucionaliza el conflicto sin suprimirlo, los beneficios de ese pacto exigen la reciprocidad en el compromiso; quienes están dispuestos, por razones doctrinarias o tácticas, a no entregar un gobierno adquirido por elección al término de unas elecciones que los derroten, no tienen derecho a reclamar la participación electoral. Quienes estén dispuestos, una vez alcanzado el poder a cercenar la libertad de opinión, no tienen derecho, al menos en virtud del pacto democrático, a reclamar la libertad de opinión. Esto, no quiere decir que la sociedad no se los dé, por consideraciones tácticas propias, o por razones de fondo relativas al respeto de la libertad como valor social. Pero digo que en aquel ámbito ampliado de tolerancia que supone el pluralismo basado en el pacto, no tienen derecho a entrar más que los que se comprometen a la reciprocidad.

El que está dispuesto, una vez llegado al poder, a convertir su gobierno democráticamente adquirido en una dictadura, no tiene derecho a participar en la vida democrática. Digo derecho, en virtud del pacto, otra cosa es que la sociedad prefiera igual concederle las ventajas, aún corriendo los riesgos.

Me explico. No discuto que tenga derecho ante los tribunales y las leyes del país. Eso depende de la legislación de cada lugar. No niego tampoco que los grupos que aceptan las reglas del pacto democrático puedan tener excelentes razones para conceder una equiparación de derechos, incluso a quienes no están dispuestos a cumplir las reglas y a mantener esos derechos cuando les toque el turno. Hay muchas razones posibles para, en cierto modo, extralimitarse en una tolerancia no recíproca. Señalo, a título de ejemplo, dos: la

convicción frecuente de que ciertas corrientes políticas no democráticas son poco peligrosas cuando la gente puede pronunciarse con libertad; o la idea de que más daño hace al clima democrático vivir permanentemente en un ambiente de represión, que correr los riesgos de conceder una tolerancia no correspondida.

Consideraciones políticas de este tipo, son muchas veces oportunas. Pero, si alguien no se compromete sinceramente en el pacto, niego que tenga derecho a reclamar, como cuestión de principios, un tratamiento igualitario. Debe ser respetado en sus derechos humanos básicos. Pero no puede reclamar que le apliquen tolerancias y reglas de juego fundadas en un sistema pactado y recíproco.

Los enemigos de comprometerse en un pacto democrático, suelen hacer dos objeciones. La primera es que los procedimientos democráticos atan demasiado las manos para proceder con energía y agilidad en las grandes transformaciones sociales. Se dice que cuando un gobierno realiza transformaciones sociales de sentido progresista y choca con las oligarquías, el poder de éstas para obstaculizar el proceso, en un régimen de libertades democráticas, es demasiado grande en razón del dinero y de la influencia. Esa crítica se le ha hecho con vehemencia al régimen de Frei, y a su concepción de la Revolución en Libertad, llegando a afirmar que la vuelven imposible.

Sin despreciar la objeción que tiene su fuerza, le opongo dos argumentos principales. El primero es que el vigor de una transformación realizada dentro del pacto democrático depende sustancialmente de la estructura, el poder y la mística de las fuerzas políticas que respaldan la transformación. No me extenderé sobre este tema, que forma el núcleo del capítulo V de esta obra; pero, sí afirmo desde ya que, aunque esos obstáculos existen, la solución está en una determinada estructura, y organización, y vigor de la fuerza política.

El segundo argumento, es que, si la transformación social en estas condiciones tropieza con obstáculos de procedimiento, y se ve obligada a sortear multitud de dificulta-

des y a enlentecer su proceso, en cambio, la orientación a largo plazo de la transformación, y la conquista final de los objetivos permanecen bajo el control popular. Efectivamente, un proceso de transformación social es largo, lleva siempre un considerable número de años. Las revoluciones realizadas por minorías de poder incontrolado son muy eficientes para provocar las transformaciones; pero, una vez que han tomado el poder, escapan a todo contralor. Y si la dirección final del esfuerzo no corresponde al anhelo popular, no hay posibilidad de cambiar de orientación, de repensar las metas y de evitar que la transformación, finalmente deje un saldo lamentable. No hay posibilidad de evitar la derivación y la traición de las élites a la misión inicial que las llevó al poder. Lo que el proceso pierde en decisión y agilidad, lo gana en cambio en solidez y control popular si las fuerzas están debidamente organizadas para realizarlo.

La otra objeción que oponen los enemigos del pacto, es que este pacto en definitiva no lo respetan las fuerzas de la reacción cuando se encuentran realmente afectadas. ¿De qué sirve, se dice, establecer un sistema pactado, si la oligarquía cuando ve amenazar su parte en el ingreso nacional, sus propiedades o sus posiciones de poder, tumba el tablero por tierra, pone en la mesa el sable o echa al cuello el lazo de su poder económico? Y éste argumento es fuerte, porque evidentemente, la experiencia latino-americana en ese sentido es trágica. Y la nuestra, uruguaya, desde que se ha endurecido el conflicto alrededor de la inflación, también, aunque en menor grado.

Pero, contra esto cabe decir que no siempre la fuerza, y en particular la fuerza armada, estará del lado de la oligarquía para el golpe traidor; y también, y principalmente, que es la estructura de la fuerza política y su respaldo popular, los que pueden contrapesar la amenaza con una fuerza suficientemente sólida. No se trata en definitiva, de eliminar riesgos, sino de enfrentarlos con razonables probabilidades de triunfo.

Y todavía, está por demostrarse, y costará mucho demostrarlo, que el proceso social tiene más probabilidad de alcanzar las transformaciones reclamadas por nuestra mística cuando el conflicto se libra puramente a la fuerza, que cuando se desarrolla dentro del pacto democrático. La experiencia muestra más bien lo contrario. Normalmente las oligarquías disponen, por su posición, de recursos internos y externos extraordinarios para equiparse con los instrumentos de la fuerza, cuando el conflicto deriva a ese terreno. Y como defienden el statu quo, suelen sumar a ese poder represivo el apoyo de los desconfiados (tantas veces justamente) y de los pacifistas.

6. — *Democracia y opinión pública*

Al estudiar el contenido del ideal democrático, no he querido perderme en precisiones técnicas relativas a su realización actual. En muchos casos pueden ser simplemente corolarios o consecuencias lógicas de las grandes tesis aquí sostenidas. Este es el caso del principio que exige la responsabilidad y la publicidad para todo gestor y toda gestión, con mandato a término de los gobernantes, y juicio libre de la opinión pública sobre el gobierno. En otros casos suele incluirse como nota de la democracia, por ejemplo, la independencia del Poder Judicial; pero se trata aquí de condiciones técnicas para asegurar la justicia de los juicios, y éste no es un problema del régimen democrático sino de la justicia en cualquier tipo de régimen.

En cambio, importa examinar con más cuidado el problema de la opinión pública.

Se ha pretendido que la democracia es el gobierno de la opinión pública. Esto puede entenderse en dos acepciones. En sentido lato, tal vez sea posible atribuir a la opinión pública la fijación de grandes líneas orientadoras y el contralor del proceso político. Pero esta afirmación genéri-

ca es demasiado vulnerable a la crítica para que tenga gran interés.

Y en sentido estricto es obvio que la opinión pública no gobierna. Gobiernan personas o grupos institucionalizados. Aún en el caso del plebiscito o de la elección periódica de gobernantes, la decisión no la toma la opinión pública, sino que se forma mediante un sistema de votos emitidos por el cuerpo electoral. Y el cuerpo electoral, aunque el sistema sea de sufragio universal, es un grupo específico, institucionalizado, dentro de la sociedad; del cual se excluyen normalmente, los menores, los extranjeros, los soldados y los incapaces. Cualquiera sea el influjo de la opinión pública sobre los actos de gobierno, es evidentemente inadecuado atribuirle el ejercicio del gobierno mismo.

Pero, además, ¿qué es esa escurridiza opinión pública, que tanto cuesta definir? No contestaré esta pregunta, que requiere un tratamiento muy preciso y técnico, inadecuado a la intención de este trabajo. Simplemente para hacerme entender, eludiendo el lenguaje técnico, distinguiré tres cosas distintas.

Por una parte, la opinión que llega al público. En esta opinión que llega al público encontramos las manifestaciones de los diarios, las radios y la televisión (los medios de comunicación de masas), y también ciertas opiniones calificadas por la autoridad del que las emite, o por la difusión que ocasionalmente tienen; y junto con eso la opinión que se recibe de los demás, en las conversaciones, las asambleas y los corrillos. En esas corrientes de opinión que llegan al público no tienen, de ningún modo, un peso igualitario las opiniones. Los editorialistas y redactores de periódicos, que colocan sus opiniones en los titulares y en la redacción de las noticias, tienen una posición privilegiada que les permite controlar gran parte de la corriente de opiniones. Son "los latifundistas" de la opinión pública. Y esas posiciones de privilegio dentro de la sociedad no se distribuyen exclusivamente al azar, o como premio a la lucidez intelectual, o a la competencia técnica, aunque eso también influye. La fuerza organizada de los grupos, los poderes

políticos y particularmente la riqueza, influyen poderosamente para distribuir esas posiciones de privilegio y obtener, a través de ellas, la posibilidad de moldear en parte la opinión del público.

En segundo lugar, distinguimos la opinión de las fuerzas; es decir, la opinión de aquellos que pueden influir en el proceso político, en la proporción en que son capaces de influir: la opinión de los grupos ubicados en los cargos y en las antesalas políticas; la opinión de los que controlan las fuerzas económicas y pueden sabotear o impulsar; la opinión de los que orientan los partidos políticos, las fuerzas sindicales y las agrupaciones de todo tipo que gravitan en la vida pública. Y en un grado menor, ciertamente, la opinión de las gentes inorganizadas. Esta opinión de las fuerzas entra fundamentalmente en el cálculo del gobernante y del político que pretenden orientar el proceso social.

Y en tercer lugar, distinguimos la opinión del público mismo, tal como puede ser captada por la investigación de opinión pública, en que cada persona tiene el mismo peso y cada opinión cuenta como uno; tanto la persona que tiene poder como la que no lo tiene, el que sabe como el que no sabe, el que se preocupa de expresarla como aquel que la emite sólo al ser interrogado. Esa opinión del público, no es totalmente latente o escondida. Se manifiesta en las conversaciones e intercambios privados, y parcialmente en los intercambios públicos. Tiene la fuerza del número, y en ciertos casos presenta una solidez que es decisiva en la vida pública. Otras veces es extremadamente maleable cuando la invaden las corrientes que surgen de los medios de masa y de las propagandas organizadas.

Destacamos que esta opinión del público mismo, es la que más estrechamente se vincula al sufragio universal y al plebiscito, aunque no se confunda con ellos.

Pues bien, las tres cosas gravitan fuertemente sobre un gobierno. El político y aún el técnico, no deja nunca de calcular de algún modo, lo que pasa en el ámbito de la opinión. Inhibe muchas veces sus propias actitudes para no

contrariarlas y a veces capitula frente a ellas. Y si hemos postulado el ideal de la participación responsable en la vida colectiva, también debemos postular la participación responsable en la formación de la opinión. Y si hemos emplazado a los gobiernos frente al tribunal superior de los hombres comunes, debemos otorgarle también al problema de la opinión pública una importancia fundamental para la realización del ideal democrático.

Un régimen democrático está sustancialmente viciado cuando se oculta o se falsea para el total del público la información sobre los hechos, y está también viciado cuando se amordaza o se oculta la opinión más allá de los límites que reconocíamos en el pacto pluralista. La mentira sobre los hechos es mucho más esencial y afecta la dignidad humana en cualquier régimen, pero la simple ocultación de los hechos tan fácilmente amparada, para los que son instintivamente anti-democráticos, en la "razón de Estado", en la razón de conveniencia pública), la ignorancia y el silencio, afectan y vician sustancialmente la democracia.

Me refiero aquí a los escándalos que se encubren y a los datos económicos que sistemáticamente y habitualmente se escamotean, y también (y muy especialmente) la información sobre la situación real de la gente, sobre los problemas de sufrimiento y de miseria. Muchas veces, se atribuye a desinterés o a superficialidad la carencia sistemática de investigación sobre la situación social en nuestros países latinoamericanos. Pero basta rascar la epidermis de esa superficialidad para encontrar una resistencia positiva, un encubierto temor, una aprensión ante la difusión de los hechos y ante el análisis realista de las situaciones: esas cosas no deben decirse porque son peligrosas; la gente que sufre debe quedar oculta, los que pasan miseria deben ser ignorados. La estratificación social, la desocupación, deben ser cubiertas por un velo de prudencia social.

Pero el que ignora está impotente para comprender, para pronunciarse, para tomar actitudes auténticas y válidas. No sólo los que sufren ven postergarse hasta el infinito la solución de sus problemas. Los mismos a quienes se es-

camotea la verdad, resultan vejados. Y el sistema democrático se vuelve una farsa.

Pero el problema no se presenta solamente en los casos de la ocultación de información, de la prohibición de opinar, y de la mentira. Estas son sólo las formas más gruesas, más desembozadas, lamentablemente habituales en nuestro continente, y cada vez más en los últimos tiempos, en nuestro mismo país, al deteriorarse la vigencia del ideal democrático. Pero el mundo moderno presenta otras formas más sutiles: sin necesidad, muchas veces, de mentir y negar los hechos, las técnicas de propaganda permiten tocar cuerdas ocultas de la personalidad, poner en juego motivaciones inconfesadas, agobiar con la reiteración mecánica y, los slogans, hasta ahogar la capacidad crítica y hacer reaccionar al público como autómatas "tratándolo como si fuera un niño, un ser incoherente, un enfermo".

El enorme desarrollo de los medios de comunicación de masa, y el enorme desarrollo también de las técnicas de manipulación de la opinión, confieren a este problema una gravedad excepcional. Algunos han llegado a desesperar de la posibilidad de salvar la autenticidad personal en los fenómenos masivos de opinión. Si esta desesperanza correspondiera a la realidad, el ideal democrático recibiría el más fuerte de los golpes.

Es verdad, sin duda, que ninguna reglamentación puede obligar al uso de los medios de difusión de masas de un modo que resulte personalizante y permita la formación auténtica de opinión. Si esos poderosos instrumentos están mal distribuidos, monopolizados por el gobierno o por cualquier grupo de privilegiados, es imposible establecer garantías para la opinión pública. Por eso las fórmulas que entregan los medios masivos de opinión, como si fueran simples empresas económicas, al poder del dinero, son inadmisibles. Sólo una solución auténticamente pluralista que los distribuya entre las distintas familias espirituales, religiosas, políticas e ideológicas, puede permitir en la confrontación, no diremos una garantía total, pero al menos una posibilidad, de salvar el diálogo personalizante. Y ésto signi-

fica reconocer evidentemente también a los grupos en el poder, la posibilidad de disponer de los medios de comunicación de masas, en cierta proporción, que no resulte agobiante.

Si admitiéramos la situación actual, en que esos medios se distribuyen en buena parte en razón del poder del dinero, un gobierno que quisiera hacer transformaciones sociales en un clima democrático, se encontraría desgarnecido ante el embate de tormentas de opinión desencadenadas por los ricos en defensa de sus privilegios. Sólo una estructura realmente pluralista, puede permitir un proceso democrático de transformación social.

7. — El campo de la democratización

Es importante terminar reiterando cual es el campo de la democratización. Porque es frecuente dejar la sensación de que la democracia es un conjunto de requisitos para el gobierno nacional. Pero hemos insistido, en cambio, en que es un ideal cuya realización en cierto grado es factible en muchos campos de la vida social.

Para apreciar los retorcidos escamoteos que realiza la ideología burguesa con el ideal democrático, es interesante considerar a la vez dos campos: el sindical y la empresa.

En relación a la empresa económica, la ideología dominante silencia totalmente el tema del ideal democrático. Desde el punto de vista de la relación con los trabajadores, la empresa económica actual es autocrática. Se trata indudablemente de un grupo de obreros, empleados, técnicos, directivos y capitalistas, todos ellos vinculados a un esfuerzo de producción. Resulta inútil, a esta altura del mundo, insistir en la íntima vinculación del trabajador a la empresa, insistir en como se juega en ella su destino. A regañadientes o no, todas las legislaciones han tenido que ir reconociendo cierta estabilidad en el trabajo, aunque sea el derecho a indemnización por despido. Y otras garantías que significan en definitiva reconocer lo evidente: que los víncu-

los del trabajador a la empresa son irreductibles a la simple venta del trabajo.

En nuestro país se ha visto un notable reconocimiento social de que la empresa es en cierto modo de los trabajadores. Cada vez que una gran empresa ha entrado en déficit permanente, cuando los capitalistas decidían cerrarla y volar a otras tierras, como las ratas que abandonan el barco, los trabajadores mucho más íntimamente ligados a la empresa, reclamaban y obtenían la formación de cooperativas de trabajadores para seguir luchando contra la adversidad. Pero estos trabajadores a los que se les venden las empresas deficitarias y en quiebra, que ya no interesan más al capital, no tienen ninguna participación en la gestión de la empresa misma mientras da ganancias, a pesar de estar jugándose en ellas su destino.

Este silencio es extremadamente significativo, porque es obvio que el campo económico es el mayor campo de democratización que queda inconquistado en el mundo.

En contraste, la burguesía habla continuamente de democratizar la actividad sindical, que es seguramente incomparablemente más democrática que la empresa. En los sindicatos existirán liderazgos y también camarillas y aún maniobras: ¿por qué negarlo? Pero existen al menos asambleas, y debates y elecciones. Y es típico de la opinión dominante, pensar que se democratiza la actividad sindical introduciendo el plebiscito en el caso de huelga. Pero he insistido muchas veces en que la huelga no es un acto aislado en la vida del sindicato. El sindicato se fija objetivos, lucha por ellos, se enzarza en negociaciones, establece límites y condiciones que no puede sobrepasar (como hacen los países en su política internacional); y en un momento de ese proceso se encuentran en la condición de usar la huelga. El que participa del ideal democrático, tenderá a perfeccionar la democratización del conjunto de la vida sindical. Cuando alguien piensa sólo en la huelga, es que no tiene en mente un ideal de participación democrática, sino un deseo de limitarla u obstaculizarla. Si por casualidad se le ocurre preconizar que la solución es plebiscitar las huel-

gas, rompiendo así la continuidad viva de la acción sindical; entonces podemos asegurarlo, el objetivo es obstaculizar las huelgas, y el plebiscito es sólo el instrumento.

Es que el sindicato, como todo grupo social, necesita una autoridad establecida y responsable que asegure la coherencia lógica y la continuidad de la política del grupo. Aislar el acto de la declaración de huelga de todo el resto, y plebiscitarlo, sería como, en un gobierno, plebiscitar los impuestos. Es probable que no pudiera funcionar, y jamás llegara a tener aprobado un impuesto. Sería como un país que plebiscitara el acto de la declaración de guerra: en el momento más dramático de su vida internacional, podría quedar inerme por un retroceso de la opinión que implicara la desautorización de las autoridades encargadas de conducirla. Se democratiza la conducción política de un grupo, no se democratiza a expensas de esa conducción.

Si además resulta que, en un país donde existe libertad sindical y pluralidad de sindicatos, se establece el plebiscito en el total del gremio, que en todo caso correspondería a la tesis de un sindicato único obligatorio; y si además, como en la nueva legislación uruguaya, el plebiscito se aplica arbitraria y discrecionalmente en los casos y en el momento que el gobierno elija; entonces es obvio que no se trata de ningún instrumento de democratización, sino de una herramienta para desarticular, para golpear desde afuera, la eficiencia de la organización sindical. Que se difunda eso como represión o como policía, vaya y pase. Que se salpique con este barro el ideal democrático, es cosa que no puede aceptarse.

Y lo notable es que la misma ideología dominante que empuja a estas soluciones, retrocede frente a la democratización de la empresa, alegando que la empresa debe ser eficiente y competentemente dirigida. Parecería que democratizar la empresa sería llevarla al borde de la anarquía, destruir la racionalidad de su conducción económica. Y que en este caso la eficiencia es todo, y la democracia es nada. Pero nosotros sostenemos para la empresa económica, lo mismo que sostenemos para el sindicato: que la democrati-

zación no puede destruir la coherencia y la racionalidad de la conducción del grupo, para la obtención de sus propios objetivos. Habrá que aplicar el ingenio para realizar el ideal democrático lo más posible, pero siempre respetando esa eficiencia. Habrá que crear modalidades adecuadas al grupo, en el proceso de democratización. Y esas modalidades existen para la empresa económica; hay demasiada experiencia en el mundo para poder negarlas. Existen muchas soluciones; algunas implican una realización muy avanzada del ideal democrático y son perfectamente eficientes. No escamoteemos las discusiones reales.

Y no hablo ahora, como síntoma, del grado tan magro de democratización interna de los partidos políticos que aparecen tantas veces como defensores de la democracia. Eso también daría para hablar de la mística y la política en relación con el ideal democrático. De los políticos, que viven una mística democrática y de los que son solo políticos de los grupos oligárquicos, políticos muchas veces sin saberlo de una ideología de grupo, que usan la democracia para sus combinaciones.

CAPITULO III

EL IDEAL COMUNITARIO

1. — *El ideal comunitario y sus raíces*

Cuando hablé del ideal democrático discutí la participación de la persona en las decisiones colectivas. Pero lo colectivo no son solamente decisiones. Son colectivos, además, el uso de los bienes, la propiedad, las mismas relaciones de sociabilidad. La tendencia de la sociedad moderna, ya lo he dicho, nos liga cada vez más estrechamente por múltiples lazos a otros hombres. La aceptación o el rechazo a esa integración cada vez mayor, y más aún, la modalidad y el sentido con que se acepta y realiza esa incorporación, afectan profundamente nuestra mística.

Por importante que sea el ideal democrático, y por complejo que nos parezca, no agota a este respecto nuestra mística. Podría decirse todavía más: que es irrealizable un grado avanzado de democracia, si no se apoya en una distribución mucho más igualitaria, compartida y racional de los bienes; en formas nuevas de vivir en sociedad y de usar y gozar los bienes sociales.

El ideal comunitario, de que voy a hablar, tiene que ver con ese requerimiento.

La palabra comunidad es una palabra clave, pero no una palabra clara. Y el lector me perdonará que no empiece por definirla precisamente, ni por estrechar su sentido, sino por explorar las ansias insatisfechas que remueve.

Un mundo de apropiaciones violentas, de enormes acu-

mulaciones de poder y de riqueza, y al mismo tiempo repleto de desposeídos; un mundo de explotadores y de explotados, de dominadores y de dominados; de luchadores anárquicos e individualistas sumergidos en la multitud; un mundo de grandes masas marginadas de la vida social, recibe la idea de la comunidad, de la comunidad de personas responsables y libres, como una idea-fuerza poderosa.

En nuestra mística, en esa mística que acepta gozosa a los otros, que acepta como finalidad de la vida el servicio de los otros y la co-responsabilidad sobre su destino, esa palabra tiene necesariamente que calar muy hondo.

Por ahora me conformaré con decir que la comunidad es para mí lo opuesto a la separación y la oposición entre las personas. Es la idea de convivir compartiendo, por una consciente aceptación fraternal. Ese convivir y compartir, supone poner en común los derechos sobre muchas cosas, manejar, administrar, usar y gozar muchas cosas fraternalmente, sin tuyo ni mío. Pero, de ningún modo, es meramente una relación con las cosas. No es una relación de propiedad, sino que es sustancialmente una convivencia personal sin dominación ni explotación.

Algunos sociólogos ⁽¹⁾ acostumbran llamar comunidad, a una forma de sociabilidad, a un modo de relación entre las personas que aparece cuando la compenetración mental y espiritual alcanza cierto nivel. Aunque no retengamos ese sentido técnico, conviene mantener bien claro que el ideal comunitario no es simplemente una fórmula sobre la propiedad y la administración de las cosas, sino un modo de relación entre las personas, y de las personas con el mundo.

Recalco además, que considero a la comunidad un "ideal" por razones parecidas a las que me hacen llamar ideal a la democracia. Ninguna organización social concreta, realiza perfectamente el ideal comunitario. Es una dirección o una orientación, en la cual se pueden realizar avances más o menos vivos y convincentes. Radicalmente excluida de la sociedad capitalista, saca de esa privación su fuerza y su poder místico. Y es evidente que el ideal democrá-

(1) V.g., G. Gurwitsch: "La Vocación Actual de la Sociología", III, 5.

tico está en cierto modo integrado en el ideal comunitario y articula estrictamente con él.

Las raíces de este ideal se insertan a la vez en un pasado remoto y en las crisis de la sociedad moderna.

Una de ellas, para los cristianos particularmente sensible, penetra en las comunidades cristianas primitivas. Aquellas comunidades no representaban un modelo de sociedad completa, sino enclaves en una sociedad hostil. Como no fueron un modelo de sociedad completa, el sociólogo puede objetar que nunca probaron ser capaces de resolver los problemas funcionales de una sociedad. Esto es real. No intentaban ser una solución temporal para el conjunto de la sociedad; no eran una obra ni una experiencia política, ni pretendían serlo. Eran grupos que vivían en el testimonio de un Reino que no es de este mundo, y en la esperanza, sentida muy próxima, de su advenimiento. Pero aunque no fueran modelos políticos, representan la experiencia de vida temporal de un grupo; y en ella se reflejan de un modo muy directo y muy vivo valores y normas esenciales de la predicación cristiana con una frescura y una autenticidad que sugestionan profundamente al hombre de Fe. El amor y el servicio mutuo llevados al extremo; la adhesión libre y consciente resultado de una comunión de pensamiento y de fe; el desprendimiento de toda propiedad y de todo apetito individual como transcripción directa de la liquidación de los egoísmos y los conflictos interesados; el sostén mutuo y el cultivo en común de valores espirituales; son todas realidades temporalmente valiosas, aún aparte de su propio valor religioso. Esta tradición se continúa, aunque modificada en su alcance y su sentido, en el monaquismo y en las comunidades religiosas, y, en variadas formas, está presente a través de toda la historia cristiana.

Que no se haya intentado seriamente estructurar sociedades cristianas sobre la base de estas comunidades del tipo primitivo, muestra probablemente que había dificultades funcionales para la generalización y el mantenimiento de las mismas. Sería doblemente erróneo pensar que los cris-

tianos tienen en esas comunidades primitivas una fórmula política. Doblemente, porque no existió como una fórmula política, y porque no es el grupo cristiano como tal el encargado de ser portador o defensor de fórmulas políticas. Pero son experiencias históricas en que todos pueden aprender. En el caso de los cristianos, se agregan a esto valores y recuerdos que les son particularmente caros.

Otra de las raíces se introduce en las búsquedas socialistas, que representaron reacciones contra los desórdenes, la explotación y desposesión masiva del proletariado, la acumulación cuantiosa de riquezas, la irresponsabilidad y la concentración enfermiza de poder privado, que acompañaron el florecimiento capitalista y la revolución industrial: la época que podríamos llamar de enloquecimiento de la propiedad privada.

Anarquistas, socialistas utópicos y socialistas científicos, ensayaron nuevos modelos teóricos de organización social liberados de la propiedad privada, para eludir esos efectos. La búsqueda desembocó, en algunos casos, en experimentos parciales cuya generalización presentaba dificultades e interrogantes análogos a los de las comunidades cristianas primitivas; en otros casos en grandes modelos teóricos de conjunto, cuya viabilidad y valores fueron muy polemizados; y en otros casos, finalmente, en corrientes volcadas a la lucha concreta para obtener el poder, liquidar la oligarquía, eliminar la propiedad privada, y establecer un colectivismo estatal, a veces de base dictatorial, postergando para después del desarrollo y la industrialización, la búsqueda de la comunidad. Es verdad que al cabo de los desengaños, de las frustraciones, muchos, fuera y dentro del campo socialista, han llegado a asociar la comunidad con la utopía; y han preferido definitivamente formas sociales "realistas", basadas en grandes concentraciones de propiedad, decisión y poder en el Estado.

Pero la desvalorización de los modelos utópicos absolutos, no prueba de ningún modo, ni puede probar, que el ideal comunitario no pueda ser parcialmente realizado, y

que sus valores no puedan ser conquistados por otras formas de desarrollo social.

Hay otra familia de realizaciones valiosas, que no ha cedido al vértigo del despotismo y la concentración estatal y se ha desarrollado tanto en la industria, como en la sociedad rural. Esa tercera raíz hay que reconocerla en el movimiento cooperativista. Dentro de regímenes y campos diversos, ha buscado formas de organizar el consumo y la producción, apoyándose en la reafirmación de la acción común, y de la fraternidad igualitaria y libre. Y no sólo ha buscado, sino que ha creado organizaciones concretas que agrupan a millones de hombres, que se muestran eficientes en la producción y el consumo, y superiores desde el punto de vista de la realización personal y social. Que se haya soñado en alguna época en una especie de socialismo cooperativo, con la utopía de que los principios del cooperativismo podían dar una fórmula para la organización total de la sociedad, no indica que el cooperativismo sea un fracaso. Es una fórmula parcial, cuyos valores no se pueden negar. Integra la historia de una búsqueda y el arsenal de los instrumentos a que se puede recurrir para realizar aproximaciones al ideal comunitario.

Otra raíz, que para las corrientes social-cristianas es una raíz central, está en los intentos de reforma de la empresa económica, orientados hacia la participación del trabajo en los beneficios, en el capital y en la gestión de la empresa. Participación de los trabajadores como tales, o del gremio organizado, que ha acumulado experiencias, a veces, tímidas pero valiosas, que enriquecen el arsenal de los recursos.

Estas tres corrientes, (las búsquedas socialistas, el cooperativismo y las experiencias de participación), responden fundamentalmente a una crítica a la estructura capitalista, y hacen hincapié, sobre todo, en la propiedad, la gestión y la distribución de los frutos de la actividad económica.

Pero, no podría desconocerse que el ideal comunitario, arranca también de otra raíz distinta, que no tiene que ver tanto con la propiedad y la gestión de la empresa econó-

mica, sino con la mistificación racionalista y jurídicista de las relaciones sociales. El racionalismo jurídico de los siglos XVIII y XIX, quiso ver por todas partes el contrato. Los grupos sociales se vieron como asociaciones resultantes de contratos y de estatutos jurídicos. La sociedad comercial, (e incluso la sociedad anónima) se convirtieron en el tipo ideal de unidad social. En la misma familia quiso verse un "contrato matrimonial" entre individuos libres de disolverlo, haciendo abstracción de la complejidad de los vínculos, y de las responsabilidades sociales reales que desbordaban todo contrato. Detrás de la misma autoridad estatal se quiso suponer el Contrato Social; y se razonó sobre la sociedad confundiéndola con el puro esquema jurídico de la Constitución y las leyes.

El supuesto fundamental era individualista: personas racionales movidas por su interés individual, calculando sus vinculaciones sociales y estableciéndolas por convenio. Todavía hoy se razona de ese modo abstracto sobre la realidad social. Lo leemos en los diarios y lo oímos en las Cámaras. No voy ahora a repetir lo que se ha escrito en un siglo y medio para denunciar las opresiones y la deshumanización que se escondían detrás de ese planteo racionalista y anárquico. Cuando el sociólogo alemán Tönnies ⁽²⁾ analiza esa idea de la "sociedad", resultante racional del contrato entre personas abstractas y libres, la contrapone a la "comunidad", a esa trabazón compleja de las personas que se realiza en todas sus dimensiones: trabazón del conocimiento, del afecto, del odio, de la responsabilidad mutua, de la cooperación y del conflicto. Reacciona contra ese racionalismo, reafirmando la existencia de la "comunidad", y mostrando las funciones que no pueden llenar las formas societarias del contrato. Pero, al hacerlo, no sólo hace una obra de realismo sociológico (de interés científico) sino que inicia una reivindicación en que la palabra "comunidad" se convierte en una idea-fuerza.

No voy a examinar las debilidades y las confusiones del propio planteo de Tönnies, pero sí a señalar que, de

(2) Ferdinand Tönnies: "Sociedad y Comunidad".

esa crítica a la idea deshumanizada, jurídica y contractualista de la relación social, de esa reivindicación de la trama social real y compleja, de ese reconocimiento y aceptación de que pertenecemos a comunidades humanas por vínculos queridos o no queridos, conscientes o inconscientes, racionales, afectivos, morales o instintivos, y somos inseparables de la solidaridad comunitaria, de esa afirmación nace, en buena parte, el movimiento comunitario que desemboca allá en la post-guerra última, en la creación de un centenar de comunidades de trabajo en Europa. Un planteo inicialmente sociológico, repercute en una reivindicación social y política.

Esfuerzos sociológicos derivados de Tönnies y estudios de sicología social como los de Cooley ⁽³⁾ destacando la importancia de las relaciones "cara a cara" típicas de los grupos primarios, (como la familia o el grupo de vecindad) que contrastan con las relaciones despersonalizadas y multitudinarias de las modernas urbes, tienen que ver con la preocupación intensa en los países anglo-sajones por la "Community" (la comunidad territorial de barrio o de pueblo) y con la idealización de la tradición comunal.

La tradición comunal europea, era muy rica. Cuando la empresa económica se había capitalizado, privatizado y racionalizado, el pequeño municipio, la comunidad de aldea, mantenía formas de solidaridad e incluso de propiedad común que continuaban formas medievales. Ante el proletario moderno que se siente perdido (después de haber emigrado a la ciudad, roto sus solidaridades y sumergido en un mundo anónimo e irresponsable donde sólo valen las monedas que tiene en el bolsillo) la añoranza de la solidaridad comunal revive, y se vuelve objeto de estudio para los científicos y los políticos. No es nada extraño que en una sociedad de capitalismo deshumanizado y gigantista, la lucha por reconstruir y organizar la "Community", y con ella la solidaridad y la sociabilidad de barrio o de aldea, se haya buscado como una compensación.

En todo caso, es importante retener que la aldea y el

(3) Ch. H. Cooley: "Organización Social".

municipio pequeño, en sociedades arcaicas, proporcionaron un tipo de solidaridad y de relación humana, totales y directas, que amenaza perderse en la sociedad moderna de las grandes empresas y las grandes ciudades. Y que en todas partes surge una reacción tendiente a salvar ciertos valores que aquellas sociedades menores tenían, y a recontrarlas en la sociedad moderna escapando a la deshumanización.

En los países latinoamericanos, con poblaciones indígenas importantes, existe otra raíz paralela que viene de las comunidades indígenas. Florecientes antes, destruidas o mutiladas a veces por la rapacidad del conquistador o del capitalista, sobreviven, en algunos casos, como testimonio de una posibilidad igualitaria y humana, de honda raigambre cultural.

Y finalmente, voy a agregar otra fuente más. Quizás se objete que tiene poco que ver con el comunitarismo propiamente dicho, pero pienso que está psicológicamente muy vinculado. Cuando el trabajo del obrero moderno se racionalizó en el sentido taylorista, cuando cada persona en vez de desarrollar una labor completa, un oficio, (como el antiguo maestro zapatero, herrero o maestro de obras) pasó a trabajar en una cadena de montaje donde repite mecánicamente el mismo gesto, como en las caricaturas inmortales de René Clair o de Chaplin ⁽⁴⁾, se desencadenó un gran debate sobre lo que se ha llamado "la deshumanización del trabajo".

La eficiencia de la producción está ligada a una extrema especialización del trabajo. Y es indudable, a pesar de que se han puesto limitaciones al taylorismo, que cuando una persona desarrolla gran parte de su vida dentro de una fábrica, y en ella no realiza más que la mecánica reiterativa de un gesto, la vida personal se vacía en buena parte. El empleo creador de la mente queda expulsado fuera del horario de trabajo, o sea a un ámbito bastante reducido. Es verdad que no hay que caer en simplismos; antes también se gastaba mucho esfuerzo humano en golpear, o aca-

(4) En los films "A nous la liberté" y "Tiempos Modernos".

crear a hombro, en trabajos de esclavos. Por otra parte el cambio deriva en parte de exigencias de la tecnología, y todas las sociedades están obligadas a buscar la eficiencia del trabajo, aún a costa de cierto sacrificio, si quieren satisfacer las necesidades humanas.

Pero ésto no llega a desinteresarnos de la reacción contra la deshumanización del trabajo tal como se experimenta en los grandes aparatos productivos. El hombre se vuelve aún más enajenado y extranjero, cuando ya lo era por la desposesión y el régimen del salario. Y es lógico que como reacción contra la deshumanización, reviva la búsqueda de la comunidad personal y de la participación. Y esto lo recoge el ideal comunitario.

2. — *El ideal comunitario y sus límites*

En definitiva, para nosotros el ideal comunitario es un ideal de vida social, caracterizado por el *convivir* y el *compartir*.

El convivir de personas íntegras: no la figura jurídica, la sociedad del contrato, limitada a los derechos y obligaciones racionalmente establecidos, sino la aceptación mutua de la totalidad humana de cada uno, la aceptación y la acentuación de la relación humana total, contrapuesta a las actuales relaciones descarnadas a lo puro utilitario, como la del obrero en la fábrica capitalista, en que interesa como suministrador de trabajo con total prescindencia de su cultura, sus opiniones, su familia, sus capacidades y sus angustias.

Y por otra parte, el compartir: la búsqueda de formas que escapen al encasillamiento en lo "propio", y la exclusión de lo "ajeno"; a la rígida cristalización de derechos de un mundo dividido en parcelas atrincheradas, de un mundo en que las necesidades pueden quedar insatisfechas cuando existen los bienes que pueden satisfacerlas, porque están acantonados detrás de las barricadas defensivas de la apropiación individual. Un mundo en el cual, la produc-

ción puede ser ineficiente para muchos porque están privados de los bienes de capital (de la tierra o de los instrumentos de producción) que existen sin embargo, pero que están defendidos en un rígido campo cercado de apropiación individual.

El ideal comunitario, apunta a una vida social organizada para el bien común. Acentúa el uso común de los bienes y multiplica las formas de propiedad compartida. Aquél duro sistema de derechos absolutos y totales sobre las cosas, que era la propiedad del código de Napoleón, se desglosa y subdivide en derechos mucho más limitados de todos los que están vinculados a la cosa. Derechos de las personas, derechos de los grupos, y derechos de la sociedad total: derechos condicionados al uso que se haga de la cosa, al servicio de todos.

El comunitarismo por tanto apunta a una transformación de la misma noción de propiedad, al mismo tiempo que multiplica las formas de propiedad común. Lo que plantea no es simplemente un dilema: si la propiedad ha de ser del individuo o del Estado al estilo de la vieja polémica entre capitalismo y socialismo, que coincidían en definitiva en su concepción de la propiedad como un conjunto de derechos absolutos y totales sobre la cosa.

No acepta la colectivización opresiva, la propiedad colectiva que significa la privación total de derechos de los individuos, un colectivismo de desposeídos, de individuos sin derechos frente a la sociedad, benevolente pero lejana, que deja de cada uno apenas un número estadístico. En ella no cuenta la persona: ni sus problemas, ni sus necesidades son considerados singularmente de ningún modo. Crea una sociedad disponible para ser manejada por grupos despóticos.

Lo que interesa al comunitarismo, no es la liquidación de la propiedad privada, (ideal negativo); ni su sustitución por una propiedad concentrada en el conjunto de la sociedad o del Estado, (desposesión o enajenación que corresponden a la misma concepción absoluta de la propiedad). El comunitarismo es más que una tesis sobre la pro-

alidad: es un ideal de vida social, para el cual se pueden ensayar formas distintas de organización, y al cual se debe subordinar la búsqueda flexible de combinaciones de propiedad, y la transformación de la noción misma de propiedad.

Insisto, un ideal de vida social, no una receta de organización. Es decir algo cuya realización no puede ser absoluta, y que, en la búsqueda concreta de formas de organización social, no es el objetivo, ni el valor único, y admite recortes para salvar otros valores imperativos.

De estos imperativos y valores, vamos a señalar tres. El primero, es el valor de lo privado en la vida personal. La vida personal no admite que todo sea puesto en común. En la actividad intelectual, en el esfuerzo creador, en la reflexión, y aún en el manejo de elementos materiales, la persona humana requiere en ciertos casos, una intimidad individual o de pequeño grupo. No puede desnudarse siempre en público como los reyes; permitir en todos los ámbitos la interferencia ajena; volver polémicas o polemizables todas las aspiraciones y las decisiones. Y no sólo porque la persona o el pequeño grupo poseen un conocimiento de su situación, de su yo y de su circunstancia, que los demás no pueden aprender más que parcialmente, y que hace que sólo ellos puedan darle coherencia y profundidad a las decisiones. Sino también porque la misma actitud de publicidad y de polémica, enlentece considerablemente la reflexión y la decisión, y a veces la perturba y la vicia de inautenticidad. Y esto está muy vinculado a las diferencias de personalidad. No todas las personalidades tienen la misma fuerza y las mismas cualidades para enfrentar la confrontación social; y para personalidades en ese aspecto más débiles, aunque puedan tener calidades excelentes en otros sentidos, la publicidad permanente las quiebra, las domina y las enajena.

La segunda consideración tiene que ver con el hecho de que en el mundo moderno la estructura social se ha hecho sumamente compleja, y cada persona no pertenece a un solo grupo según todas las dimensiones de su persona-

lidad, sino a multitud de grupos familiares, locales, económicos, gremiales, educativos, culturales, políticos, religiosos, recreativos. Y esto es irreversible: no es posible regresar a la sociedad arcaica de aldea rural, cerrada sobre sí misma. La especialización en las relaciones no es meramente un efecto de la deshumanización contractualista y capitalista, es en parte el precio del desarrollo social. Pero, si el ideal comunitario lo quisiéramos llevar al extremo, al absoluto, si de cada uno de estos grupos quisiéramos hacer comunidades totales, el conflicto de pertenencias sería insoluble. Es obvio, que no en todas esas direcciones, se puede realizar con intensidad el ideal comunitario. No es posible pertenecer, fusionarse en comunidad humana, con el ideal de convivir y compartir en un grado avanzado, a la vez en todas esas direcciones. Según se ponga el acento en una o en otra dirección, surgirán modelos distintos de organización social, orientados por el mismo ideal comunitario. Y que en todos los casos, las realizaciones de este ideal son limitadas.

Pero, además quisiéramos insistir en que otros imperativos deben ser respetados. La economía tiene exigencias de eficiencia: eficiencia de la empresa, eficiencia de conjunto del sistema económico. Y las fórmulas de organización social no sólo deben realizar un ideal de vida, sino que al mismo tiempo deben permitir esa eficiencia. En la empresa se exige la conducción empresarial eficaz. Pero si es a la vez una comunidad, la dirección del grupo debe ser democrática y hecha por dirigentes que sean a la vez conductores de empresa y dirigentes comunitarios. Se comprende que esto requiere condiciones y capacidades bastante más difíciles de encontrar que las de un cargo de dirección capitalista y que este problema difícil puede limitar la evolución hacia la comunidad.

Es verdad que la transformación social no es meramente de organización, sino que va acompañada por una transformación cultural que facilitará la aparición de dirigentes capacitados para las distintas tareas. Pero, de todos modos no se puede sacrificar la eficacia empresarial, selec-

monando directivos exclusivamente por sus calidades como conductores sociales. Y esto significa que en todos los cargos de una empresa económica deberán existir intensas motivaciones que empujen a la eficacia productiva y a la tecnificación, reemplazando las clásicas motivaciones del lucro de las empresas capitalistas. Pero, esta sustitución no se podrá hacer, como en los socialismos despóticos, por las motivaciones del temor a la represión o de la ambición de carrera política dentro del aparato del Estado. Es cierto que existen otras motivaciones que pueden ponerse en juego, y que una empresa comunitaria puede ser dinámica en el plano económico; pero hay que saber encontrar y organizar esas motivaciones. Y la búsqueda pura o idílica del ideal comunitario puede encontrarse realistamente limitada por la necesidad de perseguir la eficiencia.

Podríamos decir más cosas, al nivel de la empresa económica, con referencia al estímulo para el ahorro y la inversión. Pero, preferimos saltar a la escala de la economía en su conjunto, y recordar que una economía no puede ser dinámica si no muestra una gran movilidad en el empleo de los recursos; de la mano de obra, por ejemplo, y del capital. No hay desarrollo económico sin modificación estructural, sin traslados de mano de obra, de un sector de la economía, limitado en su crecimiento, a otro más dinámico; si no hay transferencia del ahorro de uno a otro sector; capitalización acelerada en ciertas ramas de la actividad o en determinadas empresas, a un ritmo muy superior al del ahorro que esas mismas empresas, o ramas de actividad pueden generar. La necesidad de movilidad del capital, en el sistema capitalista, se atiende por el mercado de capitales estimulado por el mayor lucro que generan las ramas económicas más dinámicas. En los socialismos estatistas en que toda la propiedad y todos los bienes son del estado, la asignación la hace directamente el Estado planificador. Y en los regímenes mixtos, parte de la asignación se hace por el Estado, parte por el mercado de capitales, parte por la política de crédito.

Pues bien, es imposible concebir una estructura comu-

nitaria que logre un fuerte crecimiento económico, si no ha creado mecanismos eficaces para trasladar el capital a los puntos que el desarrollo requiere. La fórmula de que los que trabajan en una empresa económica, compartan la propiedad del total de la empresa, no da una respuesta a este requerimiento. Y eso bastaría para mostrar que un comunitarismo concebido sólo al nivel de la empresa económica, no satisface imperativos funcionales del conjunto de la economía. O subsisten mecanismos de mercado de capitales, y capitalistas por tanto en algún grado; o existen mecanismos estatales, basados en la propiedad colectiva y en el manejo colectivo del crédito, superpuestos a la estructura comunitaria de la empresa.

Y algo parecido, plantea el requerimiento de movilidad en la mano de obra. La comunidad debe ser capaz de crecer en número, y de decrecer. Y debe haber mecanismos que permitan desprender parte de la mano de obra de un sector y trasladarlo al otro. Todos estos problemas, los resuelve fácilmente el capitalismo y los resuelve fácilmente el socialismo estatal, porque ambos se desinteresan del grupo humano de la empresa, y porque ambos tratan con un trabajador desposeído, cuyos derechos no alcanzan más allá de ciertas garantías laborales. Cuando se concibe una transformación social de sentido comunitario, ¿cómo no reconocer que estos problemas son condicionantes difíciles, que no permiten la aplicación uniforme y sencilla de soluciones idílicas, y que limitan la realización del mismo ideal comunitario?

No estoy proponiendo aquí un modelo de organización, ni siquiera un programa político; estoy hablando de un ideal. Las soluciones concretas, son aproximaciones simplemente, que deben ser pensadas a partir de una situación real y de los instrumentos reales de que se dispone para realizar la aproximación. Los asentamientos campesinos de la reforma agraria chilena, son una solución de marcado sentido comunitario, pero no son la sociedad comunitaria; las comunidades de trabajo que proliferaron en Europa, en el período de la post guerra, son realizaciones de sentido

comunitario, pero no son la fórmula de la sociedad comunitaria. Empresas grandes y pequeñas, usinas de automotores, talleres de costura, plantaciones, estancias ganaderas, grandes tiendas, y empresas navieras, no admiten las mismas fórmulas. A partir de la realidad concreta, de las exigencias e imperativos funcionales de una sociedad determinada, podrán pensarse modelos de organización que realicen una aproximación deseable al ideal comunitario.

3 — *Las direcciones en que se realiza el ideal comunitario*

Y, sin embargo, ciertas direcciones son claras y comunes, en una transformación social de orientación comunitaria.

Por de pronto, la empresa económica debe ser transformada en este sentido. La comunidad de trabajo total, se presenta como la fórmula teóricamente más perfecta: la propiedad de la empresa es de los que la trabajan, (sin perjuicio de los derechos de la sociedad global) y la conducción de la empresa se realiza democráticamente por el conjunto de los trabajadores de la misma, designando ellos mismos las autoridades y participando activamente en la gestión colectiva de la empresa. Pero esta fórmula parece demasiado rígida para ser la solución única, y presenta dificultades indudables, desde el punto de vista de la movilidad del capital y de la mano de obra. Es probable que haya que desarrollar paralelamente otras fórmulas con capital estatal o capital privado, pero con gestión democrática.

También es posible, que se deba reconocer algún estatuto menos democrático, que consagre la preeminencia del empresario dinámico en ciertos momentos y en ciertos sectores de la economía, especialmente en el período de creación de nuevas unidades o de explotación de nuevos renglones económicos. Pero, aún en esos casos habrá que progresar fuertemente en las fórmulas de participación del trabajo, que no puede quedar marginado: participación en los

frutos de la empresa, participación en la propiedad, participación por tanto en el ahorro y en la inversión, a través de una variedad de fórmulas.

Este problema, de la participación en el ahorro y en la inversión, es particularmente grave en la economía moderna. Actualmente, cuando se quiere contener la demanda, por razones de política anti inflacionaria, se suelen aplicar recetas que hemos visto en los últimos tiempos en el Uruguay: arrancar ingresos a los trabajadores y pasarlos al Estado o a los empresarios. Con el argumento de frenar la inflación, se provoca la regresión social. Y otras veces, se hace lo mismo por acelerar el crecimiento económico y fomentar la inversión. Se piensa que en régimen de capital privado el que invierte es el capitalista. Para obtener mayor inversión se transfiere de los trabajadores a los empresarios. El dinero que hubieran consumido los trabajadores se supone que el capitalista lo va a invertir. No es el momento de discutir las lagunas de esta tesis parcialmente válida en una estructura capitalista, sino, simplemente, de constatar que para obtener desarrollo económico, se provoca la regresión social. Pero si se organiza socialmente la participación de los trabajadores en el ahorro y la inversión, a nivel de la empresa y del conjunto de la economía (v. g. en fondos colectivos de los trabajadores) entonces de ningún modo está impuesto que, para hacer política anti-inflacionaria, o para fomentar la inversión, haya que provocar la regresión social. Será perfectamente posible capitalizar creando capital de los trabajadores.

E indudablemente habrá que desarrollar multitud de formas mixtas: comunidades de trabajo, o empresas con participación del trabajo, cuyo capital, e incluso cuya gestión, es en parte estatal; comunidades de trabajo que toman parcialmente capital privado; empresas estatales que usan este mismo capital.

Es indudable, que detrás de ésto hay un gran problema de poder. El status del capitalista privado y del ahorrista privado y los derechos que surjan de la propiedad, son perfectamente limitables. Siempre, naturalmente que el po-

del ser democrático, siempre que el poder político no esté en manos de los privilegiados para reforzar, como en los últimos tiempos, el absolutismo de la propiedad.

En las pequeñas unidades, cuando éstas son económicamente convenientes, (medianos establecimientos rurales, o empresas artesanales, que subsisten y tienen su papel insustituible aún en una economía moderna) la misma integración de estas empresas en unidades mayores, al tipo de las cooperativas de comercialización o de servicios, debe hacerse también con sentido comunitario. No queremos hacer dogma de las formas de organización, preferimos dejar a la reflexión concreta en cada caso, y a la experiencia, lo que requiere experimentación e inventiva. Pero en todo caso la enajenación actual de los trabajadores, no podrá ser superada sin una evolución de sentido comunitario en la empresa.

Y otra dirección incuestionable del desarrollo comunitario está en el grupo local, en la comunidad territorial que solo en el caso de ciertas explotaciones rurales corresponde a la unidad de la empresa. La comunidad territorial de la aldea, del vecindario rural o urbano, cumple un papel fundamental. La empresa económica toma a las personas activas arrancadas de su grupo familiar. Sólo la comunidad de barrio, o de vecindario rural, es capaz de integrar a las familias enteras. Por otra parte, la empresa económica capta al hombre en su tarea productiva; es muy forzado querer hacer de la empresa económica, como se ha intentado en algunas comunidades europeas, el centro de la vida familiar, de la actividad cultural, de la educación, de la expansión, etc. Es la unidad territorial, la que normalmente recoge la vida total. Una reorganización del territorio rural, una reestructuración del pequeño municipio o junta local democratizada, un nuevo urbanismo que organice la ciudad en unidades vecinales, un refuerzo en general de las unidades territoriales a escala humana son esenciales para cumplir en ellas una parte muy importante del ideal comunitario.

Esto, no lo siente la burguesía, que tiene su propia

trama social muy fuerte, independiente del territorio; y que en todo caso, cuando quiere, se forma sus propias localizaciones territoriales en los barrios ricos y en los balnearios. Pero la organización de unidades territoriales de base, en sentido comunitario, es esencial para las capas pobres de la población. Y es esencial en una sociedad democratizada e igualitaria, donde las necesidades no estén resueltas solamente para las capas privilegiadas.

Indudablemente el ideal comunitario, puede desarrollarse en otras direcciones más: en los grupos culturales, de expansión, religiosos, o políticos. La fusión comunitaria en estos grupos puede ser muy intensa pero especializada, y es muy difícil que puedan integrar la vida completa de las personas.

Puede preguntarse, si el desarrollo comunitario es la obra de un gobierno o por el contrario, la preparación de una transformación política. En la postguerra europea el movimiento de las comunidades de trabajo llegó a formularse como una estrategia para la transformación de la sociedad; pero quedó enquistado. Las comunidades de trabajo, en un mundo capitalista no llegaron a expandirse como para transformar la estructura social. Mostraron que eran modelos experimentales, de gran valor testimonial, pero que no eran por sí mismas una vía de transformación social. Por otra parte, la promoción de comunidades locales se ha tomado en muchos casos como una estrategia para despertar la conciencia social y política, especialmente en los grupos marginados de los suburbios y los minifundios rurales. También, ahí tienen un gran valor de experiencia, de testimonio y de capacidad educativa.

Una transformación de sentido comunitario en parte puede preparar la transformación global de la sociedad; pero en realidad es inseparable de ella, representa su maduración mayor. En todo caso, es evidente que, como pasaba con el ideal democrático, no se accede a la comunidad de un golpe, al toque de la varita mágica del poder político. Es un proceso de experimentación, de educación,

de toma y aprendizaje de poder; que transforma a la vez la estructura social y la cultura entera de la sociedad.

4. — *El comunitarismo, el socialismo y la propiedad*

Algunos, inquietos por colocar las etiquetas de uso más frecuente me preguntarán si el comunitarismo es un socialismo. Y tal vez les sorprenda que no me preocupe mucho la respuesta. La expresión socialismo es suficientemente amplia e indeterminada como para que pueda admitirse que el comunitarismo es un socialismo. Si "socialismo" señala una afirmación de la importancia de lo social, de la naturaleza social del hombre, y de la necesidad de buscar su realización plena en la aceptación de la vida social; o si significa una aspiración igualitaria; o si significa la liquidación del predominio social del capitalista y de sus poderes emergentes de la propiedad; si significa un humanismo social, la designación de socialismo es adecuada.

Pero si se cae en la vieja definición por la supresión de la propiedad privada de los medios de producción, si se piensa que es la nacionalización de los medios de producción, entonces la definición no es adecuada. El que se atenga a esta última definición de socialismo objetará que ciertas formas de propiedad comunitaria, puedan seguir siendo privadas, personales o de grupos. Dirá también que las fórmulas que se proponen como aproximación al ideal comunitario, son a veces fórmulas mixtas. El que tenga todavía en mente la concepción absolutista de la propiedad del código de Napoleón, sigue prisionero del dilema: propiedad estatal o propiedad privada, absolutas en cualquier caso. Y sigue pensando que dar una de esas dos respuestas es de todos modos el esencial. Para mi ese es un debate envejecido, un debate antiguo con dos alternativas absolutistas que en la práctica, por distintos motivos, resultan opresivas. Para el obsesionado de ese planteo, todo régimen que use combinaciones diversas de distintos tipos de propiedad, es un régimen ecléctico. Yo respondo que simple-

mente centramos el debate en lo esencial. E incluso podría decir, usando expresiones marxistas, que sobre la tesis de la propiedad capitalista, y la antítesis de la propiedad colectiva socialista, no puede extrañarles que se construya una síntesis, evadiendo y a la vez superando el dilema.

Pero el debate no me atrae en ese plano abstracto de los enfrentamientos de esquemas. La discusión sobre si el comunitarismo es un socialismo es candente cuando se ubica en un momento político, porque priman las consideraciones de táctica. En todo país, en todo grupo social, esas palabras arrastran contextos, evocaciones históricas, referencias a los grupos que enarbolan esas banderas, frustraciones y anhelos insatisfechos.

Entre las consideraciones tácticas solamente anotaremos una aplicable a la mayor parte de las condiciones. El uso de la palabra socialismo para designar al comunitarismo, tiene un inconveniente: los viejos esquemas cuentan con la gran inercia de la mente; las corrientes marxistas son fuertes en el mundo, y su literatura hace un uso muy abundante de la expresión socialismo en el sentido que les es propio. Se presta por tanto al desdibujamiento y al equívoco. Pero, esta no es más que una consideración táctica, que no cuesta nada subordinar a la reflexión concreta sobre el significado y la repercusión política de los términos en cada país concreto.

Pero, eso sí, que no se entienda que este estado de ánimo de mirar un poco de afuera la vieja polémica en torno al socialismo y la nacionalización, pueda significar indiferencia en relación al contenido y a los derechos reales que confieren las distintas formas de propiedad. Y mucho menos, ilusión de ignorar la dureza de los conflictos sociales que se desarrollan en torno a estos derechos. Nos parece esencial reconocer con el más crudo realismo, la enorme capacidad de presión, las fuertes posiciones de poder y el terco egoísmo con que los grupos poseedores defienden las formas actuales, y las actuales aberraciones de la propiedad privada y de su distribución.

Podemos creer que hemos superado el enfoque concep-

tual del conflicto, y la formulación intelectual de los objetivos en el viejo debate. Pero no podemos creer ni creemos haber superado la existencia misma de conflictos. La gente se aferra a las posiciones de privilegio, y las sociedades que presentan fenómenos de dominación y desigualdad, las sociedades en que hay masas desposeídas e insatisfechas, son casi universalmente sociedades en las cuales los grupos privilegiados derivan sus privilegios de la desposesión de los otros. Los privilegios son la contrapartida de la indigencia ajena. Son, normalmente, sociedades en que la gente cree que eso es "el orden". Los grupos privilegiados están mentalmente consustanciados, tienen la estructura de su personalidad adaptada profundamente a las situaciones de privilegio. Y el privilegio lo ven como necesario; lo sienten como imprescindible. Y la limitación al privilegio, les duele como una mutilación; la sienten como una agresión; la expresan, a través de su ideología de grupo, en términos jurídicos y morales que deforman la realidad de los hechos, y hacen enormemente dura la comprensión.

Y entonces es obvio, es evidente, que una transformación de sentido comunitario, no es la desapasionada labor técnica de proyectar una máquina, o la incruenta labor artística de disponer las figuras en un grupo escultórico. Muchas veces se parece a operar en carne viva y sin anestesia. Y por tanto, hay que presumir que toda transformación en el sentido del ideal comunitario, genera conflicto. No necesariamente la misma intensidad de conflicto que genera la revolución comunista; es diversa, probablemente, en su naturaleza, en su intensidad, en su duración y en sus formas. La revolución comunista no es resistida solo porque choque con los privilegios, sino también porque es aberrante e instaura una opresión. Pero quien de ahí concluya que la transformación en sentido comunitario y democrático, por sus calidades ideales, o por la racionalidad de sus programas concretos, va a convencer sin conflicto, idealiza la naturaleza humana hasta el desvarío. O termina frustrando totalmente su acción, o rebaja sus ideales hasta la insignificancia para lograr que los acepten. Pero este es

tema para cuando trate de la política, de la estrategia y de las fuerzas.

Entre tanto, es importante enfatizar que si pretendemos aproximarnos a la realización del ideal comunitario, combinando formas distintas de propiedad, se trata siempre de una propiedad "domesticada". La propiedad, en el fondo, es siempre un conjunto de derechos estables sobre una cosa. Son derechos estables, socialmente reconocidos y defendidos, que permiten administrar, manejar, usar y obtener frutos de las cosas. Pero ese tipo de derechos estables existen institucionalizados y defendidos en un ámbito mucho mayor que el que cubre la palabra propiedad. En nuestra administración pública el funcionario tiene un derecho estable, social y jurídicamente garantizado, a su cargo. Sólo puede ser destituido legítimamente luego de un sumario y con la venia del Senado, por omisión o delito. Tiene sobre su favor un derecho que podría ser llamado una propiedad. El cargo, dice la gente, "es mío". Y, curiosamente, los mayores detractores de la propiedad privada suelen sin embargo defender esta apropiación, que algunas veces va más allá de lo compatible con las necesidades sociales protegiendo la ineficiencia y la irresponsabilidad.

Y los inquilinos, en una legislación de alquileres urbanos como la nuestra, ¿no tienen un derecho estable, casi permanente, en tanto paguen un alquiler, muchas veces irrisorio, a permanecer en las viviendas, usándolas contra la voluntad del denominado propietario? Y este derecho estable, ¿es tan distinto de una forma de propiedad?; ¿es tan distinto del status de un propietario que ha construido su vivienda por un préstamo y que tiene pleno derecho a disponer de ella para su uso, en tanto pague la cuota de amortizaciones y de intereses? Si esta situación, en que los derechos estables se hallan divididos entre propietario e inquilino por la voluntad legislativa, la comparamos, con el viejo estatuto de la propiedad de la vivienda, en que el propietario imponía en el contrato las condiciones que quisiera, no podemos menos que reconocer que la propiedad no es siempre un absoluto. El conjunto de derechos puede ser

podado, limitado, distribuido entre varios sujetos. Y todas las sociedades crean sistemas de derechos estables de sus miembros, aunque no siempre los llamen propiedad.

Cuando hablamos de una propiedad "domesticada", nos referimos, por una parte, a esto. A una propiedad como combinación de derechos limitados y calculados para obtener un resultado social. La propiedad no es un mito sagrado, sino un conjunto de derechos que se deben combinar sabiamente, para el bien social y el desarrollo personal. Y es esencial comprender que si en la sociedad somos estrechamente interdependientes, cuando hablemos de propiedad privada nada nos llevará a poner todos los derechos sobre una cosa en manos privadas. Un conjunto muy importante de esos derechos, tendrá que descansar colectivamente, en los grupos y en la sociedad total.

¿Puede haber una transformación de sentido comunitario de la misma propiedad privada? Evidentemente, parte de los derechos hoy implicados en la propiedad privada capitalista deben ser pasados a los grupos y a la sociedad total. En una empresa económica, propiedad de uno o varios dueños, es perfectamente posible establecer un conjunto de derechos estables del grupo de los trabajadores sobre la empresa, dejando subsistir la propiedad privada, pero limitándola en su alcance. Si el grupo de trabajadores llega a tener establemente derechos sobre la distribución de los frutos, sobre ciertos actos de administración de la empresa, y sobre la incrementación del capital por autofinanciamiento, la misma propiedad privada se habrá modificado algunos pasos en sentido comunitario.

Este es un tema fundamental, porque los derechos del Estado, de los grupos intermedios y de las personas sobre los bienes de producción, deben poder combinarse libremente del modo más adecuado para obtener la eficacia económica y social, la justicia en la distribución del ingreso y la participación democrática en la gestión de la actividad económica.

Y cuando hablamos de domesticación de la propiedad, hablamos de un segundo aspecto: la distribución misma de

la propiedad. Para el progreso económico y para la justicia social, es esencial que la propiedad esté distribuída de un modo funcional, con una tendencia a la distribución igualitaria que haga fácil la satisfacción de las necesidades de todos, y natural la participación democrática.

Y, entonces, una tarea ineludible de reordenamiento social es la redistribución de la propiedad. Esa redistribución, que en la Reforma Agraria es redistribución de la tierra, para que todos tengan lo necesario y algunos no tengan lo excesivo. Pero redistribución que no puede ser solamente agraria, porque tiene que ver con todos los bienes de uso (la vivienda y los útiles) y, en el caso del artesanado, con los bienes de producción. No somos distributistas al modo inglés de Chesterton, o de Belloc, que concebían una sociedad moderna basada en la propiedad privada distribuída. El modelo del pequeño campesinado, las "tres hectáreas y una vaca" está basado en una pequeña propiedad privada distribuida, que actualmente es realizable en áreas cada vez menores de la actividad económica. Cuando se la convierte en una bandera, cuando se fuerza su generalización, se cae fuera del siglo, en una concepción arcaica, en una añoranza medioeval. Y, lamentablemente, en algunos casos (aunque no sea un Chesterton el que merezca este reproche) en una posición reaccionaria que entrega el grueso de la sociedad al capitalismo.

Pero, sin caer en un distributismo que fuerce la naturaleza de las cosas y pretenda marchar a contrapelo de la tendencia que la tecnología y la evolución social aconsejan, la redistribución racional de la propiedad, entre las personas, los grupos y el estado, es una tarea esencial. Inútiles son los esfuerzos por redistribuir el ingreso si existe la base de una mala distribución de la propiedad. Una propiedad domesticada es necesariamente una propiedad también bien distribuída. Para marchar en el sentido del ideal comunitario, se requiere una enérgica acción redistributiva.

Y esto obliga a usar una variedad de instrumentos, cuya lista no interesa en el momento de discutir orientaciones generales, pero que va desde la ordenación del pro-

caso de acumulación, (a través por ejemplo de una fuerte imposición a la renta) hasta la limitación y el encauce de la herencia, la expropiación y, ¿por qué no? también la confiscación. No vamos ahora a discutir las condiciones ni los límites éticos de la confiscación. Hay límites y condiciones morales para la confiscación, como las hay para el impuesto, fundados en los derechos de los particulares y en el bien social. Pero aún cuando por esas razones y por otras consideraciones tácticas (puesto que la confiscación genera resistencias enormes y graves tensiones) se tienda a usar con parsimonia de la confiscación directa, no es posible como cuestión de principio renunciar a ese instrumento. Es grave desposeer a alguien de sus bienes, pero es tan grave como eso lo que hoy se admite: expulsarlo de su casa, o privarlo de su puesto de trabajo. No podemos hacer de la propiedad un mito sagrado ni absoluto. En todo caso tan sagrados como los derechos comprendidos bajo el rótulo de la propiedad, son otros que no gozan de ese nombre. Y es curioso que quienes más absolutos hacen los derechos de la propiedad, suelen practicar con más naturalidad y menos escrúpulos otras privaciones como la destitución del cargo.

Pero la referencia a las transformaciones que ha de sufrir la propiedad en la marcha hacia el ideal comunitario, no estaría completa si no señaláramos uno de sus rasgos más típicos: la creación de nuevas formas de apropiación en grupo; apropiación colectiva del grupo sobre los bienes que consume, usa para sí, o emplea como instrumentos en el trabajo social. Estas formas no sólo responden bien a la organización colectiva de la producción moderna, sino que se adecúan profundamente al ideal de compartir, que habíamos señalado como una de las notas del ideal comunitario. Permiten construir bases sanas para el convivir comunitario y para la participación democrática.

Suele hablarse al respecto de "propiedad comunitaria". Esa expresión no me satisface mucho. Prefiero reservar la palabra para designar la orientación total más que para una fórmula concreta de propiedad. Se aplica, en todo

caso, al conjunto de derechos que un grupo comunitario tiene concretados en forma de propiedad, sobre los bienes que emplea. La empresa económica, propiedad de los trabajadores en lo sustancial (aunque pueda recurrir parcialmente a inversiones complementarias, o al crédito) y la tierra, propiedad indivisa del grupo local de campesinos que la explota, son los ejemplos más típicos de lo que podría llamarse propiedad comunitaria.

El desarrollo de estas formas de propiedad, es absolutamente esencial, aunque sus modalidades y alcances dependan de cada caso concreto. Una gran variedad de formas colectivas de apropiación, múltiple e imaginativa, adaptadas en cada caso a las condiciones del grupo, a las exigencias funcionales de la empresa y de la estructura social y económica, para asegurarles su dinamismo, es, sin duda, una de las características de la transformación en sentido comunitario.

E insisto en esto, en parte contra las nostalgias medievales del distributismo, y en parte contra la idea mecánica de una fórmula jurídica única de propiedad comunitaria, volcada en proyectos de ley que pretenden realizarla de acuerdo a un molde universal.

Pero, importa señalar, y esto será tema del capítulo siguiente, cuando hable del desarrollo, que una economía moderna y dinámica, de sentido social, sólo puede ser una economía planificada. Y que, por tanto, cuando hablo de los derechos del grupo (como cuando hablaba de los derechos personales) es importante insistir en que una de las mayores limitaciones en el alcance de esos derechos, surge de las exigencias del Estado planificador. La planificación puede orientar la economía en parte a través de los juegos del mercado, pero siempre debe tener poderes efectivos para asignar los recursos, de modo que se realice el plan. Esto exige poder dirigir la mano de obra hacia los sectores productivos que interesan, canalizar el ahorro y orientar la capitalización; e influir en cosas muy concretas, como las modalidades productivas, o la localización de las empresas. Para ello se requiere, seguramente, una proporción bastante

importante de propiedad estatal, pero, más esencialmente, un haz de derechos estatales muy importantes, que se entrecruzan y se superponen a los de los grupos y los de las personas.

Algunos han llegado a pensar por estas razones, que la concentración total de propiedad en el Estado era la fórmula más flexible. Y es sin duda la que da más posibilidades al planificador central, pero en su grado absoluto implica la desposesión de los hombres comunes, la muerte de sus motivaciones libres, y la sustitución por formas de compulsión y sometimiento incompatibles con nuestro ideal. Y al fin, lo que importa es la gente.

CAPITULO IV

DESARROLLO Y REVOLUCION

I *El desarrollo económico*

La idea del desarrollo económico, llenó las discusiones en los países muy industrializados desde la década del 50, y llegó a América Latina, como tema de los debates públicos, en la del 60. El habitual impacto de un concepto como éste, con la novelería periodística y la momentánea popularidad que trae a los especialistas del tema (y a los "snobs" rápidos), se mezcló en nuestro continente con la publicidad oficial ocasionada en la "Alianza Para el Progreso" y en las conferencias internacionales. Algunos gobernantes querían demostrar que estaban a tono para merecer los favores del crédito y la cooperación internacional, o pretendían fortalecer su respaldo político y su poder de negociación. Otros trataban de expresar su propio pensamiento con los nuevos conceptos.

Pero, cuando se divulgó el uso de la palabra, los snobs perdieron interés en ella. Por otra parte el tipo de desarrollo económico que la Alianza para el Progreso proponía comenzó a perder prestigio rápidamente. Las oligarquías nacionales comprendieron que el aspecto progresista de la idea les planteaba problemas: no estaban dispuestos a tolerar cosas como la Reforma Agraria o la gran carga de financiamiento para aspectos sociales del desarrollo, ni objetivos como la mejora en la distribución del ingreso. Descubrieron que propósitos más limitados (como contener la inflación y crear condiciones para una actuación más incon-

troladamente capitalista) les interesaba mucho más vivamente. Dentro de la oligarquía los empresarios socialmente progresistas perdieron prestigio frente a los duros. En los Estados Unidos, por efecto de la desaparición de Kennedy, pero mucho más por un movimiento profundo de la opinión, y por la modificación de las circunstancias económicas, pasó a predominar el punto de vista más estrecha y directamente utilitario: créditos "realistas" y apoyo en las oligarquías nacionales y en las dictaduras, para obtener una hegemonía económica caracterizada por la contención de las aspiraciones sociales, y la estabilización.

Al mismo tiempo, la izquierda latinoamericana veía en el slogan del desarrollo, un instrumento de la dominación norteamericana. Para ella el concepto en boga escamoteaba los conflictos sociales reales y, al escamotearlos, dificultaba su solución. Por otra parte, el auge de los movimientos guerrilleros, y más aún el auge de las teorías guerrilleras que se produjo cuando esos movimientos empezaban ya a declinar (como suele pasar con las teorías en temas de táctica), llevaron a muchos a pensar que todo eso del desarrollo era un engaño, un esfuerzo sin sentido, o una vía muerta. Y aún, en algunos casos extremos, a pensar que el desarrollo, de producirse, alejaría la oportunidad de la revolución que era la verdadera solución.

Así, mientras la derecha retrocedía hacia objetivos tácticos más directos y hacia una ideología más reaccionaria, más dura y menos compartible, la izquierda, con un uso indeterminado y confuso de los términos desarrollismo y desarrollista, bombardeaba la idea del desarrollo para desprestigiarla.

Y sin embargo, sería absurdo que estuviéramos dispuestos a abandonar la idea del desarrollo económico, o a desligarla de nuestra mística política y social. La ambigüedad de la noción, la crítica a sus sentidos equívocos o perniciosos, el énfasis en aclarar y definir una idea que fuera compatible con nuestra mística, nos ocupaba años antes de que éste fuera un tema político de éxito público. Mucha gente en el mundo no había caído en esos equívocos, y se había

preocupado de precisar y reafirmar lo que era valioso y rentable en el concepto. Las precisiones, que en el momento pudieron parecer debates ociosos entre técnicos, incluyen temas de vital importancia, donde se jugaban la misión social y política y el futuro de los pueblos.

Es necesario, comenzar por la idea misma de desarrollo. Una de las mejores definiciones a mi juicio, del desarrollo económico, sigue siendo la de Perroux: ⁽¹⁾ "Es la combinación de cambios mentales y sociales de una población, que la vuelve apta para hacer crecer acumulativa y durablemente su producto real global". Pone énfasis en que aún el simple desarrollo de la economía, exige como base que ciertos cambios mentales y sociales de la población, la vuelvan apta para crecer, y para crecer acumulativa y durablemente. Pero esta definición tiene el inconveniente de que el desarrollo así entendido, no resulta fácil de medir; cuando trata de constatar la existencia de esos cambios mentales y sociales se cae en un debate interminable.

Y es claramente explicable que la opinión común, la generalidad de los técnicos, en los programas y evaluaciones nacionales e internacionales, se hayan limitado simplemente a medir el crecimiento del producto real, a medir el efecto. Así la noción más divulgada del desarrollo económico es la de "el aumento del ingreso per cápita". Es decir, hay desarrollo cuando el ingreso crece más que la población; o, en otras palabras, cuando el ingreso por persona aumenta.

No tengo más remedio que discutir el valor y significado del ingreso per cápita, y hasta que punto recoge y resume nuestras aspiraciones. La primera crítica se dirige contra el hecho de que se trate de una media estadística, de un promedio abstracto que no corresponde a ninguna distribución real del ingreso. Las medias, como lo demuestran todos los estudios de la realidad, son tremendamente engañosas. La misma media puede responder a una distribución igualitaria entre regiones geográficas, grupos y cla-

(1) François Perroux: "¿Qué es el desarrollo?" En "El Desarrollo", Pelsa ed.

ses sociales, o por el contrario encubrir la más extrema desigualdad. Detrás del mismo ingreso per cápita, puede haber una sociedad que se reparta equitativamente los frutos del trabajo, o una sociedad basada en la dominación y en la explotación, que junte el lujo con la miseria. Y estas dos situaciones no son de ningún modo equiparables.

Pero se puede ir más lejos en la crítica. Se puede decir que al medir en dinero todos los bienes y servicios de que goza una población (y el ingreso es una expresión en dinero de esos bienes y servicios) se pierde totalmente de vista la cualidad de los mismos; y esa cualidad de ningún modo nos es indiferente. Un economista liberal, nos diría que el valor expresa la utilidad y la escasez. Pero eso mismo no puede sostenerse hoy con carácter general: muchos bienes y servicios fijan sus precios totalmente fuera del mercado y el valor no expresa esa combinación de los economistas clásicos; bienes y servicios son vendidos a precios políticos, o, en régimen de monopolio o de cartel y su valor se computa de un modo sustancialmente distinto. Pero aún cuando el valor expresara la combinación de utilidad y rareza, o escasez, sabemos que esa actitud no puede ser confundida de ningún modo con la necesidad real que los hombres tienen de esos bienes. Los hombres tienen que ser concientes de sus necesidades para que éstas se conviertan en deseos efectivos. Y muchas necesidades permanecen ocultas e inconcientes para los mismos sujetos que las padecen. Una enorme obra de concientización y de cultura es fundamental para sacar a luz las necesidades de la población y convertirlas en deseos reales. Pero, por otra parte, sabemos que, aún sentidos y concientes, esos deseos no se convierten en demanda efectiva ni pesan en el mercado, si no están apoyados en una capacidad de pago real. La demanda efectiva que interviene en la fijación del valor es el deseo apoyado y respaldado en una capacidad de pago. Y capas muy grandes de una población pueden tener deseos intensos, desprovistos, por la injusticia en la distribución de los ingresos, de capacidad de pago. Y su criterio no incidirá en la fijación de la utilidad social ni en el precio. Por tanto, aún

ahorrando objeciones técnicas sobre la contabilidad nacional, la noción misma de ingreso per cápita es una enorme abstracción, detrás de la cual pueden existir condiciones de vida muy distintas por la distribución y por la naturaleza de ese ingreso, que puede estar valorado e integrado de un modo totalmente distinto a las necesidades reales y profundas de una población.

En realidad, es indispensable cavar más a fondo, en lo que constituye el valor humano, en lo que aspiramos como finalidad de la vida humana, para encontrar un sentido a estas abstracciones.

Y no sirve decir que estas especulaciones son abstrusas, si se trata de evitar que nos vendan un futuro que no nos interesa.

2 — *Valor humano y desarrollo*

Si lo que nos importa son los hombres y la vida humana, vuelvo entonces a recaer en la pregunta ¿qué cosas hacen valer más la vida? y respondo: más y mayor duración en tiempo de cada vida humana; pero además mejor vida.

De estas tres cosas, la más aceptada, es sin duda el anhelo de que la vida humana dure más tiempo. El deseo de que haya más vidas, la afirmación de que es un bien, en absoluto, el existir, es una afirmación más polémica que no entusiasma mucho a los malthusianos. Para ellos, la felicidad de los que existen es siempre más importante que la posibilidad de existir de otros que aún no han venido a la vida. Sin embargo, creo indispensable afirmarlo con energía, aún reconociendo que en algún momento el número de habitantes entra en conflicto con la duración y la felicidad de la vida humana y que, en cierto momento difícil de definir, el crecimiento numérico de la población debe ser contenido para salvar las condiciones de vida de los que existen y existirán.

Pero, a pesar de ser temible la respuesta a esta pre-

gunta, el tema de mayores conflictos es sin duda el tercero: ¿Qué es, en definitiva, mejor vida? Es combatir y reducir el mal, ese hueco, esa mordedura de la nada, lo que falta para ser completo y total. Y esto nos lleva a una teoría de las necesidades, porque la necesidad es ese hueco a colmar, ese vacío que separa al ser enfermo, mutilado, sufriente, angustiado, del ser completo.

Una vida humana mejor, significa satisfacción de las necesidades. De las necesidades de supervivencia física: la alimentación, la atención de la salud, el abrigo, el descanso. Lo que supone el enorme esfuerzo de aumentar la producción y la distribución de alimentos, la construcción de viviendas, la fabricación de ropa, el desarrollo de la higiene y la medicina, la organización del trabajo y los necesarios descansos. Estas necesidades de supervivencia física son las más objetivables, las que mejor se miden y se tasan, las que tienen un costo económico más calculable, más indiscutible.

Luego están las necesidades de desarrollo intelectual y moral: el saber práctico, que tiene que ver con el oficio, pero también con el aprendizaje social para la vida entera; y el saber no utilitario, para entender el mundo y la vida, Dios y la creación, los misterios más acuciantes de la vida humana. Estamos aquí ante necesidades cuyo límite de satisfacción es muy difícil de definir o prácticamente no existe. Necesidades ilimitadas en las que la dirección misma es mucha veces cuestionada y polémica. Es perfectamente posible pensar en sociedades que consagren menos esfuerzo a satisfacer las necesidades de supervivencia física, y más al cultivo intelectual, moral o religioso.

Luego están, las necesidades de confort y de expansión, que en cierto grado son incuestionablemente necesidades, y que más allá pueden ser una trampa, que superficialice y, en el fondo, degrade el valor de la vida.

Y luego, otras direcciones en el aumento de valor de la vida, que se proyectan hacia afuera, hacia la procreación, hacia el riesgo y el heroísmo, hacia la vida sobrenatural. Misterioso tema, indudablemente, el del valor de la

vida humana. No volveré ahora, sobre él. Me limito a referirlo al capítulo final, donde hablo de los puntos centrales de la mística. Señalo ahora, simplemente, que se necesita una concepción. Con todas las dudas teóricas imaginables, el tiempo, que no se detiene, nos obliga a una opción: la elección de los bienes que vamos a gozar, de las necesidades que vamos a satisfacer, y de cómo entendemos satisfacerlas. Cuando el economista nos trae su termómetro de ingreso per cápita, y mide el desarrollo que hemos alcanzado, implícitamente nos está vendiendo una mercadería de calidad uniforme, acaso está pidiendo que nos entreguemos a la inconsciencia y aceptemos como equivalentes las distintas direcciones posibles del desarrollo humano, siempre que cuesten lo mismo en dinero.

La actitud de los especialistas es variable: a veces simplemente piensan en el sistema de valores imperante en sociedades avanzadas, prósperas y poderosas, como indiscutible. Otras, la ingenuidad no llega lejos: se trata simplemente de vender el género, del que se tiene existencia abundante, y de convencer al cliente de que el producto es exactamente lo que el cliente buscaba y deseaba.

Quede simplemente una afirmación muy tajante: el desarrollo, expresado como aumento del ingreso per cápita o por cualquier otra medición económica, es totalmente incapaz de definir el objetivo del esfuerzo social. Lo que permite fijar objetivos a la vida social, es una filosofía y una ética del valor humano. Nadie tiene derecho a hacernos aceptar por unos dólares de ingreso per cápita, el abandono de otros objetivos como la fraternidad, la solidaridad social, la participación democrática, el ideal comunitario, la libertad del espíritu, la verdad metafísica o revelada, la búsqueda de la belleza, la experiencia del riesgo, de la creación, del sacrificio o del heroísmo. Sobre todo ello hay que reflexionar y optar. Ignorarlo, entregar el objetivo de la vida social al econometrista que busca el máximo de sus cifras abstractas, o a las elites, que pretenden escamotear la discusión del contenido (tal vez, porque ya tienen muy bien defini-

do el que interesa a la consolidación de su dominio) es una experiencia que termina en despertares trágicos.

Y, por de pronto, desde ya puedo decirlo, el valor de la vida social no resulta de un promedio de los valores de vida individuales. Hay una solidaridad que los enlaza. El éxito individual, la salud, el saber, el brillo intelectual, el confort o el poder, erguidos irresponsablemente al lado de la miseria ajena, no la compensan en una dorada medianía. Se destruyen a sí mismos. Los que, comunicados y solidarios podían haber sido valores, replegados sobre sí mismos se vuelven antivalores. No podemos aceptar los promedios. La solidaridad mutua, la distribución equitativa, la participación fraternal, la verdad y la libertad, son valores cuya ausencia destruye a los demás. Es a la vez, una filosofía de la vida personal y de la vida social desarrollada en doctrina política, la que puede fijar los valores y definir los objetivos del desarrollo social. Que el economista nos calcule el costo de nuestras aspiraciones, que nos dé un modelo de organización económica posible para aproximarse a la realización del ideal social que proponemos. Pero que no pretenda invertir los términos.

Y sin embargo, a pesar de todas esas críticas, el desarrollo económico, medido simplemente en ingreso per cápita, está asociado estrechamente, al nivel humano de los pueblos. ¿Cómo ignorarlo? Bastaría echar mano a unas pocas estadísticas internacionales, muy conocidas, para demostrarlo. (2) La esperanza de vida al nacer, que es de 70 años para los países que tienen más de mil dólares de ingreso per cápita, es de 57 años para los que están entre los 200 y 350 dólares, y de 42 años para los que están por debajo de los cien dólares. Es decir que, el sub desarrollo es una enfermedad de la cual se muere tanto como para bajar la esperanza de vida, de 70 a 42 años. ¡Cuidado con ir demasiado lejos en las conclusiones de la crítica! Esa medición del desarrollo, no es simplemente una banalidad intrascendente. ¡Cuidado con pasarse en

(2) Naciones Unidas: "Informe sobre la situación social en el mundo", 1961, cuadro I.

la crítica intelectual, e ignorar una corriente avasallante de hechos!

Tomemos la mortalidad infantil (el número de niños que muere antes del primer año de vida). En los países que tienen más de mil dólares de ingreso per cápita, 25 niños de cada mil muere antes del primer año. En los países que están inmediatamente por debajo de los mil dólares, el número salta en forma impresionante: a 42 por mil. En los que están entre 200 y 350 dólares, mueren 97 por mil. Y en los países que están por debajo de 100 dólares, las muertes de niños alcanzan a 180 por mil. ¡Cada siete niños que mueren en los países de menor ingreso per cápita, uno solo habría muerto en los de mayor ingreso!

Esta correlación tan poderosa en los resultados brutales de la muerte, tiene una raíz profunda en las realidades sociales. El consumo de alimento, de un extremo a otro de la escala, pasa de 3153 calorías per cápita, a 2070 calorías per cápita. El número de habitantes por médico pasa de 885 a 13.450. No son relaciones superficiales: es toda la capacidad productiva y el saber social, que están comprometidos en el subdesarrollo y asociados a la hecatombe humana.

Y lo que vale para las muertes, vale también para la cultura, en buena parte. Mientras en los países más desarrollados los analfabetos son solamente un 2 %, en los menos desarrollados forman un 71 % de la población.

No se juega con estas realidades. Hay que darles todo su significado. Y reflexionando, resulta normal que sea así. Por más dignidad que tengan otros bienes, por más jerarquía que les acordemos, gran parte del esfuerzo de la humanidad, tanto en cantidad de trabajo como en aplicación de la técnica y del saber, están volcados a la producción de alimentos, a la construcción del techo, a la fabricación del vestido, y a la atención y defensa de la salud. En ese campo, la medición económica es mucho más efectiva, que en otros aspectos a que aludíamos. Y también es mayor la coincidencia, en este campo, entre quienes sustentan distintos sistemas de valores. Es peligroso, por insistir en lo particular de nuestras concepciones filosóficas y sociales, terminar negando o menospre-

ciando la amplísima base de coincidencia posible en torno a la obtención de ciertos objetivos, prosaicos para el intelectual, pero que representan la vida para millones de hombres; el esfuerzo de gran parte de la existencia, para el común de la humanidad; y también una proporción considerable de la felicidad humana; de esa modesta, transitoria y perecedera felicidad humana, desdeñable para los superhombres, pero que sólo puede ser tratada con el mayor respeto por quienes se interesan realmente en los hombres.

Es cierto que el desarrollo económico no puede resumir y expresar por sí el valor humano; y que de ningún modo puede fijar por sí, el objetivo de la vida social. Pero también es verdad que el desarrollo económico debe estar incorporado a toda meta de aumento del valor humano que no sea una pura disquisición de gabinete. Para designar el aumento global de valor humano de una población tenemos que usar otras expresiones, como "desarrollo social", o "desarrollo integral". Pero cualquiera de ellas, debe comprender como uno de sus componentes, y de ningún modo como uno de sus componentes menores, el desarrollo económico.

3 — *La medición del desarrollo social*

Para expresar el objetivo de conjunto que hemos llamado aumento del valor humano, se han usado muchas expresiones. El Padre Lébrez hablaba de "ascensión humana" o "elevación humana", ⁽³⁾ y del paso, "de una fase menos humana a una fase más humana", ⁽⁴⁾ y también simplemente de desarrollo, pero definiéndolo como un crecimiento integral.

Es casi innecesario decir que una persona no puede manipular la terminología como quiere, porque se encuentra frente a un uso social de la misma, y el término "desarrollo" está tan identificado con la expresión económica del mismo, que usarlo sólo es caer inevitablemente en el equívoco cuando

⁽³⁾ L. J. Lebrez: "Dimensiones de la Caridad", 26.

⁽⁴⁾ L. J. Lebrez: "Manifiesto por una civilización solidaria"; o "Dinámica concreta del desarrollo", introducción.

uno pretende designar con él alguna idea más amplia. Por motivos prácticos llamaremos "desarrollo social" a esa elevación humana, a ese aumento del valor humano de una población que implica desarrollo económico pero va mucho más allá.

Pero el problema mayor no es acuñar una expresión, sino darle un contenido preciso y utilizable. El contenido de la idea debe ser suficientemente preciso para orientar la acción práctica, y para evaluar y comparar los resultados. Para definir un objetivo de desarrollo social concreto, hay que tomar partido en el problema de los valores, embanderarse filosófica y políticamente. Pero habrá, seguramente, un amplio campo de coincidencia cuando se trate de atender las necesidades de supervivencia física y de ciertas necesidades culturales obvias. La idea tendrá ineludiblemente aspectos polémicos. Estará fuertemente comprometida, marcada profundamente por la filosofía, por el sistema de valores de quienes den el contenido concreto a la noción de desarrollo social.

Por otra parte, seguramente no será un sistema tan simple de medición como el del ingreso per cápita. No será seguramente una cifra única: ya había descartado la posibilidad de que se resumiera en una sola cifra todo el complejo sistema de mediciones que debe cubrir la satisfacción de las necesidades: definición y medición precisa en alimentación, en salud, en vivienda, en instrucción, en distribución de la propiedad y de los ingresos. Pero es indispensable para montar una política planificada, técnicamente apuntada al objetivo.

No estoy, desde luego, pensando que todo es medible y todo cuantificable. En la noción de desarrollo social estará, para mí, por ejemplo, inevitablemente contenida alguna etapa de la aproximación al ideal democrático. Y la realización del ideal democrático no se presta tan fácilmente como la satisfacción del hambre, a una cuantificación precisa. Pero en estos objetivos que no se prestan a la medición, el contenido debe ser al menos cualitativamente preciso, y permitir la comparación y la evaluación de resultados.

Así, necesariamente, el contenido de la noción de desarrollo social, es variable de país a país, y de momento histó-

rico a momento histórico, puesto que toma a una sociedad en una etapa determinada y en un momento dado, acuciada por ciertos problemas, flagelada por ciertas miserias, dotada de algunas o muchas potencialidades. Y a partir de ese momento y de esa situación, fija el objetivo de una etapa superior a alcanzar. Que no es tampoco la perfección inmaterial y abstracta de los grandes ideales, sino alguna forma concreta, posible, limitada de realizarlos. Y es variable también, y polemizable, porque depende de un sistema de valores que se quiere instaurar, que está lejos de ser un dato incuestionable, pues traduce una aspiración humana siempre discutible.

Esta concepción permite tecnificar en gran medida el esfuerzo de desarrollo, incorporar el trabajo científico al servicio de la transformación social, crear una verdadera disciplina del desarrollo. Y, al mismo tiempo, nos distancia de las concepciones tecnocráticas y seudocientíficas que pretenden convertir en un problema exclusivamente técnico el sentido de la transformación social.

Pero, si no es el técnico el que fija el objetivo social, ¿quién lo fija? se preguntará. Si depende de un sistema de valores, ¿del sistema de quién?, se inquirirá con razón. Sobre eso volveré más adelante, cuando hable de las fuerzas y de la obra política. Pero ya sirve como adelanto, el capítulo anterior sobre el ideal democrático. Porque si postulo como ideal la democratización, ¿qué sentido tendría escamotearle nada menos que el sentido de la transformación social?

En todo caso anoto que, democrático o no, en cualquier proceso de desarrollo social los objetivos resultan de una transacción. Los conductores del proceso, sean quienes sean (y aunque sean unos déspotas) están obligados a transar, en algún grado, con la población misma. Hay valores, encarnados en la cultura y en las motivaciones de una población, que no se cambian a gusto por decreto. Ni aún por el despotismo. Una población no es indefinidamente maleable; tiene elementos rígidos permanentes y su cultura adquirida presenta una enorme inercia. Para no usar una expresión tan mecánica diremos que es tan estructurada, tan viva y resistente como un árbol. Es posible orientar en el vegetal su crecimiento, provocar gra-

dualmente una inflexión en su tronco, podarlo, mutilarlo e incluso arrasarlo, pero no puede dársele caprichosamente cualquier conformación. Su vida está unida a una vitalidad interna. Y así, del mismo modo, quienes conducen un proceso de desarrollo social no trabajan una arcilla muerta sino una sociedad viva; y el objetivo, y los valores implícitos en el desarrollo social, traducen necesariamente la transacción entre el actor, y el ser vivo sobre el cual actúa.

4 — *Crecimiento orgánico y revolución*

Las reflexiones anteriores nos introducen en un tema que afecta mucho la imagen del desarrollo social, y su aceptación o rechazo por las ideologías en boga. Hemos caracterizado al desarrollo social como el ascenso humano; pero, las revoluciones que postulan la liberación del hombre o la distribución social de los bienes ¿qué postulan en el fondo, sino la elevación humana? Surge pues el interrogante sobre la relación que existe entre el desarrollo social y los procesos revolucionarios.

En realidad, el término mismo “desarrollo”, se aplica a los procesos sociales por una analogía con el mundo biológico. El diccionario lo define, como el “abrirse, desplegarse o desenvolverse la semilla” y más en general “adquirir incremento y vigor gradualmente”. Y en realidad si reflexionamos sobre el uso de la palabra en nuestro campo, debemos concluir que pretende expresar algunas características que son propias del crecimiento orgánico: un aumento o incremento gradual, empujado por energías internas, orientado por leyes radicadas en el mismo organismo, y que se caracteriza por progresar en el sentido de una complejidad cada vez mayor, multiplicando células, diferenciando órganos, pero conservando todo integrado en un sistema ligado y coherente.

Bastaría recordar a Spencer ⁽⁵⁾ o Teilhard de Chardin

(5) H. Spencer: “Principios de Sociología”.

(6) para comprobar la seducción, la capacidad expresiva que tienen los símiles biológicos aplicados a lo social. Desde cierto punto de vista, la sociedad parece un organismo, la realización de valores humanos y sociales, un crecimiento orgánico: la misma forma gradual y acumulativa de expandirse, la multiplicación de células y elementos cada vez más diferenciados y especializados en sus funciones, la integración de los mismos en estructuras cada vez más complejas que corrigen y perfeccionan lo que las estructuras simples no podían realizar.

Esto se evidente en el aparato productivo. Imposible alimentar mejor una población, darle techo, abrigo y confort sin incrementar el aparato productivo. Y para ello hay que ahorrar gradualmente una parte de la producción, capitalizar, invertir ese ahorro en nuevos elementos productivos que se agregan a los ya existentes y permiten incrementar la producción, sobre la cual se va a poder hacer un nuevo ahorro. La industria al diversificarse, permitirá construir, equipar y abastecer, y absorberá los productos de nuevas ramas industriales especializadas. Y junto con el equipo se desarrollará la capacidad humana: la especialización del obrero que no puede improvisarse toda en las aulas, la capacidad de conducción de los cuadros medios, de los técnicos, del personal de dirección, y del empresario. Mientras tanto se equipa el territorio con rutas, puentes, líneas de alta tensión, centrales de energía. Todo esto es más o menos rápido, pero gradual y acumulativo y es inimaginable cualquier paso si no es a partir del paso anterior.

Lo que digo del aparato productivo, se aplica en gran medida al desarrollo cultural. La elevación del nivel cultural puede apurarse, pero no puede saltar sobre el vacío. Un sistema de enseñanza no se expande brutalmente por la sola inyección de dinero o de técnicos. Requiere la multiplicación acumulativa de generaciones docentes que realicen la transmisión personal insustituible. El mismo equipamiento docente tam-

(6) P. Teilhard de Chardin: v. g. "La Aparición del Hombre"; Figura y significado de la evolución humana; o "El Fenómeno Humano"; o "El Porvenir del Hombre": Una interpretación biológica plausible de la historia humana. La formación de la noósfera.

también requiere una acumulación gradual de inversiones. Y la conciencia, una cooperación activa de la población, que sólo es posible en un despertar de la misma al ansia del saber, en la experiencia del saber.

Normalmente no es posible interesar a la población en la capacitación, si esa capacitación no tiene oportunidad de ser empleada con resultados constatables en lo personal y lo social. Pero tampoco es posible crear un aparato productivo capaz de emplear el personal calificado, si ese personal calificado no existe. Y esta interdependencia entre capacitación y aparato productivo le imprime al ritmo de adquisición de la cultura, el mismo tono acumulativo y gradual.

El mismo carácter presenta la investigación científica, que sólo abre nuevos frentes de conquista y de interrogación, a partir de las conquistas, invenciones y descubrimientos anteriores. Tal vez el mundo de la ciencia muestre uno de los mejores ejemplos de crecimiento orgánico, acumulativo y gradual, a pesar de la genialidad de los inventores y del azar de los descubrimientos.

El mismo progreso político, no sólo en la eficiencia del aparato, sino incluso en la realización del ideal democrático, se logra también por pasos graduales y acumulativos. No se inventa de cero, y repentinamente, una participación democrática a todos los niveles. Se cambian rápidamente las opiniones de una multitud masificada; pero la toma de conciencia, la adquisición de saber y de experiencia, y la conquista de los hábitos morales que implica el asumir responsabilidades del que accede a la participación responsable, no se logran de un salto. Se obtiene, en gran parte, ensayando y experimentando; las oportunidades pueden crearse a medida que se va logrando la capacidad de respuesta.

Y el hecho de que todo esto esté tan estrechamente ligado (el aparato productivo, el universo cultural, y el desarrollo político), el hecho de que exista una conexión íntima entre la estructura social y las características de la personalidad, hacen que el despliegue del valor humano se realice, en muchos aspectos, acompasado al ritmo de las expansiones productivas, de la acumulación del saber, de

los progresos de la organización. Por lo que el todo se encauza en esa forma gradual, múltiple y simultánea, con que crecen las partes del organismo biológico.

Es esto lo que lleva a usar expresiones como crecimiento y desarrollo, que recuerdan los procesos que llevan desde la semilla hasta el árbol, desde el embrión hasta el hombre; y que recuerdan también la evolución de las especies, desde la estructura elemental del protozoo hasta la vertiginosa complejidad de los animales superiores y del hombre.

Ignorar esto es infantilismo. Contra esto se sublevan los soñadores que imaginan instaurar la felicidad humana al término breve de una revolución rápida que expulse al dictador, acabe con un dominio de clase, elimine la propiedad, o sacuda la dependencia externa. Contra esto reacciona la impaciencia de los que quieren participar de la historia en las formas simples, heroicas y románticas del estallido violento y del conflicto. De los que ven como prosaica y sombría la participación en el esfuerzo enorme, gradual y colectivo, que exige la acumulación paciente de competencia especializada, de saber y de esfuerzo.

Y yo, que quiebro lanzas por la mística, y por las transformaciones revolucionarias de nuestro continente, no puedo sin embargo contemporizar con estas formas de infantilismo.

Es peligroso concebir todo el desarrollo social como un crecimiento orgánico; pero no hay desarrollo social sin crecimiento orgánico. Y gran parte de los objetivos sociales que podemos proponernos, y de los valores que pretendemos, sólo serán realizables al término de un crecimiento orgánico paciente y prolongado. Eso también es innegable. Las concepciones elementales de la transformación social no sirven en el mundo de hoy, y equivocan fatalmente el blanco. Intentos de democratización que han terminado en la seudoparticipación de las multitudes masificadas; intentos de distribución social que han terminado en miseria; intentos de progreso económico convertidos en dictaduras, des-

potismo y explotación; el repertorio de fracasos es bastante variado como para alertar sobre el riesgo.

Pero, si reflexionamos sobre el mismo desarrollo biológico, tenemos que concluir que ese proceso de crecimiento gradual y acumulativo por progresiva especialización, diferenciación e integración en organizaciones más complejas, no es más que una parte del proceso. A poco que observemos con cuidado, encontraremos en el mismo desarrollo biológico la presencia del conflicto y de la ruptura violenta, los desarrollos parciales que terminan en caminos cerrados, los desequilibrios que impulsan a cambios salvadores. Tan necesariamente está insertado en el desarrollo del organismo humano el crecimiento orgánico del feto, como la ruptura del parto. Y además las naturalezas nos muestra desarrollos patológicos, como el del tumor que crece al mismo tiempo que el cuerpo, en dos líneas de desarrollo contradictorias, que de prolongarse, conducen a la muerte.

Y en una perspectiva mayor, en la evolución de las especies, líneas de evolución exitosas que parecieron triunfar como aquella de los reptiles prehistóricos de dimensiones monstruosas, terminan frustrándose y abriendo el camino a líneas de evolución nuevas, a partir de especies que parecían menos promisoras, y de impensadas mutaciones genéticas.

Pero, sería peligroso y equívoco llevar más lejos la analogía biológica. La evolución social, es distinta a la evolución biológica. La comparación, como todas las metáforas felices, es luminosa y esclarecedora en un primer momento hasta donde dura la analogía; luego simplemente hay que abandonarla. Lo que nos interesa es el proceso social, cuya originalidad es irreductible.

En el desarrollo social, encontramos crecimientos contradictorios que pueden llevar a la frustración a la sociedad entera: la concentración de empresas en una economía de mercado, que termina por la formación de trusts y la destrucción del mercado mismo; el crecimiento de un movimiento dictatorial, amparado por las libertades democráticas, que termina destruyendo las mismas libertades que lo acunaron: la extensión de una agricultura esquilmanante que

destruye la fertilidad de la tierra, y termina haciendo el desierto. Son estos algunos ejemplos, entre los miles que podrían ilustrar esta afirmación.

Y también hay líneas de desarrollo que en un período determinado se han mostrado exitosas, proporcionando ventajas evidentes que han justificado su expansión, y que luego, no consiguen mantener. O no consiguen satisfacer nuevas necesidades que se vuelven imperiosas para la sociedad. El capitalismo industrial del "laissez faire", que se expandió con impresionante dinamismo, hijo del impulso que podía dar a las aplicaciones técnicas, al ahorro y la capitalización; y que luego resultó incapaz de armonizar un crecimiento de conjunto, sacrificó el desarrollo humano, provocó la pauperización del proletariado y lanzó a la sociedad a destrozarse en la más despiadada lucha de clases. Tarde o temprano iba a provocar la reacción de la sociedad, que anteponiendo otros valores insatisfechos por el sistema, exigía su sustitución por otro.

Los llamados "cuellos de botella" de los economistas, estrangulamientos que impiden el funcionamiento eficaz de la economía y que la planificación debe romper, ¿qué son en la mayor parte de los casos, sino situaciones a las que ha conducido una evolución dinámica, que se encuentra de pronto paralizada en contradicciones que impiden continuar su desenvolvimiento?

Así la misma continuación del crecimiento orgánico en las sociedades, conduce (y esto no es elucubración de gabinete, ni analogía biológica, sino experiencia real de la historia y del presente) a empantanamientos o crisis que la continuación de un puro proceso orgánico no puede resolver, y que requieren el cambio deliberado, la sustitución del sistema, la rotura del obstáculo, la expulsión del tumor, la intervención deliberada que corta el tejido social y abre el futuro, aunque cause heridas, desajustes y desequilibrios. Con el crecimiento acumulativo y gradual, se mezclan en el desarrollo social los conflictos, las rupturas y las mutaciones.

Pero el proceso social no es ciego, como la evolución

de las especies biológicas. Cuando se trata de mutaciones, no podemos pensar que la sociedad se permita el derroche de ensayar, al azar de las mutaciones accidentales, la línea que en la práctica vaya a resultar exitosa. La evolución biológica se puede dar el lujo de enterrar bajo la arena millones de experiencias frustradas, con la misma abundancia opulenta con que despilfarra los huevos de los peces o de los insectos, o las semillas de los árboles. Pero sería criminal el derroche de vida y sufrimiento humano que se produciría si no interviniera la inteligencia humana para calcular los efectos y elegir las mutaciones que deben introducirse en la vida social.

Y la inteligencia humana no interviene aquí solamente para hacer más económico el ensayo. Las grandes transformaciones revolucionarias en la historia humana no resultan solamente de estrangulamientos o de situaciones críticas que se hayan creado por el correr de la historia. Las transformaciones revolucionarias no resultan espontáneamente de la maduración de circunstancias históricas. No admito, porque no es real, la teoría determinista que pretende mostrar inexorable la génesis de las revoluciones, y que nos obligaría a plegarnos simplemente "al sentido de la historia". Ya he dicho que las revoluciones marxistas (la rusa, la china, la cubana) no se han producido ~~donde se podía señalar~~ la creación de las condiciones objetivas preconizadas por Marx, y que la figura y la trayectoria romántica de un Fidel Castro, o las comunistas de Mao, calzan mal en las páginas del "Capital" o del "Manifiesto" de 1848. Las revoluciones se producen cuando los hombres rechazan o no soportan más los sistemas vigentes, y son capaces de organizar y aprovechar las oportunidades para sustituirlos. Y en esto, cuentan las condiciones objetivas, pero responde en buena parte al azar, a la genialidad y al heroísmo, y nadie ha conseguido encasillarlo en determinismos. Es típicamente obra del designio humano, una típica aventura humana, que las jerigonzas en boga asimilan demasiado a un proceso fatal y ciego.

Pero la más profunda diferencia con la biología resulta de que el rechazo que lleva a la sustitución de un siste-

ma por otro, no puede confundirse con el estallido objetivo de una contradicción o un impase. Se rechaza por comparación con ciertos valores que se desean. El resorte es la ansiedad por realizar ciertos objetivos o ciertos mitos que viven en la mente humana. Me preocupé por mostrar que el desarrollo social está comprometido con ciertos valores deseados, con una filosofía y una ética; me preocupé en insistir en que la misma idea de desarrollo social cambia de contenido según los valores y la filosofía y la ética de quienes la realizaban. No voy a caer ahora en el mito de "La Revolución", en aceptar que el sentido de las revoluciones esté predeterminado, de esperar de los científicos que nos digan cuál va a ser, y de impulsar a los actores del proceso humano a adherir simplemente al "sentido de la historia". Si cambian los valores, si cambia la filosofía, y la ética y la ideología de los revolucionarios, cambia el objetivo y cambia la revolución. Las mutaciones revolucionarias realizan algunas opciones, entre muchas posibles. El mito de La Revolución, predeterminada por el sentido de la historia, a la que todas las fuerzas revolucionarias adhieren, es un mito enajenante que falsea los hechos objetivos y escamotea las opciones en las cuales se juegan los valores.

Así, el desarrollo social es una transformación de la sociedad, que aumenta en conjunto el valor humano. En este aumento hay una parte bastante amplia que es indiscutida por la mayoría de los hombres, amplio campo de coincidencia. Pero hay aspectos profundamente cuestionados, que responden a la filosofía, a la ética, a la ideología que se sustente. El proceso mismo de desarrollo social es en gran medida un fenómeno de crecimiento orgánico acumulativo y gradual orientado a la realización de esos valores, intercalado siempre con rupturas, conflictos y mutaciones revolucionarias que son, como el proceso de desarrollo social entero, tributaciones de un sistema de valores. Obras de la acción humana comprometida y embanderada: un típico resultado de la aventura humana.

5 -- *La conquista de la planificación*

El desarrollo social, hasta hace algunos decenios, en gran parte escapaba al contralor y a la responsabilidad política. Era un crecimiento librado a responsabilidades dispersas y fragmentadas, con muy poca visión panorámica. Graham Greene, como acápite de una de sus novelas, cita una descripción de una batalla, (7) enormemente sugestiva: "A primera vista, el escenario de la lucha parecía carecer de integridad, de longitud, de ancho, de profundidad, de tamaño. Consistía únicamente en reducidos e interminables circuitos commensurables con el alcance de la visión que la neblina permitía en cada punto. En estas condiciones, cada grupo aislado de soldados seguía luchando su propia batalla, ignorando feliz y ventajosamente el estado general de la acción. Es más, ignorando a menudo la existencia misma de un conflicto de proporciones".

De ese tipo, era la conciencia que los hombres tenían en cuanto al desarrollo social. Los príncipes disputaban por fronteras, los conquistadores construían imperios. Soñaban cosas grandes o se limitaban a mezquinas apetencias de dominación y de poder personal. Pero tenían objetivos fragmentarios y parciales, y un control limitadísimo sobre el conjunto del proceso que se desnudaba lenta e impensadamente. Los resultados eran a veces decepcionantes, y aún contradictorios con las esperanzas y los propósitos.

En particular los intentos de controlar la economía, (esa economía que hemos visto condicionar en tal grado la satisfacción de las necesidades humanas) desde el corporativismo medioeval al mercantilismo, o al intervencionismo de los primeros decenios de este siglo, muchas veces, empantanaron y ahogaron el crecimiento, desembocando únicamente en estrangulamientos y conflictos.

Pero, la mística de elevar a los hombres, de tomar la defensa "de todos los hombres, y de todo el hombre", como decía Lebrez, es un desafío inmenso que no se satisface con

(7) De Kinglake, en "Campo de Batalla".

menos que asumir el contralor de la historia. La aspiración de sustituir el devenir ciego, por el desarrollo consciente, querido y controlado, es una de las más apasionantes aventuras humanas. Y de las más imperiosas, para los que se sienten animados en nuestra mística.

Y esto hoy es en gran parte posible. Merced a la ciencia y la experiencia, el hombre ha ido pasando, de los circuitos perdidos en la niebla, a abarcar cada vez más una perspectiva mundial e integral del desarrollo humano; a comprender sus leyes complejas y difíciles; a descubrir las formas de dominarlo.

No quiero hacer tampoco afirmaciones excesivas, ni pedantes. En las sociedades anteriores los hombres influyeron en la orientación del proceso social, pero lo hacían fragmentadamente. De las acciones y las reacciones de muchos, resultaban de algún modo las acciones y reacciones colectivas. Por ejemplo, la actitud en el mercado de los que querían comprar según sus deseos generaron colectivamente la presión de la demanda, que orientaba la producción. No caigo en el simplismo de desconocer que una forma de orientación con ciertos valores humanos y democráticos se ha realizado más o menos imperfectamente a través de las mismas economías de mercado. El cambio reside, en que hoy somos capaces de mejorar considerablemente el sistema, agregando a esos fenómenos colectivos un control central, informado y consciente. Y de atender al gravísimo capítulo de cargos que pesa sobre la economía de mercado libre, en todos los países y particularmente en los países atrasados y débiles.

Esto no fue siempre así. Antes, las intromisiones del poder central, las más de las veces, resultaban perturbadoras y contraproducentes. Hoy podemos intervenir mejorando los resultados, si usamos los conocimientos, la abundancia y la calidad de la información, la técnica para procesarla, los refinamientos instrumentales para intervenir en el proceso.

No es sólo, y hay que decirlo tajantemente, por los esquemas ideológicos y doctrinales, no es por el recurso mágico a las ideologías en boga, y por las actitudes "avanzadas",

que se controla el proceso; sino a base de mucho saber, mucha técnica, claridad de objetivos y organización de instrumentos de contralor eficiente. Algunos parecen pensar que las conquistas del espíritu humano son complejas técnicas, refinadas, en la producción, en la medicina, o en la aeronáutica; pero que en la política, o en la búsqueda del desarrollo, bastan los esquemas y los slogans elementales. Lamentable error: por esta vía no se asume el control del proceso social. Se supera nada más que el conformismo, para sumergirse y enajenarse en la miseria de las batallas ideológicas.

En el proceso social opera un intenso dinamismo interno que es, en parte, el resultado colectivo de la presión de miles o millones de actitudes humanas. No se trata de sustituir eso por el designio central de una planificación que pretenda manipular una materia inerte, desde la omnipotencia de su sitio. La vida entera de la sociedad necesita estar animada por el empuje espontáneo de los hombres que la integran, de hombres que se mueven por motivaciones complejas y variables. En parte pueden ser cambiadas, pero tienen que existir. Integran esas motivaciones el interés personal, y la apetencia de bienes materiales, pero también otras mucho más misteriosas y más nobles que pueden ser estimuladas aunque existen siempre.

La sociedad debe animarse por un impulso motor interno; pero encima debe insertarse el centro de control para armonizar y dar eficacia al sentido general del desarrollo social.

En vez de reaccionar separadamente ante cada problema, la planificación permite estudiar y preparar en conjunto decisiones e intervenciones, que forman un sistema, que son coherentes. Y al intervenir en forma combinada en distintos aspectos de la sociedad, permite conducir al resultado esperado. Y esas decisiones no son solamente del momento, del "hoy" en que se planifican, sino de un período más o menos largo. Un plan es una anticipación de decisiones. El anticiparlas permite confrontar y coordinar las interven-

ciones, en las distintas ramas de la vida social y en los distintos momentos del plan.

La sociedad futura que nos proponemos, "la fase más humana" que decía Lebreton, si va a existir, tiene que ser coherente. Coherente en su economía y en sus estructuras sociales con las condiciones del territorio, de la población y del mundo internacional; coherente la organización social con la cultura y la personalidad de los hombres; coherentes también los pasos, las etapas intermedias, el encadenamiento de cambios, estratégicamente combinados, que llevará de la sociedad actual a la futura.

La planificación debe apreciar y usar muy realísticamente la combinación de fuerzas y tendencias. Un plan de desarrollo social implica siempre una estrategia. Si esta estrategia no usa realísticamente de las fuerzas que existen o pueden montarse, los conflictos y las tensiones no serán superados. El plan será una pieza de biblioteca.

Así, la planificación tiene un fuerte contenido técnico, no por voluntad o por propósito tecnicista, sino porque la técnica es en ella tan indispensable como en la cirugía o en la astronáutica. Pero está muy lejos de ser sólo un problema técnico. Y por de pronto los objetivos finales (el tipo de vida humana, y los valores humanos y sociales que realice) desbordan totalmente lo técnico. El modelo de sociedad propuesta, debe ser técnicamente elaborado para ser viable, pero debe representar a una aproximación, a ideales, que no son problemas técnicos y están siempre presentes en los objetivos finales. Pero lo están también en los medios, y en el costo humano que hay que pagar en el proceso. La profunda imbricación de técnica y aventura humana, no puede ser ocultada.

El hombre, al acceder al desarrollo planificado, accede a una de las etapas superiores de la historia humana.

6 — *Los equívocos de la palabra revolución*

He mencionado la mutación revolucionaria. Pero al to-

car la palabra revolución, corro el riesgo de perder al lector en la selva de sentidos de esta palabra. La mayor parte de las palabras de éxito en el periodismo y en la política, suelen tener una gran variedad de sentidos, y resultan gravemente equívocas. He asistido a debates en los cuales la palabra revolución se manejaba, por las distintas personas, y a veces por la misma, en una decena de sentidos diferentes. Esto, indudablemente no ayuda a la claridad. Los juegos de palabras con la revolución y la contrarrevolución, las denuncias de traición, la defraudación y el desengaño, son los resultados normales de una tal confusión.

Algunas veces la palabra revolución se usa para designar una rebelión, es decir, el alzamiento contra el poder constituido; algunos incluso lo aplican cuando se trata de un golpe dado desde dentro del gobierno mismo: es decir, un golpe de estado. Otros lo limitan al alzamiento de fuerzas o grupos ajenos al gobierno. Y otros, al caso en que esto da lugar a luchas armadas. Es claro que, en estos sentidos, puede existir una revolución, aunque no llegue a consumarse el cambio de gobierno; aunque no llegue a triunfar.

En el segundo grupo de sentidos, se le llama revolución a la sustitución misma de un gobierno por otro: la revolución existiría en el momento de sustituirse un gobierno por otro, cuando esta sustitución rompe el orden jurídico o el sistema establecido. Aquí también encontramos variedad de alcances. Para algunos la sustitución de un gobierno por otro fuera de los cánones establecidos, es siempre una revolución, aunque se trate de la simple sustitución de unas personas por otras. Así se hablaba de revoluciones en la Argentina, en casos en que se trataba simplemente de la sustitución de un grupo militar, por otro grupo militar de ideas afines. Otros, en cambio exigen algo más profundo: que el nuevo gobierno represente a otro grupo social, o tal vez a otra corriente ideológica. Algunos, finalmente, usan la palabra revolución solamente si la instalación del nuevo gobierno viene acompañada por la sustitución de régimen político. Por ejemplo, cuando un régimen democrático es

derribado por un dictador que disuelve al mismo tiempo las cámaras, o los partidos, y cambia el régimen político.

En un tercer grupo, y sin ganas ningunas de confundir al lector, podría colocar aquellos sentidos en que la palabra revolución designa, no el cambio de gobierno, sino al nuevo gobierno surgido de una rebelión o de una ruptura del orden político. Así, se habla de “la obra de la revolución”, o de “el gobierno de la revolución”, o simplemente de “La Revolución”. En ese sentido La Revolución es el nuevo gobierno, la contrarrevolución, es la oposición que tiende a derrocarlo. La revolución opina, la revolución realiza.

En los sentidos anteriores de sustitución de gobierno, la revolución tenía una fecha; en este nuevo sentido, cubre un período que puede ser de muchos años. También, en este grupo volvemos a encontrar una variedad de alcances. Algunos hablarán de la revolución designando a un gobierno que simplemente representa una sustitución de personas con relación al anterior. Otros exigirán, que se trate de personas representativas de grupos sociales diferentes, o al menos de corrientes ideológicas distintas. Otros, que ese gobierno funcione como un régimen político distinto. Y otros, finalmente, que su obra consista en producir cambios deliberados: una transformación deliberada de la estructura social del país. Estos últimos, de ningún modo aceptarán designar con la expresión, “La Revolución”, a un gobierno (aún surgido de una rebelión, de una quiebra del orden jurídico), si no realiza transformaciones sociales profundas.

Desde luego, aún en este caso el campo de discusión es muy amplio sobre lo que se entiende por “una transformación de estructuras” y en particular “una transformación profunda”. Es posible, por ejemplo, que un marxista no acepte usar la palabra revolución más que en el caso de una transformación de sentido marxista; en parte por sentirse propietario de la palabra revolución, y en parte por pensar que las otras transformaciones no son medulares. Esto, pone muy nerviosos a los que no quieren ser desconocidos por nadie en su condición de revolucionarios.

El siguiente grupo de sentidos de la palabra revolución

es a nuestro juicio el más importante. En este caso, la palabra revolución, designa a cambios sociales o políticos de gran significación, aunque ni arranquen de una fractura del orden jurídico, ni de una rebelión armada. Son, eso sí, cambios sociales o políticos de gran significación, provocados deliberada, conscientemente. Aún aquí, podríamos distinguir varios alcances. Podría designarse como revolución una transformación que traslada el poder de un grupo social a otro, aunque sea dentro de las leyes: por ejemplo la estructuración política de grupos representativos de ciertas clases sociales antes desplazadas, o su asunción al poder. Son hechos que en un régimen democrático pueden producirse sin ruptura del orden jurídico, modificando la ideología del gobierno, y la conducción de la sociedad. Y en regímenes no democráticos, también se pueden producir modificaciones de distinto signo sin quiebras institucionales, por el juego de las presiones, de la infiltración de personas en grupos de poder, y de la sustitución progresiva que se realiza siempre en un equipo gobernante.

Otros exigirán que los cambios modifiquen el régimen político. Esto se puede realizar sin violación del orden jurídico: el monarca que modifica sus propias facultades y la organización política de su país; el gobierno democrático, que modifica su organización constitucional y legal, y las prácticas correspondientes.

Y otros, finalmente, exigirán que el cambio afecte a la estructura social misma, en gran proporción. Llamarán revolución a la transformación profunda de las estructuras sociales del país, cuando esa transformación se realiza deliberadamente y a un ritmo rápido, aunque no hayan existido como precedentes, ni una rebelión, ni una insurrección, ni necesariamente, una ruptura del orden jurídico. En estos casos (y particularmente en este último, que a nuestro juicio es el sentido más profundo y más significativo de la palabra revolución), la revolución es el cambio mismo y no la fuerza que lo realiza, ni el ruido de las armas, ni la noticia espectacular de las rebeliones, que a veces no significan

nada, o muy poco, desde el punto de vista de la transformación del orden social.

Y finalmente no quedaría completo este cuadro, si no mencionáramos un sentido más. Porque hay quienes emplean la palabra revolución para designar los cambios de estructura social, a veces cambios parciales que sólo afectan por ejemplo lo económico, aún cuando no hayan sido deliberadamente provocados, aún cuando no sean una obra humana consciente. Así, mucha gente habla de la revolución industrial, por ejemplo, o de la revolución tecnológica, o de la revolución demográfica. Son formas de cambio social de gran resonancia, empujadas o determinadas por procesos que no tienen el sello de la voluntad humana, consciente y deliberada. En este sentido, la revolución no es una obra política.

El lector perdonará este inventario. No es que quiera hacer estudio lingüístico, ni afinar sentidos con la prolijidad de un libro técnico. Pero no pudiendo, como en el caso de la democracia, renunciar al uso de la palabra, era imposible en el estado actual de los debates y las confusiones, no empezar por desbrozar al menos el campo y en realidad la confusión es tan grande, que oscila entre divertida y trágica.

Al tema del desarrollo social, le interesan especialmente los últimos sentidos de la palabra revolución; los que designan transformaciones o modificaciones profundas de la estructura social. Le interesan los cambios de estructura social no queridos, que modifican profundamente la sociedad en crisis y conflictos similares a los del mundo biológico. Pero le interesa más aún el cambio de estructura social provocado deliberadamente como una obra política, como una expresión del querer humano, de la voluntad política; que significa en la conducción inteligente y consciente del proceso social, a la transformación acelerada destinada a romper los estrangulamientos, a superar las crisis, o, simplemente, a imprimir otra orientación más deseada al crecimiento social.

Es en este sentido, que emplearé la palabra de ahora

en adelante. Para mi, salvo advertencia, la revolución es una modificación profunda y rápida de las estructuras sociales, provocada deliberadamente como una obra política.

Cuando digo profunda, quiero decir, a la vez, que los cambios son sustanciales, que modifican significativamente la estructura social, y que la modifican en amplitud. Es decir, no algún aspecto aislado, sino el conjunto, o al menos, partes tan importantes de la estructura social, de modo que el conjunto cambia de sentido.

Y cuando digo rápido, quiero indicar modificaciones tan aceleradas que provocan desequilibrios y tensiones fuertes y no pueden ser absorbidas por la población como un proceso normal; que no pueden ser aprehendidas como una situación normal.

Al usar la palabra en este sentido, dejo muchas cosas por el camino. No me refiero a las transformaciones espontáneas de la sociedad, al tipo de la llamada revolución demográfica, ni a las insurrecciones armadas, los golpes de estado, a las sustituciones en el poder, a los meros cambios políticos, y a las rupturas del orden jurídico, ni a la violencia. Todas estas cosas, podrán o no entrar en determinado proceso revolucionario, pero no son necesarias al mismo. No son necesarias por la definición que hemos dado y tampoco acompañan siempre la revolución en la práctica. No son por tanto señales para reconocer que existe un verdadero proceso revolucionario, ni acompañamientos indispensables del mismo.

Así definido el término, el desarrollo social es para nosotros un encadenamiento de procesos revolucionarios y de períodos caracterizados por el crecimiento orgánico, en que las transformaciones de estructura se enlentecen, y madura la obra paciente de acumulación de capital, de perfeccionamiento tecnológico, de progreso del saber, de especialización e integración progresivas, siempre planificadas, siempre consciente e inteligentemente conducidas. Que el Uruguay necesite una transformación revolucionaria, que la requiera en general América Latina perentoriamente, no significa que en todo momento exista la misma exigencia revolucionaria.

Pero, más especialmente, significa que la revolución o las revoluciones son momentos subordinados a un objetivo de desarrollo social, a la estrategia de un desarrollo social. Y por tanto que la revolución no es el mito último y superior. Y que no hay una única revolución, que no existe La Revolución, sino las revoluciones, que no me interesa La Revolución, y tampoco cualquier revolución, sino determinadas revoluciones necesarias para obtener el desarrollo social en un contenido que realice nuestra mística.

7 — *Revolucionarismo y desarrollismo*

Y entonces, quiero dar un sentido especial al uso de dos calificativos peyorativos, que representan desviaciones en la concepción del desarrollo social.

Por una parte, el revolucionarismo, que es la sobrevaloración de la mutación revolucionaria: esa mentalidad desdeña y se desinteresa de todo proceso de crecimiento orgánico (del desarrollo económico, del progreso tecnológico, de la capacitación cultural) si no son meras contribuciones a la táctica revolucionaria. Y lo espera todo del cambio rápido y brusco, resultante del choque por el poder y de su uso sin restricciones para la remoción de algún obstáculo, que aparecen como "el mal". El revolucionarista suele ser el hombre del futuro único, o de muy pocas opciones de futuro; el hombre del obstáculo único, o de los muy pocos obstáculos, que al quitar de en medio abrirán el camino hacia una especie de paraíso social, más o menos difusamente comprendido. Ese obstáculo único puede ser la oligarquía, o puede ser el imperialismo, o puede ser la propiedad privada; como antes lo fueron los derechos feudales de la nobleza, y la rigidez de la estructura corporativa, para la burguesía revolucionaria.

Simplismo que interesa a los que quieren alcanzar el poder, y que termina fatalmente en la defraudación de las masas.

A los teóricos les obliga, luego de consumada la revo-

lución, a tirar al canasto su interpretación de la historia, e inventar otra adaptada a los nuevos hechos imprevistos. Así en las corrientes que han hecho la revolución marxista, (con su interpretación de la historia como lucha de clases y de la opresión humana como efecto de la propiedad privada) han seguido trabajosas disquisiciones sobre la burocracia y el revisionismo, para explicar los múltiples conflictos, las opresiones y la falta de avance en el sentido del ideal comunista.

La misma obsesión del “obstáculo” se ve, en general, en las llamadas “revoluciones” y dictaduras de derecha. Insisten estas en la “supresión de la demagogía” (amordazando para eso a la organización sindical) y la “supresión de la política” (amordazando para eso a las fuerzas y las libertades públicas). Esos son los caracteres dominantes de las “revoluciones”, dictaduras y semi-dictaduras de actualidad. En otros casos el objetivo es la supresión de la infiltración comunista concebida como “la amenaza” objetivo típico de los macarthismos que han asolado nuestro continente.

El revolucionarismo es una tentación romántica, porque sustituye la problemática difícil del desarrollo social, la penosa y ardua tarea de comprender los procesos sociales y encauzarlos, la dura, paciente y prosaica labor de acumular los resultados del crecimiento orgánico, por la lucha “revolucionaria”. De ningún modo, quiero desvalorizar con un sarcasmo a verdaderas y maduras estrategias revolucionarias, que merecen otra consideración y un enjuiciamiento más serio y responsable. Pero no podría olvidarse que en los revolucionarismos difundidos, existe en parte la nostalgia de una sociedad y una historia simples; la reacción contra una sociedad demasiado difícil de entender, en la cual la participación personal es ardua; la añoranza de una mítica sociedad de conflictos elementales y claros, resueltos por la generosidad y el arranque heroico.

Esas ansias de desembarazar la lucha por la justicia de su complejidad, y hacer la historia a fuerza de coraje y a pecho descubierto en las calles y en los campos, ¿cómo ignorar que en algún grado ha estado presente en las

manifestaciones juveniles producidas en los últimos tiempos en Europa, además de cosas más serias como el ansia de participación personal y el ideal de justicia?

El revolucionarismo tienta a adoptar esquemas doctrinarios radicales y deterministas. Y en la práctica lleva a la enajenación, a entregarse a otros que realizan lo contrario de lo que se desea. A traicionar sin querer los propios ideales, en los resultados concretos.

Y del otro lado, tan peyorativo como éste, está el desarrollismo: la desviación de aquellos que creen haber superado los desacuerdos ideológicos y los conflictos sociales, y los miran desde arriba como quien hubiera comprendido esas miserias y descubierto que el problema real estaba en otro lado.

Se ha usado muy confusamente y mal, el calificativo desarrollista: ha llegado a aplicarse despectivamente a todo el que habla de desarrollo, o se introduce en su problemática. Y es lógico que los revolucionaristas lo usen así, slogan contra slogan, mito contra mito. Pero existe un desarrollismo que merece el anatema. El desarrollismo, ingenuo o taimado, que pretende hacer creer que el desarrollo, concebido de un modo esquemático (por ejemplo, como el aumento del ingreso per cápita) es un objetivo suficiente y satisfactorio para todos, que nadie debería cuestionar, sino aceptar, prescindiendo de la discusión sobre los demás valores. Y también el desarrollismo de los que subestiman los conflictos sociales, de los que no ven la opresión ni la dominación, los juegos de intereses ni las presiones, y tratan simplemente de ordenar variables técnicas, esperando el progreso social acumulativo e indefinido, del puro crecimiento orgánico de la capitalización, de la tecnología de las fuerzas productivas, de la difusión espontánea del nivel de vida, de la buena salud, la buena vivienda, y del saber.

Estos no creen en la necesidad de transformaciones bruscas y deliberadas de las relaciones; no creen en la necesidad de transformaciones de estructuras que piensan ociosas y hasta perjudiciales. Algunos de ellos permanecen en el Olimpo de los técnicos, y se satisfacen escribiendo infor-

mes que no se realizarán, y programas que quedarán bloqueados por las fuerzas que ellos desconocen. Otros hacen política diciendo, probablemente, que no son políticos y no quieren hacerla; advirtiendo que todas esas ideologías enredadas en los conflictos sociales y las reformas de estructuras, son perturbadoras; y que lo que el desarrollo requiere es simple: orden y disciplina. Terminarán pidiéndole probablemente a la oligarquía (que coincide en que lo único importante es el orden), o al dictador de turno (que también coincide), que establezcan el orden previo, la disciplina, la contracción al trabajo, que permitirá a los elementos "sanos" de la sociedad entregarse de lleno a la tarea constructiva del desarrollo.

A la sombra de este desarrollismo, se reforzará la dominación de los grupos privilegiados, la dominación de los países fuertes sobre los débiles, la revancha de las oligarquías y de los imperialismos contra los que viven místicas inquietas.

Tal vez, una de las cosas más notables de estos señores es que se convencen de que no hacen política, y de que no tienen ideología, sino sentido común práctico, y moral. Digo los más sanos, que no son siempre los menos peligrosos. Pero la verdad es que son políticos, no sólo en el sentido estricto de la palabra, como conductores de la sociedad, sino aún en el sentido peyorativo en que oponía Péguy ⁽⁸⁾ los místicos a los políticos: el tipo de los políticos prácticos que devoran los idealismos y las místicas, que destrozan los valores animadores de las mismas palabras que emplean con orgullo; que devoran el ideal democrático, usando la palabra democracia; que devoran la mística del desarrollo; y la de la persona humana; y el cristianismo; y la cultura occidental. Cambiando esos ideales por algún cocido concreto y tangible, extraordinariamente adecuado al apetito de los grupos dominantes.

Y afirman que están libres de prejuicios ideológicos. Pero he hablado bastante de ideología para poder decir,

(8) Charles Péguy: "Nuestra Juventud".

simplemente, que tendrán poca doctrina o poca filosofía, pero que ideología no les falta.

Pero este tema, prefiero dejarlo para cuando examine a los actores del desarrollo. Es decir, a las fuerzas políticas que juegan el papel protagónico en el proceso.

CAPITULO V

PARTIDO Y OBRA POLITICA

1 — *El partido y su razón de ser*

Si el desarrollo social es entonces una obra del querer humano, si es esencialmente una obra política, una atención primordial se vuelca necesariamente hacia las organizaciones políticas. Al fin y al cabo, esas organizaciones están hechas para acometer la tarea, para ser los actores centrales del drama político en que se juega el desarrollo social.

Hay una distinción clásica de las organizaciones políticas en dos tipos: los partidos que están hechos para conquistar el poder y ejercerlo, y los grupos de presión, que pretenden influir sobre el gobierno presionando sobre él, pero sin tomarlo a su cargo.

Mucho se ha escrito en los últimos tiempos sobre estos grupos de presión, para destacar el papel que les corresponde en las sociedades modernas. Se ha mostrado abundantemente cómo la presión de los grupos sindicales, de las agrupaciones gremiales (de empresarios, de terratenientes, de propietarios, de inquilinos, y hasta de pasivos) y otros grupos de base no profesional (racial, local o religiosa, por ejemplo) interviene continuamente en el proceso político y modifica las decisiones y las conductas. Pero en tanto permanecen como grupos de presión, en tanto no dan el paso decisivo de asumir el poder y ejercerlo, el papel principal, el rol de actores principales, lo dejan a los partidos políticos.

Se puede argumentar que a veces los partidos políticos actúan como meros títeres de los grupos de presión; en este caso, en último extremo, el partido sería una prolongación del grupo de presión, y el grupo de presión estrictamente hablando, habría asumido las funciones de partido político. Se puede decir también, que en ciertos casos, el poder es ejercido no por organizaciones partidarias, sino por personas individuales, o por organizaciones de otro tipo, como por ejemplo el ejército. Pero una persona sola no ejerce el poder si no cuenta con el respaldo solidario de muchas otras que, colocadas en posiciones claves, colaboran para desempeñar las funciones del poder, para sostener al gobernante en su cargo, y proveerlo de los colaboradores indispensables. Transitoriamente, este cuadro de personas puede no estar organizado políticamente, pero la experiencia muestra que a la larga, tarde o temprano, constituye una organización específica.

El papel más relevante en la vida política lo tienen, sin duda, los partidos, los grupos organizados para la conquista y el ejercicio del poder político.

El partido es un grupo al que no se pertenece por nacimiento, ni por una disciplina heredada. Entre nosotros ha existido y subsiste como un resabio, aquella idea de pertenecer a blancos o a colorados por nacimiento; la adhesión partidaria era ante todo una lealtad, que podía luego convertirse en entusiasmo. En la época de las guerras civiles, lealtad familiar al caudillo, a las glorias, a la sangre, a los rencores y a los resentimientos de los mayores. Las formas más modernas de esa adhesión partidaria, por fidelidad transmitida familiarmente, han perdido el sólido apoyo de las violentas pasiones clánicas que despertaban las guerras civiles. Vive de tradiciones intelectualizadas y hasta sofisticadas, y a veces del agradecimiento al favor, que se retribuye con el apoyo. Y como no todo es tan ideal, se apoya en la red de vínculos personales que abre camino a la carrera administrativa y política, y a la influencia. Seguramente, ni los idealismos, ni los agradecimientos, ni las clientelas, explican totalmente este tradicionalismo, en que la adhesión políti-

ca es concebida sustancialmente como una fidelidad al partido en el cual se ha nacido.

Estas cosas, no son fáciles de analizar racionalmente, ni tampoco es lo que me preocupa en este momento. Sólo quiero reafirmar que si el objetivo es el desarrollo social, y si la obra política tiene como protagonista esencial al partido, la verdadera, la profunda fidelidad, no es la que liga al partido en que se ha nacido, sino la que nos compromete con una mística del valor humano, y por tanto con una obra de desarrollo social. El partido existe para hacer la obra política, es el instrumento para una obra, para defender y para conquistar; sirve, si sabe querer el objetivo, si es capaz de realizarlo; sirve si otro partido, existente o posible, no quiere un objetivo mejor, y no es más capaz de realizarlo. realizarlo.

Y la gente, la que va a vivir la sociedad que construyamos, es más importante para nosotros que la desconformidad o el reproche de los que esperan adhesiones vitalicias, inaccesibles a la responsabilidad crítica. Una sociedad conservadora, una sociedad estática, tenderá siempre a reforzar la estabilidad de los grupos políticos que existieron y existen, y moralizará sobre la fidelidad política al grupo, no sólo poniéndolo como superior al oportunismo (lo que es real) sino poniéndolo como el valor supremo, (lo que es absurdo). Estas reacciones forman parte de los mecanismos represivos que una sociedad conservadora despliega contra el cambio.

El servicio de los hombres, nos exige una fidelidad inquebrantable, en muchos aspectos, a los hombres próximos (los prójimos como diría el Evangelio). Pertenecemos por nacimiento a la patria y a la familia, y a veces a otros grupos sociales. Nos enredamos en el curso de la vida, en compromisos y solidaridades de parentesco, de amistad y de compañerismo, alrededor de las cuales podemos desarrollar un culto de la fidelidad. Pero, el grupo político, es un instrumento para servir al conjunto de los hombres; por doloroso que nos resulte, esta fidelidad particular está subordinada al cumplimiento de la tarea política.

Desde otro ángulo, puede defenderse el tradicionalismo: un partido, para realizar su tarea, requiere ligar sólidamente a miles de hombres; debe lograr una adhesión masiva y una cohesión que no se logra normalmente de las multitudes por la sola adhesión racional; requiere una ideología de grupo, aunque sea la superficial ideología de las añoranzas comunes, de los sentimentalismos, de los mitos y de las interpretaciones distorsionadas. Y por tanto, se dice, el partido que existe, es un instrumento precisamente por eso, porque es real, porque existe. Los partidos no se crean por decisiones de gabinete, no se improvisan de la noche a la mañana, no se afirman sino en el transcurso del tiempo, no desarrollan una ideología que los consolide sino cuando permanecen. Y entonces, es lógico que, aún personas que resuelven responsable y críticamente su adhesión política, se inclinen a tomar a los partidos como un dato y a luchar en todo caso por cambiar su orientación, a trabajarlos desde dentro, a revivir o a profundizar algunos de los ideales que aparecen más o menos confusamente enredados en su ideología.

Y a la verdad, a esto se puede contestar tajantemente, con un rechazo. Es importante, muy importante, comprender que los agrupamientos políticos no se confeccionan a voluntad con el contenido y el perfil que a uno se le ocurra, y a partir de un manifiesto o de un programa. Son una realidad social, tienen su historia, su génesis, su inercia, que no puede ser moldeada como se quiera y que limita ciertamente la acción política. La solución sólo se puede dar discutiendo en concreto, poniendo los pies en la tierra, empapándose en las condiciones políticas, en las dificultades y en las posibilidades.

Pero es evidente que un tradicionalismo conservador tiende a exagerar estas razones, y pretende, contra la experiencia de la humanidad (que ha visto aparecer y desaparecer los grupos políticos) que el cuadro actual de partidos es inamovible. Los que esto sostienen a veces simplemente carecen de imaginación. O, como en el caso del Uruguay, están excesivamente influídos por una experiencia prolongada de estabilidad. O por un optimismo excesivo en cuanto

a la facilidad para dar un contenido programático y místico a los grupos tradicionales, y usarlos en una política constructiva.

Este optimismo aparece especialmente cuando los partidos tradicionales carecen de doctrina y de programa y tienen una composición socialmente heterogénea. Al observador desapercibido le parece que han de ser maleables, y no comprende que precisamente por su carencia de doctrina y de ideología política sólida, existen y actúan dentro de ellos grupos y personas animados por otras ideologías, de clase por ejemplo, que presentarán una resistencia inflexible a la transformación del partido. Porque, precisamente, la debilidad ideológica del partido y su falta de doctrina, el hecho de que sus contenidos ideológicos estén sobre todo volcados a vagas añoranzas del pasado, permiten que en el curso del tiempo se consoliden dentro contradicciones de ideologías y de grupos, que luego resultan insuperables. Y así, el optimismo de los ideólogos y los políticos que intentan convertir un partido tradicional en una herramienta moderna de progreso social, resulta a menudo defraudado.

Después de lo dicho en el capítulo anterior, parece inútil gastar tiempo aquí en hacer una crítica del oportunismo político. La radical impotencia del oportunismo (inclusive de los más simpáticos oportunismos populistas, impulsados por un sentido intuitivo, a veces vivo, de las necesidades y los sentimientos de las grandes masas desvalidas) es su radical incapacidad para producir una transformación social que cambie realmente las condiciones generadoras de la miseria y de la opresión. No me refiero siquiera, al oportunismo en su peor aspecto, sino al uso del buen sentido aplicado separadamente a cada uno de los problemas que se van planteando, sin ninguna meta de transformación de largo alcance, sin programa y sin estrategia. Y, lamentablemente, ese es el tipo de política en que suelen refugiarse los prácticos y los realistas, los que no creen en programas, en doctrinas ni en teorías ambiciosas. Por más simpatía que podamos tener al hombre quemado en las polémicas doctrinarias, o al sensato hombre práctico que cree solamente lo que toca con

sus manos y su experiencia, lo cierto es que un nuevo modelo de organización social, que realice los ideales de nuestra mística, no surgirá al azar de decisiones de oportunidad; exactamente como no surgirá un automóvil, de introducir correcciones sensatas y oportunas en un carro de pértigo.

Pero, el oportunismo que tal vez sea más interesante es el de los caudillos populistas, cuyo genio intuitivo y cuyo carisma les permite arrastrar a las multitudes, en un empeño lleno de entusiasmo. Esta capacidad, y la realidad del movimiento generado por un caudillo populista, fascina necesariamente a quienes, teniendo en mente un gran programa de transformaciones sociales, son, sin embargo, incapaces de organizar la fuerza política y de arrastrarla para la construcción de la obra. Y sucede que, deslumbrados por la capacidad táctica y por el arrastre del caudillo, muchos ceden al oportunismo y empiezan a pensar que quizás surja del tanteo brillante una obra política de largo aliento; y otros piensan que es posible orientar, complementar, la acción del caudillo, o incluso hacer de él un instrumento, convertirse en su cerebro. Es cierto que, en algunos casos, grupos políticos de larga vista se han servido de los caudillos para realizar sus fines; pero también es verdad que, en la mayor parte de los casos, han sido los caudillos los que han sabido usar y servirse de estos grupos. Porque generalmente, lo que los caudillos suelen tener, es una gran capacidad para captar, comprender y manejar a los hombres. En general han preferido los intelectuales que servían a su zigzagueante oportunismo, no los que pretendían cambiarles el rumbo. Y, en general también, han consentido en modificar su rumbo para conformar a aquéllos que les daban respaldo de poder, no a aquéllos que les daban programas. Si hay casos de caudillos políticos que han impreso coherencia a su acción por la presión de partidos organizados que les dieran respaldo y poder a cambio de esa coherencia, en general los caudillos han fijado la dirección de su política para conformar a grupos profesionales o a clases sociales, que les aseguraban desde sus propias posiciones, respaldo de poder.

La política es el mundo de lo opinable, de lo que hay

que discutir en concreto y en cada caso en particular. Pero la experiencia histórica es bastante amplia. La tarea del político programático, del hombre que quiere una transformación social profunda, y se dedica a buscarla siguiendo los pasos de un caudillo oportunista, es un continuo construir castillos de ilusión, que se derrumban al viento.

Alguien usó una vez la expresión "oportunismo decente e inteligente"; alguien que quiso atajar dos de sus riesgos mayores. Pero uno se inclina a pensar que el oportunismo, cuando es decente, rara vez resulta inteligente; y cuando es inteligente, le cuesta mucho mantenerse decente.

Y es que una fuerza política constituída para realizar un desarrollo social como el que hemos analizado, debe necesariamente tener otra envergadura. Si durante varios años, y en distintos terrenos de la vida social, va a acometer las transformaciones que permitan realizar una organización nueva de la sociedad, tendrá que enfrentar necesariamente problemas tan diversos e imprevisibles, que sólo dotado de doctrina, y de una ideología coherente y profunda, puede tener éxito en la tarea.

Cuando el propósito es administrar un país sin cambiarlo profundamente, sirven el simple buen sentido, la competencia técnica, y los partidos pragmáticos, siempre que sepan (y no es fácil) defenderse del predominio personal e ideológico de la oligarquía. En estos casos tiene algún sentido librarse a la discusión de esquemas puramente institucionales como el bipartidismo: dos partidos rotan y se suplantán en el poder, controlándose mutuamente y sustituyéndose cuando se desgastan, porque en realidad no se discuten la orientación del gobierno, sino simplemente su eficacia.

Pero, lamentablemente, sólo puede querer conservar la organización de la sociedad actual el que no entiende nada de ella, o el que ocupa posiciones de privilegio dentro de su estructura inhumana de miseria y opresión.

No se entienda por lo dicho que defiende una doctrinismo. Una doctrina, no es la razón suficiente para la constitución de un partido político. Además, ¿de qué doctrina?,

se puede plantear la duda. ¿Filosófica? ¿Religiosa? El asunto merece que lo examinemos más detalladamente.

En primer término, no acepto una concepción teocrática, que quiera convertir al grupo religioso en partido político. Lo digo especialmente por ser demócrata cristiano, y porque, todavía, a pesar de las toneladas de papel escrito, algunos se empeñan en calificar a la democracia cristiana de confesional y teocrática. La doctrina religiosa, y en particular la doctrina católica, no es base suficiente para una acción política. Presenta sí una concepción del hombre en ciertos aspectos fundamentales, y una ética; pero compartiéndolas se pueden defender organizaciones sociales muy diversas, se pueden apreciar de modos muy distintos los valores de una realidad social, se pueden creer posibles o imposibles muchos modelos sociales. Es verosímil (¿por qué no admitirlo?) con esa concepción del hombre y esa ética, negar el ideal democrático, o el ideal comunitario, o la concepción del desarrollo que he expuesto como vertebrales en mi pensamiento. Y entonces es incuestionable que la comunidad religiosa no es razón suficiente para un agrupamiento político; y quien pretenda forzarla, quien pretenda extraer de la doctrina religiosa un programa político, un modelo de organización social, una mística y una disciplina políticas, está estableciendo una teocracia ilegítima que no responde al contenido real de la doctrina, y que compromete y desnaturaliza lo religioso.

Quien, por otra parte, en las condiciones actuales, con las responsabilidades sociales que nos angustian, pretenda mantener un agrupamiento político de base confesional sin extralimitarse de lo que dice el contenido común religioso; quien pretenda en el momento actual mantener una guardia política para la doctrina cristiana o para la Iglesia, estará inmovilizando a los católicos, privándolos de asumir su pleno compromiso temporal, de usar su cabeza, su imaginación y su voluntad en las luchas temporales. Desarraigándolos de su responsabilidad humana, convirtiéndolos en el fondo en irresponsables.

Y, el que quiera hacer de la profesión religiosa una con-

dición para la pertenencia a un partido político, estará dividiendo y debilitando a los que podrían actuar unidos por coincidir, no en el terreno religioso, pero sí en los objetivos y en los medios de la acción política.

Pero, si me niego a aceptar el cuadro de los partidos tradicionales que hemos heredado, si me niego a confiar en la aventura de los grupos y de los caudillos oportunistas, y si luego rechazo la idea de que sean las doctrinas las que determinen los partidos políticos, no puedo evitar que me pregunten cuál es entonces mi tesis.

Esa tesis, me importa mucho dejarla clara. Lo que en cada país y en cada momento de la historia, justifica la adhesión a partidos políticos, es que ellos representen alternativas de solución frente a los problemas realmente planteados en esa sociedad y en ese momento. Los partidos están hechos para luchar por el poder y para ejercerlo, resolviendo los problemas vigentes.

En consecuencia, los conflictos entre ellos tienen sentido en razón de las cuestiones vigentes. En cada época, en cada momento, es la problemática real la que dirá a que nivel se produce la formación de los cuadros políticos.

Puedo concebir que en algunas sociedades esos problemas sean muy simples y de poco contenido ideológico. Pensemos, no más, en la época de la Independencia, cuando fundamentalmente había que pronunciarse por o contra el imperio español: no eran grandes los requerimientos doctrinarios para afiliarse al partido de la independencia. En otro momento pudo ser la opresión religiosa el problema socialmente más agudo. Y en otro, finalmente, la problemática complejísima del desarrollo social. ¡Cuidado con las teorías rígidas que pretenden fijar universalmente, para todos los momentos y en todos los lugares, los criterios de alineación política! Según la problemática real, variará el nivel a que se defina el nucleamiento político. Cuando impugnábamos el tradicionalismo y el oportunismo no era por ningún doctrinarismo a priori, sino por la convicción de que la problemática actual del desarrollo social exige una coherencia en profundidad, una honda coherencia de doctrina e ideología

(de doctrina política e ideología política, no confundamos), para que la tarea sea abordada con probabilidades de éxito. Es hoy, en la época en que hemos alcanzado la posibilidad de controlar el proceso de conjunto del desarrollo social, que la agrupación política necesita esa dimensión.

La reunión de los hombres en partidos políticos adquiere su sentido cuando da respuesta a la problemática planteada en un país determinado y en un momento dado de la historia. Pero para cumplir cualquier obra política de envergadura se necesita una ideología vigorosa. Muchas veces, y más ahora cuando el hombre puede remodelar la organización social entera, cuando tiene conciencia de que deben inexorablemente hacerlo, esa ideología partidaria debe tener una amplitud, un vigor, una profundidad mucho mayor que en tiempos pasados. Requiere, un verdadero esqueleto doctrinario político.

Pero ese esqueleto no existirá en la arena política si no aparecen las respuestas concretas a los problemas sociales planteados. Respuestas que no resultan exclusivamente de la doctrina, sino que requieren juicios, interpretaciones, valoraciones de hechos, apreciaciones del pasado y del futuro, que constituyen una verdadera ideología de grupo político, en el sentido anteriormente explicado.

Así, las doctrinas no existen por sí mismas en el campo político, y los partidos no son un puro reflejo, una sombra, de las doctrinas filosóficas y religiosas. Algunos piensan que por los méritos de su doctrina tienen ganado el sitio para su política. Pero por más excelente que la doctrina sea, es por la capacidad humana, por la capacidad política, que se conquista un lugar en el mundo de las fuerzas. El partido cátedra no sirve. El partido manual no sirve. Y los demócratas cristianos no pretendemos que nos reconozcan un sitio en la lucha política, sólo por excelsitudes doctrinarias. Estamos en la lucha, animados por una doctrina política; pero no pretendemos que se nos haga un lugar por razón de esa doctrina política, sino por la eficacia, por las respuestas reales que como políticos seamos capaces de dar, iluminados por nuestra doctrina y nuestra mística.

Lo válido, pues, para determinar la nucleación política, son las distintas respuestas a los problemas sociales efectivamente planteados. Pero los grupos políticos tienen una inercia en la historia; se construyen y se consolidan en el tiempo; generan, profundizan, solidifican al vivir su ideología, que es condición para la lucha colectiva. Y, en consecuencia, no es posible organizarlos y reorganizarlos en cada momento. Cuando hablo pues, de los problemas sociales efectivamente planteados, no estoy refiriéndome al hoy inmediato ni a cada problema particular, sino a los dominantes en un período prudente de tiempo. Es lógico que los partidos no den respuestas igualmente claras y unánimes a todas las cuestiones, y acepten un alto grado de diversidad. Son siempre agrupamientos conflictuales, que rechinan al tomar determinadas decisiones. Pero cumplen su papel en la historia si son capaces de dar respuestas claras a los grandes problemas de la realidad social y política.

Y esto de que los partidos tienen una inercia, de que no se crean de la nada, sino que se construyen y maduran en la historia como grupos y como ideologías, viene muy a cuento para clarificar lo que es en definitiva la Democracia Cristiana. No es, lo niego, una transposición de grupos religiosos al terreno político; ni la proyección necesaria y suficiente de una doctrina religiosa. La Democracia Cristiana es una corriente política, que existe de hecho; que tiene antecedentes históricos en la acción y en la doctrina política y social; que ha chocado con los problemas mayores del mundo moderno y de nuestro continente y ha elaborado y reajustado respuestas para ellos; que vincula en distintos países grupos libres de gentes inquietas y luchadoras, que intercambian entre sí su experiencia. Y por eso, cuando alguien, al cabo de sesudas elucubraciones teológicas, sale diciendo que la Democracia Cristiana responde a una teología superada, me siento tentado a pasarlo por alto. Es el mismo viejo vicio de muchos doctrinarios: querer, pase lo que pase, resolver de la legitimidad y el acierto de las fuerzas políticas, en el terreno de la doctrina abstracta. Y es también en el fondo, un nuevo integristmo; si se quiere, in-

vertido. Como el antiguo integrista razonaba sobre las excelcitudes religiosas, y se precipitaba de allí en paracaídas sobre el terreno político, para reclamar la adhesión de los católicos a un partido católico (probablemente ultramontano y conservador), el nuevo integrista razona sobre la relación de la Iglesia y el Mundo y sobre la separación de planos, y se precipita de allí en paracaídas hacia la arena política para prohibir la Democracia Cristiana.

Me limito a contestar que ese no es su oficio, sino el nuestro. Que en política elegimos por razones políticas, teniendo en cuenta los hechos políticos: los problemas a atender y las respuestas que los distintos grupos traen. Las corrientes políticas, y los grupos políticos no se construyen de la nada. Y que cuando nos enraizamos en la corriente histórica, política y social de la Democracia Cristiana, no estamos haciendo un silogismo teológico, sino una opción política.

2 — *Partido e ideología*

A esta altura, escrito lo que en este libro he puesto acerca de los grupos y las ideologías, y del papel de la ideología en el desarrollo social, este tema se vuelve bastante simple.

El partido político es un grupo humano, es un grupo organizado para la conquista y el ejercicio del poder. En el intercambio interno, en la polémica externa, en los éxitos y los fracasos vividos colectivamente, genera una ideología; aunque no haya nacido de una doctrina ni la tenga aunque ni siquiera haya nacido de un planteo ideológico, genera una ideología. Y la ideología de todo grupo político, más sólida o más tenue, contiene siempre una interpretación sobre sí mismo: es decir, alguna idea de que es, de cómo está organizado y lo que expresa, de como nació, de la historia de sus luchas y sus conflictos, de lo que aspira a ser y de las expectativas de lograrlo. Y junto a esa interpretación de sí mismo existe también necesariamente una

interpretación de la sociedad total, y de los demás grupos políticos: de lo que son, de lo que valen, de lo que significan, de como nacieron y de como han actuado, de lo que quieren, de lo que harían en el poder, de las expectativas de futuro que tienen. Esto es lo que en la ideología política existe siempre en algún grado, si el grupo político no es un mero lema; y de esa ideología arrancan sentimientos, evocaciones, amarguras, entusiasmos, y esperanzas. A pesar de la diversidad de puntos de vista y de criterios entre las personas que lo integran, algún substracto común existe, alguna ideología de grupo existe.

Pero no todos los grupos están arraigados y constituidos al mismo nivel de profundidad. En la historia hay partidos formados en torno a ideas simples y prácticas, (como el separatismo de una provincia, o la abolición de la esclavitud, o la instauración de un gobierno unitario, o el derrocamiento de un tirano). Hay partidos centrados en torno a una base racial, partidos que han intentado instaurar socialmente una religión, o defender una conciencia religiosa oprimida; partidos que viven para la conservación de ciertas formas sociales; y partidos que pretenden realizar un modelo entero de sociedad distinta. Y, paralelamente, las ideologías de los partidos, teniendo en común lo que hemos dicho, presentan, sin embargo, un grado muy diferente de profundidad y de envergadura doctrinaria.

Pero nos interesa señalar que la necesidad de estructura doctrinaria y de profundidad ideológica, depende de la problemática real que ha dado nacimiento y justifica la existencia del partido. Se podrá decir quizás, que expongo un relativismo excesivo. Creo que es simplemente realismo. Pero, en todo caso, debe quedar claro que para los partidos que, en la sociedad actual, encuentran indispensable realizar transformaciones estructurales profundas, organizando un modelo entero de sociedad nueva (como sucede con el comunismo o con la Democracia Cristiana) la envergadura doctrinaria, (de doctrina política y social) y la profundidad ideológica, son absolutamente esenciales.

Cuando hablo de doctrina política y social, hablo de

las formulaciones más permanentes, sistemática y precisamente desarrolladas, aplicables en distintos momentos del tiempo, y en distintas zonas geográficas del mundo; no totalmente, pero sí relativamente intemporales o ubicuas. Son desarrollos sistemáticos como aquellos de Maritain, ⁽¹⁾ o Mounier. ⁽²⁾

Y luego están aquellas posiciones que dependen mucho más del momento y del lugar: formulaciones ideológicas, que pueden lograr un gran despliegue e importancia. Podríamos mencionar, en el caso de la Democracia Cristiana, las posiciones latino-americanas sobre integración, imperalismo o revolución, que, manteniendo una constante doctrinaria, se reformulan, desarrollan y ajustan en el transcurso de las luchas que cada partido libra en el continente.

Y como es fácil comprender esto, es fácil comprender creta y peculiar: la de un grupo político en su país, cargada de historia, acentuadas sus convicciones, en torno a los puntos de conflicto que enfrentan o han vivido.

Y como es fácil comprender ésto, es fácil comprender también que los partidos políticos no se libran más que otros grupos (y tal vez menos por la pasión de la lucha, y por la magnitud de los problemas que enfrentan) de las distorsiones ideológicas. Porque todas las ideologías presentan distorsiones, interpretaciones deformadas, esquematismos rígidos e inadecuados de la realidad, ilusiones que se creen hechos, pasiones abiertas y presiones psicológicas inconscientes, que deforman las valoraciones. Y, como los demás grupos sociales, los partidos, a pesar de las capacidades individuales, se enajenan en los errores de sus doctrinas pero se enajenan también, y muy frecuentemente, en las distorsiones de sus ideologías.

Porque algunos parecen inconscientes de que pisan arenas movedizas. Se vanaglorian de los esquemas ideológicos, y los alaban más cuanto más duros y angulosos, como amenazantes herramientas de combate. Cualquier aproximación les parece suficientemente buena, si motiva para la lucha.

(1) Jacques Maritain: v. g. "Humanismo Integral".

(2) Emmanuel Mounier: v. g. "El Personalismo".

Y desconfían del crítico, del cauteloso, del que anda aprensivo a las trampas de su propia ideología.

En algún grado, no hay más remedio que reconocer que tienen razón (aunque desde otro punto de vista, no la tengan). Porque el hiper-crítico, paraliza, y la parálisis destruye la lucha efectiva por los valores, que la crítica quería salvaguardar. Y esa es una de las dificultades y de las habilidades, y también de las miserias de la lucha política: tener que compaginar una ansiosa búsqueda de saber objetivo, desapasionado, y hasta científico, con la vivencia vibrante, de una ideología suficientemente clara y simple, en el total de la masa partidaria.

3 — *Tarea política y estructura partidaria*

Del mismo modo que la tarea a cumplir determina los criterios de agrupamiento político, y también la dimensión y profundidad de la ideología, plantea exigencias sobre la misma estructura de la fuerza política. No se accede al poder ni se lo ejerce con sentido, si no se es capaz de organizar real, concretamente, la fuerza de las voluntades, los esfuerzos y sacrificios de las masas partidarias. Y entonces es evidente que no todo se dilucida en el debate ideológico, como gustaría a muchos intelectuales de gabinete y políticos de café.

Si la tarea política de transformar la sociedad actual en la dirección a nuestra mística, arranca de una crítica, de una insatisfacción, de un rechazo de la sociedad actual, de sus injusticias, y de sus miserias, es importante que el partido entero tenga directamente (y no solo intelectualmente) la experiencia de la injusticia y de la miseria. No se trata aquí de discutir si es posible, que intelectuales o personas simplemente lúcidas y generosas de la clase media y de la oligarquía, sean capaces de superar sus tendencias de clase y participar eficaz e intensamente en la lucha por la transformación social. La frecuencia de estos casos, es conocida en todos los partidos, incluso los más radicalmente revolu-

cionarios. Pero aunque conozcamos, y reconozcamos, esta honrosa capacidad de la libertad humana, quedan en pie varios problemas.

El primero, es si el conocimiento intelectual de la injusticia y la miseria puede suplantar la experiencia directa y personal. Y la respuesta obvia es que no; ambas cosas se requieren mutuamente.

El segundo problema, es si resulta probable que un partido mantenga una lucha inflexible, tenaz y persistente, en defensa de los postergados, si está compuesta sólo (o primordialmente) por gentes de los niveles medios y altos de la sociedad. Y la respuesta obvia es que no es prudente; y que más probablemente se obtendrá una lucha inflexible y tenaz, si el partido está compuesto, al menos en proporciones considerables, por gente que tengan la experiencia, viva y en carne propia, de la miseria y de la injusticia, de modo que esta experiencia los anime a ellos y transmita a los otros.

No postulo aquí un partido expresión de clase, ni, menos trato de identificar míticamente clase y partido, o fijar reglas rígidamente deterministas, que luego no se cumplen. Se trata simplemente de reconocer que la participación abundante de personas con experiencia viva de la miseria, consolida poderosamente la lucha por una mística como la nuestra.

Y el tercer problema que se plantea, es aquél de si un grupo político que vive el ideal democrático (y el ideal de la participación) puede ignorarlos en la propia realización de la transformación social. Y es claro que no, y que el mismo ideal de participación democrática, exige la incorporación de los más postergados a la tarea, de transformar la sociedad.

El partido que pretenda cumplir una tarea semejante, debe tener amplia base popular en los niveles más postergados. Y no solamente como clientelas, sino como sujetos activos de la lucha política, con la posibilidad de promoverse y ascender en los cuadros partidarios hasta las mayores responsabilidades. No es esta la discusión, bastante teórica, sobre si el partido debe ser policlasista, o monoclasiista; si

puede ser una combinación de personas de los distintos niveles y grupos sociales, o si tiene que ser expresión de una clase. Ese tipo de discusión en general, se ha desarrollado dentro de grupos políticos que a la verdad tenían participación popular reducida o nula. En consecuencia era una discusión teórica. Si algún monoclasmismo era posible, era, en el cuerpo del partido, el de las clases medias; y en los cuadros dirigentes, el de las clases altas.

La discusión real, no es esa. Con su misión política suficientemente definida, con su ideología suficientemente profunda y vigorosa, el partido político no cierra la puerta a nadie; y es necesariamente heterogéneo en cuanto a su composición de clases. El problema real es el que hemos planteado: si el partido cuenta con una base popular suficientemente vigorosa como para dar máxima probabilidad al mantenimiento de su esfuerzo transformador.

Pero si el análisis crítico y la reformulación de la organización social, surgen, por una parte, de una experiencia de la miseria y de la injusticia, la experiencia de la miseria y de la injusticia no da por sí misma un programa político. Si genera por sí una ideología, es una ideología de clase dominada; pero esa ideología no es política; no tiene conciencia de la problemática ni de las condiciones de la obra política; muchas veces ni siquiera es activa. El partido que aspire a que las clases oprimidas le den su ideología política, tal vez obtendrá una ideología de sometimiento, o una ideología de forcejeo, de resentimiento, quizá hasta de odio. El partido mismo deberá tener la conciencia, la visión y la experiencia estrictamente políticas, que permitan convertir una experiencia de opresión y de miseria en un programa de transformación, en una motivación de lucha, en una estrategia de combate, en una ideología política. Para eso, el partido debe contar con los cuadros técnico-políticos capaces de realizar esa transmutación. Cuando uso la expresión "técnico-políticos", sé que no es suficientemente clara, ni tal vez adecuada. Quiero hablar en realidad de las gentes capaces de pensar el problema político con los requerimientos técnicos que, en cada terreno, el programa y la acción política exi-

gen. Los hombres que sepan de industria y de producción agropecuaria, de economía y de planificación, de conducción sindical y de problemas internacionales, de asuntos culturales, de técnica jurídica, de administración. Pero políticos; o suficientemente politizados para ser capaces de pensar políticamente.

Y cualquiera que sepa de la complejidad de problemas que ha de enfrentar un partido al emprender la tarea del desarrollo social, sabe que esos cuadros han de ser numerosos y de muy diversa especialización.

Si es importante anotar esto en cuanto a la composición del partido desde el punto de vista del origen social, es también fundamental llamar la atención sobre algunas peculiaridades de su organización. Es clásica, en sociología política, aquella distinción entre partido de cuadros y partido de masas. ⁽³⁾ Los partidos de cuadros corresponden a aquellas formas originales que todavía adoptan en nuestros países los partidos pragmáticos, tradicionales y conservadores. Eran, o son, en el fondo, comités electorales de los candidatos. El candidato es la cabeza política indiscutible e indiscutida. Los comités, numéricamente reducidos, le arriman al candidato el respaldo de los notables (respaldo de prestigio y respaldo financiero) que le permiten sostener sus campañas políticas. No le discuten la conducción, aunque lo rodean sutil y firmemente, de sus condicionamientos.

Pero nuestro siglo conoce otro tipo de partido, que los sociólogos llaman "partido de masas". No era posible sostener la acción política de partidos revolucionarios o al menos radicalmente antiburgueses, apoyando a los candidatos con el prestigio y el dinero de los notables. Un enorme desequilibrio de recursos financieros y de instrumentos prácticos de poder ha beneficiado hasta ahora a los políticos conservadores, y provocado una crítica dura y lúcida a los sistemas parlamentarios y electorales, acusados de plutocracia.

Esto sólo podía ser contrarrestado apoyándose en el nú-

(3) Maurice Duverger: "Los Partidos Políticos", lib. I, cap. II.

mero de adherentes. El partido de masas se constituye sobre una base muy amplia (miles o millones de afiliados cotizantes), capaces de dotar al partido de la capacidad de movilizar multitudes y de la voluminosa recaudación de fondos indispensable para librar con algún éxito la lucha política; en particular para financiar los medios de comunicación —(prensa, radio, televisión)— y las campañas electorales. El partido de masas no es un movimiento romántico, inorganizado e inmaterial, ni sustituye los medios materiales del partido de cuadros, por la sola fuerza de la adhesión popular. Es, por el contrario, una sólida organización que construye su poderoso instrumental político sobre la base de los recursos financieros y la militancia aportados por millares o millones de afiliados.

Es importante notar que en los partidos de masas se constituyen jerarquías de dirigentes partidarios, que adquieren por su capacidad de organizar y de movilizar las indispensables masas, y de captar los recursos que éstas aportan al partido, un poder grande dentro de él. En este caso, no sucede, como en los viejos partidos de cuadros, que el candidato o representante electo, sea el conductor indiscutido. Por el contrario, los dirigentes partidarios participan intensamente en la conducción del partido; y este modo de compartir responsabilidades y equilibrar influencias, entre representantes por una parte y dirigentes partidarios por otra, ocasiona frecuentemente tensiones o conflictos. Es un problema conocido de los partidos de masas, que se vuelve particularmente agudo cuando alcanzan el poder y deben traspasar un número importante de dirigentes al gobierno y a la administración. La óptica de los responsables del gobierno, y de los responsables del partido, tiende a diferir, en ciertos casos, acentuadamente.

Se han dado soluciones diversas; pero importa señalar que los riesgos de tensión y de conflictos pueden ser un precio razonable si se mantienen dentro de ciertos límites. La pretensión de los dirigentes partidarios de participar en la primera línea de la conducción política se justifica objetivamente en el hecho de que las masas partidarias propor-

cionan la militancia, los recursos y el instrumental básico de la lucha política, cuando lo hacen con eficacia.

* Y es que el problema del instrumental, en la lucha política, es cada vez más grave y acuciante. Las épocas en que un caudillo podía salir a arengar a las multitudes en la esquina de la plaza, o confiar en las conversaciones de corrillo, de fogón o de familia para sostener su prestigio político, están bastante lejos. El poder del partido depende, en gran medida, de su capacidad para mantener viva y vigorosa la ideología, y para hacer participar a la masa en los eventos políticos recibiendo la información y expresando su opinión y su respaldo. Y esto no puede lograrse sin los medios modernos de comunicación de masas, instrumental costoso y técnico.

Otro aspecto de la estructura del partido, tiene que ver estrechamente con la naturaleza de la tarea política emprendida: es el que se refiere a la democracia interna. El partido de cuadros tradicionales, que considera a la masa más bien como una clientela, permite a lo más un grado muy limitado de participación democrática. Pero no hay que pensar que, por oposición, el partido de masas es siempre democrático. Organiza siempre volúmenes importantes de afiliados y militantes; les requiere su adhesión y su colaboración; los informa; les pasa consignas. Pero, muchas veces (el Partido Comunista es un ejemplo) la organización entera está impregnada de una disciplina descendente según la cual las asambleas y discusiones están concebidas fundamentalmente como educativas y esclarecedoras, orientadas a hacer penetrar las consignas. Y esta participación, cuando habló del ideal de participación democrática tuvo oportunidad de estudiarlo, está en uno de los grados inferiores.

Podríamos poner, como ejemplos opuestos, casos en que la preocupación por la participación democrática se va al otro extremo: la autoridad central es muy débil, las consignas se ejecutan mal, se discuten interminablemente, se objetan y reformulan sin cesar, sumergiendo a la organización entera en la ineficacia. Pero un partido político no es un club de debates; es una organización para la conquista y el

ejercicio del poder, y el más intenso deseo de realizar en sí mismo el ideal de participación democrática, (que luego se quiere proyectar a la sociedad entera) no puede permitir descuidar la eficacia en la tarea a cumplir. Lo que decía cuando hablaba en general del ideal democrático, vale también para el partido político. El ideal democrático se puede realizar en mayor o en menor grado, pero siempre en organizaciones concretas capaces de cumplir sus funciones, en forma de asegurar la disciplina de la acción y el cumplimiento eficiente de los cometidos del grupo.

Los cometidos del partido político, especialmente del partido político que aspira a una transformación de la sociedad según planes y programas de largo alcance, y que ha de participar en tensiones y conflictos a veces muy agudos, exigen una autoridad lúcida, coherente, ágil, y una real disciplina partidaria.

Al partido de masas democrático, puede y debe pedírsele una intensa democratización; pero una democratización organizada y diferenciada, capaz de distinguir los temas que permiten un largo debate desde las bases, de los temas que exigen un tratamiento esencialmente técnico, o una decisión ágil y centralizada. Y debe estar tan lejos del club de debates anárquicos, como de la organización vertical descendente y del tipo militar de disciplina, de un partido fascista o comunista. Tan distante digo, pero no en un intermedio ecléctico; no en una combinación de disciplina fofa y anarquismo moderado. Debe realizar, a la vez y plenamente, una participación democrática organizada en ciertos aspectos de las decisiones partidarias, con un vivo y eficaz sentido de la organización ejecutiva y de la disciplina.

Cuando, en la lucha por la transformación de la sociedad, un partido llega al momento crítico en que las transformaciones empiezan a concretarse, y se ve sumergido en las tensiones y los conflictos que el cambio genera, las condiciones que hemos enunciado en cuanto a su composición social, a su organización, y a su combinación de democracia interna y disciplina se ponen a prueba, y resultan requisitos esenciales del éxito.

La época de la política como pura improvisación del talento individual, ha pasado. Todo, en la sociedad moderna, requiere cada vez más la técnica. Y la organización colectiva, para la tarea política, no escapa a esta condición. Los sueños primitivistas pueden entretener con triunfos pasajeros. En la obra de gran envergadura, son inconducentes.

4 — *Partido político y fuerza política*

Por más importancia que demos al partido político mismo en la transformación de la sociedad, tenemos que reconocer que, aislado, es insuficiente para realizarla. Al menos para realizarla democráticamente.

Y esto lo podemos examinar en dos o tres campos claves.

Por una parte en el terreno intelectual. La transformación de la sociedad es un proceso que dura, que tiene alternativas, que sufre ajustes de dirección, correcciones de estrategia, éxitos, fracasos y replanteos. Y todo ello consume un gran esfuerzo intelectual y un enorme aporte técnico. Si este aporte ha de tener la riqueza, la abundancia y la prueba crítica indispensables, no puede depender exclusivamente, de los cuadros técnico-políticos incorporados efectivamente al partido.

Además, cuando llega el momento de hacerse cargo del poder, son innumerables los puestos delicados en la administración de los que depende la eficacia de la tarea transformadora. Basta poner como ejemplo la Reforma Agraria: pensar en el requerimiento de técnicos para la programación económica, la orientación técnica de los cultivos, la "extensión", o la dirección de cada experiencia a nivel local. Toda esa gente debe ser capaz de sentir, de comprender la obra de transformación en marcha, para colaborar con ella y transmitir e imprimir la mística sin la cual no se realiza. No digamos que se cuenta con los neutrales para esa tarea. Cuanto más profunda es la transformación social, menos neutrales van quedando; y más de una vez se ha visto una

obra paralizada por la retracción o la fuga de los técnicos capaces de ejecutarla.

Y lo que digo de la Reforma Agraria, vale, y tal vez más, para la industria; y con variantes puede repetirse de cada uno de los campos en que se libra la transformación.

Pero, aún en la preparación del cambio la presión de los intelectuales, presión informal resultante de la convicción, es fundamental como preparación de la opinión pública.

Estas consideraciones han llevado muchas veces a los movimientos políticos a intentar una politización de la Universidad, y de otros centros de cultura, llegando a tomarlos como instrumentos. Es un punto delicado, porque la Universidad y los demás centros de cultura, no son meros instrumentos de una acción política, por más noble que esta política sea. Tienen sus propios fines en el saber, y su modo de trabajar y operar, que la politización tiende a destruir. La Universidad, en particular, existe para el cultivo y la transmisión del saber.

Algunas veces he comparado lo que podría llamar "la cronología universitaria" con "la cronología política". En la Universidad se llega a emitir una afirmación cuando se han adquirido elementos internos de convicción suficientes; es decir, al término de una investigación sólida y suficientemente clara. Pero en la política, la cronología es distinta, y en cierto modo inversa: la decisión debe ser tomada "mañana a las doce", o en la sesión del viernes, o antes de que ocurra tal hecho que resultaría irreversible. Y el político consulta, oye, lee u hojea, logra una convicción clara o simplemente una intuición confusa, logra una convicción o simplemente una presunción. Y a la hora determinada, o el día determinado, tiene una respuesta: porque no puede dejar de tenerla, porque la vida no espera. Esa inexorable exigencia de decisión, propia de la acción y de la lucha, tan indispensable en las campañas militares como en el mundo de los negocios, esa exigencia inexorable de decisión, afecta profundamente la seguridad y la calidad de los juicios que se emiten. Pero si se politiza la Universidad, si se la lleva a

una actitud política, en el sentido de obligarla a esta cronología angustiosa de la acción (a opinar de todo, a tomar posición sobre los problemas en que no tiene especial competencia, o a los que no ha dedicado un esfuerzo metódico) se la corrompe.

Y todavía más si, por tácticas maquiavélicas, se lleva la politización de la Universidad hasta el extremo de silenciar verdades o distorsionar conscientemente las afirmaciones. Esta corrupción, esta prostitución política de la Universidad, no les choca y hasta les gusta, a los dictadores del conservadurismo, que la amordazan para salvar el orden establecido. Y tampoco les importa a aquellos que simplemente preparan el golpe revolucionario enajenados en una ideología esquemática, desinteresados de la objetividad y de la crítica, remitiendo todos los valores al cuidado de quienes luego hayan de ejercer la dictadura revolucionaria. Pero, esta corrupción es muy grave para nosotros. Necesitamos la objetividad intelectual y universitaria, tanto como la sociedad entera la necesita. Incluso para no perder pie y enajenarnos en nuestra propia ideología.

Pero tampoco puedo aceptar la idea de que universitarios e intelectuales permanezcan ajenos a la problemática del cambio social, indiferentes o incomprensivos; que desarrollen su esfuerzo intelectual con prescindencia del destino social; y que un día, cuando deban realizar la tarea de transformar la sociedad, escamoteen sus capacidades o se opongan por incomprensión. Y por eso digo que el partido político, en el terreno intelectual, no se basta; y que la transformación de la sociedad, requiere no sólo el partido político, sino la existencia de una vasta corriente de pensamiento, de pensamiento universitario y extra universitario. Sus formas de organización pueden ser diversas, pero no resultan meramente de la casualidad. Esta corriente intelectual, convergente en cuanto a sus grandes objetivos, coincidente en cuanto su concepción del hombre y de la vida social, con el partido político, debe desenvolverse con sus propios métodos. Y al hacerlo así alimenta la lucha política intelectualmente, prepara los cambios sociales, y proporcio-

na el día que hay que realizarlos, los cuadros técnicos e intelectuales capaces de ejecutar la tarea.

Y si esta insuficiencia se nota en el campo del intelectual, todavía más claramente se nota en el campo de los trabajadores, y de la organización sindical. Hay dos aspectos críticos que exigen la colaboración de las organizaciones sindicales, y del movimiento obrero entero, en la obra política de transformación de la sociedad. Si pensamos en transformar la organización de las empresas en el sentido del ideal comunitario, esa transformación tiene que ser querida y empujada desde abajo por el movimiento obrero. No la hará sólo el movimiento sindical; pero es muy difícil que la ley, la autoridad gubernamental, la realicen satisfactoriamente contra el querer, o ante la indiferencia, de los organismos sindicales. Y en todo caso sería una transformación impuesta, y no un verdadero acceso de los trabajadores a una participación conquistada. Y entonces, lo que se requiere es una convergencia de dos esfuerzos: una presión del movimiento sindical, y una acción política gubernamental.

Y el otro campo crítico, es el de la distribución de ingresos, uno de los problemas más conflictuales de las economías modernas. Porque la intervención gubernamental en la distribución de ingresos a veces sirve escandalosamente a la oligarquía; otras, destruye el ahorro y la inversión; o reparte demagógicamente ventajas imposibles, que la inflación se encarga luego de desnudar. Y una reforma, una corrección de la distribución del ingreso, conscientemente hecha, progresiva a favor de los más postergados pero compatible con el sistema de estímulos y la capacidad real de la economía, solo puede lograrse pacíficamente por un esfuerzo convergente entre el gobierno y la organización sindical o (cosa que no me gusta) con una fuerte dosis de imposición.

Estos dos campos críticos, el de la transformación que de acceso a los trabajadores, y el de la distribución del ingreso, muestran suficientemente que la obra de transformación social, obra esencialmente política, se facilita enorme-

mente, y levanta, el nivel democrático que postulamos, cuando existe la convergencia de esfuerzos entre partido político y organización sindical. Y en cambio se eriza de dificultades, si desde el campo sindical, en razón de la incompreensión, o de la hostilidad politizada de otros grupos, se encuentra sólo la oposición, el sabotaje y la resistencia.

Y entonces volvemos a una conclusión similar a la que extrajimos del campo intelectual. No se trata de instrumentalizar el movimiento sindical al servicio del partido político. El movimiento sindical tiene su propia responsabilidad frente a la masa de los trabajadores, cuyo nivel de vida y condiciones de trabajo debe defender. La masa no perdona en esto las omisiones. Pero es muy importante que dentro del mundo de los trabajadores y de las organizaciones sindicales, exista un movimiento (de organización y manifestaciones variables) que presione hacia la transformación de la sociedad, en forma constante y lúcida, convergiendo con el esfuerzo del partido político.

Similares consideraciones podría formular, en cuanto a las organizaciones de campesinos, a propósito de la Reforma Agraria. Y también en otros campos de la transformación social. Pero me interesa aquí extraer sobre todo la gran conclusión: que en una tarea de tal envergadura como la que aborda un partido político que pretende la transformación social, el partido es insuficiente si no está acompañado por el esfuerzo convergente de movimientos intelectuales, universitarios, sindicales, campesinos, etc., que converjan hacia la misma transformación social.

Y es que un partido político no realiza, al menos no realiza democráticamente, una transformación de la sociedad, si no es, en cierto modo, nervio central y expresión de una vasta corriente de pensamiento y de acción desplegada en los distintos terrenos de la vida social. A este vasto movimiento de conjunto, le llamo "fuerza política", con la expresión del título de este capítulo.

Por eso hablamos de la relación entre "partido político" (es decir, el grupo organizado para la conquista y el ejercicio del poder) y "fuerza política" en sentido amplio,

(el conjunto de acciones y esfuerzos transformadores convergentes). Para mi es esencial destacar que el partido político mismo obtiene gran parte de su fuerza, de su mística, de su continuidad, de su adaptabilidad a los cambios, de su capacidad de renovación, por la existencia de esa "fuerza política", en sentido amplio.

Si, además del partido político, existe ese vasto movimiento animado por la misma mística, y en buena parte por la misma ideología, la transformación es más viable. Esta es una de las razones por las cuales destacábamos la importancia de la profundidad ideológica y doctrinaria, (que caracteriza una verdadera visión del mundo) en la organización del esfuerzo de transformación social.

Y es que, en definitiva, en una sociedad democrática y por métodos democráticos, no se cambian a voluntad las cosas al querer de un grupo de dirigentes políticos, si no expresan la presión de una gran corriente social. Es utópico el anarquismo de los que piensan conquistar la transformación social en el terreno intelectual, o por moralización, o por acción en el terreno sindical, o por actividades de promoción social a nivel local, o por cualquiera otra concepción fragmentaria. Pero tan utópico como eso es pensar que el querer aislado de un grupo de dirigentes políticos pueda transformar el orden social, sin corromperse en el despotismo, si no interpreta, y no está acompañado y sostenido, por una vasta corriente que desborda ampliamente el partido político. Por una fuerza política.

Para mí, la construcción de esa fuerza política es tan importante, al menos, como la organización concreta del partido transformador.

5 — *Partido y cambio revolucionario*

Para evitar enredarme en confusiones de palabras, discutiré algunos aspectos controvertidos relativos a la revolución, distinguiendo de antemano dos tipos de problemas: los del partido en la transformación revolucionaria, discusión

que versa sobre problemas del partido en el poder, (porque el cambio revolucionario se hace desde el poder), y los del método, o las vías de acceso, para alcanzarlo.

La más manejada y popular de las objeciones contra los métodos democráticos, tanto para el acceso al poder como para el ejercicio del mismo en la transformación, está expresada en la afirmación de que "los privilegiados no van a entregar sus posiciones de privilegio de buen grado". A esta afirmación es corriente agregar un ligero tono desdeñoso, que trasunta la opinión de que los partidarios de los métodos democráticos son ingenuos y no han entendido el abecé del asunto. Una conclusión frecuente es afirmar como única solución la vía armada, si se quiere transformar en profundidad la sociedad, desterrando la explotación y el privilegio.

Puedo compartir perfectamente la idea de que los que ocupan posiciones de privilegio no las cederán de buen grado; o más precisamente, considero abrumadoramente probable que el grueso de los que detentan posiciones de privilegio y de poder, no las cedan graciosamente, sino que resistan ahincadamente, atrincherados precisamente en el poder que le confieren sus posiciones, y revistiéndose de una envoltura ideológica autojustificativa, que desnaturalizará en gran medida el aspecto del conflicto.

Pero una cosa es admitir eso y otra compartir presuntas conclusiones que de allí no surgen. Y, no empezando por lo primero en el tiempo, sino por lo más importante, recordaré que el cambio revolucionario va acompañado necesariamente, en mayor o menor medida, por tensión y conflicto. No se crea que la tensión y el conflicto se producen exclusivamente en razón de que los privilegiados anteriores defiendan posiciones de privilegio. En abstracto, en teoría pura, quizá debiera ser así. No lo discutimos, aunque en otra teoría, más pura todavía, los privilegiados debían entregar de voluntad plena sus ventajas. Pero en la realidad de la vida social, la cosa es más compleja. El cambio establece múltiples desajustes y desequilibrios; las alteraciones se producen primero en una parte de la estructura social

que se desajusta con el resto, funciona con tropiezos y provoca en las otras partes nuevos cambios. Se desajustan las nuevas estructuras con los viejos comportamientos, con la cultura en general, y con las características de la personalidad. Los desajustes sociales y culturales, provocan reacciones, enjuiciamientos y protestas, al mismo tiempo que fervor y entusiasmo. De todo lo cual resultan enfrentamientos, reproches y derivaciones ideológicas de todo tipo, porque los problemas son esencialmente discutibles y complejos. Aunque una planificación técnica del cambio pueda disminuir las fricciones y los desequilibrios, es claro y terminante que no puede eliminarlos radicalmente.

En consecuencia, es por muchas razones, y no solamente por doblegar a los privilegiados, que el cambio desencadena resistencias. El gobierno que realiza una transformación revolucionaria debe ser un gobierno vigoroso, sólidamente establecido, dotado de suficiente poder para actuar y de suficiente poder para contener los estallidos y las disidencias.

Y esto nos importa dejarlo claro delante de mucha gente, de sentido social vivo y humanista, que imagina el papel del Estado como un abrir caminos, y ser espectador de transformaciones, espontánea e inorganizadamente realizadas por el pueblo: algo como aquella "gran tarde" de la revolución, que esperaba la tradición anarquista francesa para cuando fuera eliminado el obstáculo de la burguesía. De esta firmeza y fortaleza no serán los grupos oligárquicos los que tengan derecho de asombrarse o escandalizarse; y menos en esta América Latina plagada de dictaduras de ese signo, y de "estados de sitio", o "medidas de seguridad", que lo equivalen. Aún con la tradición legalista del Uruguay, para imponer con firmeza una estrategia anti-inflacionaria oligárquica, y la consiguiente represión, han pasado por encima de la Constitución y de las leyes, suprimido derechos individuales, cerrado diarios, y cortado todas las formas que molestaban de las libertades de reunión y de expresión.

Pero la discusión que me interesa, y que me interesa frente a las gentes de verdadero sentido social, es la de

si esa firmeza y fortaleza indispensables requieren el desconocimiento del derecho y la ruptura del pacto democrático, según lo que piensan y actúan las izquierdas marxistas por una parte, y los despotismos de derecha por otro. O si es posible obtenerlas dentro de un estado de derecho, que viva el ideal democrático y respete el pacto. Este es el nudo de la cuestión, sobre el cual, lamentablemente, constato un gran escepticismo. A pesar de esos escepticismos, y contra ellos, quiero afirmar que sí, que esa solidez y firmeza son posibles dentro del pacto democrático y que es posible la idea central de lo que en Chile se dio en llamar la "Revolución en Libertad". Pero siempre que se cumplan algunas condiciones, de las que quiero mencionar cinco:

1º) La transformación revolucionaria es posible dentro de cauces democráticos si el gobierno está respaldado en una "fuerza política" y en un "partido político", como los que he examinado anteriormente; dotados de una mística intensa, y apoyados por el respaldo de una proporción grande del pueblo, para soportar los embates de opinión que surjan de focos adversarios, y asegurar un funcionamiento eficaz y decidido de los órganos representativos, como el Parlamento. Por eso es fundamental la preparación y construcción de la fuerza política. Y por eso, es lógico ser poco optimistas frente a los aventurerismos de grupitos y caudillos, por ingeniosos y decididos que sean: pueden realizar algunas transformaciones de sentido revolucionario, pero casi siempre por la vía del despotismo y despegándose del control democrático sobre la orientación y el futuro de la transformación.

2º) La estructura jurídica, legal y constitucional, y la misma organización política, no deben tener taponados sus cauces legales, para adaptarse al cambio revolucionario. Es muy frecuente en nuestros países que las oligarquías se hayan asegurado privilegios, cubriéndolo con retranscas legales, tales que, prácticamente, impiden su modificación aún cuando exista al respecto el mayor consenso popular. Tal vez se puede decir que este tipo de obstáculo es el menor, porque puede ser subsanado siempre por una violación transitoria

del orden legal, que, después de plebiscitada una nueva constitución, por ejemplo, revierte a un orden legal. Es evidente que un país no puede ser embotellado en una estructura de privilegios, por argucias legales, contra la opinión mayoritaria del mismo. Pero desde muchos puntos de vista, un obstáculo de estos no es de ningún modo desdeñable.

3º) Debe ser posible neutralizar las posiciones de privilegio (por ejemplo las que los grupos reaccionarios tengan fundadas en factores como la riqueza) que confieren sobre el proceso político un poder desproporcionado con el número y la razón. Me refiero en particular al control de los órganos formadores de la opinión pública: radio, prensa, televisión, agencias telegráficas. Si un grupo reaccionario tiene un control tal de estos órganos que le permite presionar y abrumar a la opinión pública en una proporción que nada tiene que ver con su base popular, esa posición de privilegio debe ser neutralizada. Los órganos de difusión tienen un cometido social, y he sostenido ya la tesis de que su distribución debe corresponder a la estructuración pluralista de los grupos sociales. De ningún modo justifico, ni insinúo un monopolio estatal o político de los órganos de opinión. Defiendo y sustento una distribución real y sanamente pluralista; y niego el derecho de la riqueza de obtener una voz desproporcionadamente fuerte. Cualquiera que conozca algo de los procesos sociales, sabe que es imposible orientar un país dentro de una transformación revolucionaria (y aún administrarlo simplemente) si quienes detentan los instrumentos de comunicación de masas, se deciden a obstruirlo y a perturbarlo.

Y me refiero también a otro aspecto: a neutralizar la posibilidad de que, quienes manejan grandes sectores de la economía, puedan usar su poder económico para boicotear la transformación revolucionaria. Si un gobierno democrático realiza una transformación profunda de la sociedad y se ve saboteado por grupos que paralizan la producción, o la retienen, o no invierten, o retiran sus capitales al extranjero, puede y debe controlar ese poder. Lo contrario sería

admitir a los ricos, el derecho de bloquear una transformación democrática.

4º) Las fuerzas armadas, ejército y policía, deben mantenerse dentro de sus obligaciones, fieles a la Constitución y a las leyes, al gobierno y a la voluntad mayoritaria del pueblo. Porque es evidente que donde sucede lo que tanto ocurre en nuestro continente y las minorías castrenses se entrometen en la orientación del poder, echando el sable sobre el platillo de la balanza, nada de esto es posible.

5º) El proceso de transformación democrático, no debe ser ahogado desde el exterior por la hostilidad de potencias poderosas y enemigas que bloqueen comercial, financiera o militarmente al país.

Y este no es un riesgo pequeño, porque la transformación revolucionaria de sentido social, no se hace sólo contra los privilegios y opresiones internos de una oligarquía, sino también contra las opresiones y privilegios exteriores imperialistas. Muchas veces los cambios, afectan y endurecen a estos poderes opresores. Aún cuando esto no ocurriera, es frecuente que el simple choque con la oligarquía nacional genere por solidaridad la extensión del conflicto hacia grupos extranjeros, que arrastran la reacción de sus gobiernos. Pero es sabido que la radicalización de un conflicto externo, endurece también las condiciones internas: todos los países en guerra establecen transitoriamente fórmulas internas casi dictatoriales. Ante la amenaza externa, la unidad nacional debe ser más vigorosa e inflexible: las garantías legales tienden a desaparecer y, psicológicamente son inevitables la radicalización interna y la intolerancia. Esta es una constante de la historia, que se puede lamentar, pero no echar al olvido. Bastaría recordar como se centraliza la información en los estados democráticos en épocas de conflicto externo, como se suprime al menos parcialmente la libertad de crítica, cuan severas y sumarias son las medidas contra posibles colaboracionistas.

Nada cuesta elegir otros ejemplos elocuentes: la aparición del gran Terror, en la Revolución Francesa, cuando

las tropas de las monarquías enemigas invadían el suelo francés; o la correlación, en el caso de la Revolución Cubana, entre radicalización interna y conflicto con Estados Unidos; o el deterioramiento macartista de la democracia norteamericana, al enfrentarse en conflicto con Rusia.

El conflicto externo no impide que una transformación revolucionaria del orden social, se pueda realizar democráticamente; pero es altamente probable que deteriore ese carácter democrático, aunque refuerce el respaldo popular.

En consecuencia, cuando afirmo la posibilidad de transformar la sociedad por carriles democráticos (ni siquiera sería necesario decirlo, después de lo que he escrito), no estoy afirmando que sea posible siempre. Como el pacto democrático exigía, para tener vigencia, respaldo de las masas y reciprocidad entre los grupos en pugna, la transformación democrática del orden social requiere ciertas condiciones internas y externas.

Y si no se cumplen esas condiciones, ¿renunciaremos a la transformación?

Sobre esto diré muy pocas cosas. El pacto democrático, como pacto, obliga cuando hay un mínimo de reciprocidad. Si una oligarquía defiende sus privilegios, ilegítimamente atrincherada en una trabazón de argucias y retrancas legales, o en el poder que sobre la opinión pública le dá el contralor de los órganos de formación masiva de opinión, o sostenida por los atropellos del sable, o por traicioneras coacciones del exterior, no me puedo sentir inmovilizado ni paralizado por las condiciones de un pacto esencialmente violado.

Pero que nadie piense que acepto el pacto democrático como esos contratistas que esperan el menor pretexto para denunciar el contrato. Por algo gasté unas cuantas páginas de este libro hablando de la mística, y del contenido del ideal democrático. Las razones que me llevan a preferir los caminos democráticos son demasiado profundas para abandonarlas fácilmente. Privándonos de las condiciones mínimas podrán obligarnos a luchar en otros terrenos; pero aprovecharemos todas las posibilidades para realizar den-

tro de nuestras capacidades y nuestras posibilidades, un ideal que tenemos grabado profundamente.

6. — *La toma del poder y la insurrección.*

Bastante de esto que discutía, se replantea cuando enfocamos el tema postergado de la vía para acceder al poder. También aquí es necesaria la distinción: si está vigente un pacto democrático, y se han institucionalizado formas equitativas de llegar al poder por el respaldo popular; o si ese pacto no existe y el poder está retenido por trampas legales, por el manipuleo indebido de la opinión pública, o por la pura fuerza, inaccesible a las mayorías populares. Porque si los caminos legales y democráticos están bloqueados, no por eso se puede renunciar a llevar la acción política por los caminos que resten.

Pero algunos preferimos aferrarnos a esos cauces mientras existen. No siento de ningún modo la tentación de eludir el duro y penoso esfuerzo de hacer comprender a la opinión popular nuestro programa y nuestra mística. No esquivaré la dura tarea de construir la fuerza política, de conquistar la base popular para las transformaciones que postulamos.

Algunos, tal vez por imaginar con optimismo sus condiciones, consideran a priori más seguro y eficaz lanzar grupitos minoritarios por el atajo de la insurrección y el golpe de fuerza. Eso, naturalmente, es cosa que hay que discutir en concreto sobre la realidad de un momento y un país. Pero no se puede sustituir ese examen por apologías exaltadas de quienes derraman su sangre en defensa de los intereses populares. Estamos en política para construir sólidamente las transformaciones sociales que el pueblo necesita. La exaltación romántica del héroe, y el menosprecio por la difícil tarea de lograr competencia, lucidez y eficacia en la política legal y pública, son excelentes cuando previamente se ha demostrado que la vía insurreccional (el golpe o la lucha armada) es lo que más sirve a la gente.

Porque hacerse héroes a expensas de embarcar a la sociedad en aventuras que la lleven a mil leguas de lo que desea y de lo que postula nuestra mística, podría ser una forma de alcanzar la inmortalidad personal sin beneficiar demasiado a las multitudes de las generaciones siguientes. No quiero decir nada despectivo, sino simplemente afirmar la modesta grandeza de construir la fuerza y el partido político, capaces de realizar una transformación sólida y democrática, que responda a nuestra mística. Es un enorme desafío, exige la adquisición de competencias y capacidades que hoy quizá parezcan inalcanzables; que sólo resultan a lo largo del tiempo del esfuerzo organizado de muchos, de la lucidez, del sacrificio austero e inflexible, de la tenacidad, y del aprendizaje en los triunfos y en las derrotas.

Lo que importa pues, es la gente. La sociedad que va a ser construida, y el costo de construirla. A esa luz hay que ver el problema.

Es en muchos casos legítimo el levantamiento contra el orden establecido, contra la ley y la autoridad, para provocar el derrocamiento. Lo angustiosamente difícil, es saber cuándo. Y no por dificultades teóricas, porque, teóricamente, el planteo es claro. Es nada más, ni nada menos, que la vieja tesis tradicional.

La insurrección armada es legítima cuando existe tiranía, es decir, cuando el gobierno sostiene o realiza la injusticia con grave daño para el Bien Común, y siempre que se cumplan ciertas condiciones; que no quede otra solución fuera de la insurrección; que exista una probabilidad razonable de éxito; y que el daño que se produzca como resultado de la insurrección, no sea mayor que el que se evita con el cambio de gobierno. Esta es la doctrina clásica, que se puede encontrar ya en Santo Tomás. ⁽⁴⁾ Mirada desde el momento actual sigue pareciéndome, exactamente, el sentido común más incontestable.

(4) V. g. Santo Tomás de Aquino: "La perturbación de este régimen (régimen tiránico) no tiene el carácter de sedición, sino en caso de un levantamiento contra la tiranía tan mal organizado que el pueblo reciba más daño del desorden consiguiente que de la misma tiranía. Más sedicioso es el tirano". "Suma Teológica", 2, 2a, 2ae, Q 42, art. 2.

Sólo habría que agregar algunas aclaraciones para actualizar los términos.

Que la insurrección sólo se justifica por la injusticia del gobierno, (por una injusticia grave, tiránica) parece cosa clara. Pero, cuando los antiguos escribían sobre esto, imaginaban sobre todo al príncipe personalmente déspota impartiendo órdenes inicuas para su enriquecimiento o su gloria personal; aunque también tenían presente casos de opresión colectiva y establecida, como los que resultaban del sometimiento militar de los pueblos. Pero hoy, que podemos controlar el proceso de transformación social en su conjunto, las graves injusticias que conforman una tiranía pueden presentarse en formas diversas.

En algunos casos, la injusticia puede ser imputable al Estado, aunque no sea resultado de órdenes impartidas directamente por el gobierno. Puedo poner el ejemplo de una distribución de ingresos que, por lo injusta, deje gravemente insatisfechas las necesidades de las capas populares, aunque no resulte de un acto deliberado, sino de un consentimiento, y aún de la incapacidad para controlar los procesos sociales que influyen en la distribución del ingreso. Pero es real que un Estado moderno tiene en sus manos los instrumentos para modificar esa distribución. Y es el único que puede hacerlo. Y si el único que puede remediar las graves injusticias omite permanentemente hacerlo (por servir a los privilegiados, o por prejuicios ideológicos, o por incapacidad, o por ignorancia) puede configurar una tiranía.

Otro ejemplo: si el Estado moderno puede controlar y programar la transformación de la estructura social hacia una sociedad más justa, y no lo hace; si, permanentemente, sin esperanzas razonables de flexibilización, mantiene establecido un orden injusto, y bloquea los caminos hacia esa transformación (sea por perseguir y privar de los instrumentos de acción a las fuerzas políticas transformadoras negando un pluralismo efectivo; sea manteniendo obstrucciones legales y constitucionales que impiden la evolución; sea tolerando la existencia de focos de poder en manos de la oligarquía que trastornen el proceso) entonces

un gobierno no particularmente despótico por sus órdenes expresas, un gobierno relativamente benevolente y aún paternalista, puede ser tiránico.

Pero, aunque las modalidades de la tiranía cambien, el problema es esencialmente el mismo, y la dificultad y la responsabilidad de apreciar cuando se configura la tiranía es tan difícil como siempre y está librada a una apreciación de hechos y de posibilidades que la teoría no puede resolver.

Algunas consideraciones podría hacer sobre las otras condiciones. Podría decir por ejemplo, que la probabilidad de éxito requerida no es indispensable que sea inmediata. Y también que el éxito no es aquí solamente el derrocamiento del gobierno, sino la instauración efectiva de un orden social más justo. No se trata solamente de calcular las posibilidades de triunfar en la insurrección misma. Algunos revolucionaristas imaginan que, abiertas luego las puertas de la revolución (con todos los equívocos que hemos criticado) se ha salvado el gran escollo, y se tiene por delante la posibilidad, muy segura, de la sociedad justa. Este tipo de infantilismo puede no resultar del desconocimiento de la tesis teórica, sino de falta de reflexión y experiencia sobre los recorridos que hace la historia, y de imaginación para preveer el futuro.

Sobre la última condición, aquella de que el daño producido por la insurrección misma no debe ser mayor que el mal que se busca evitar, baste señalar la enorme dificultad que existe, y que siempre existió, de calibrar de antemano ese daño. Pero este es un problema de toda política: la dificultad de preveer, y la dificultad de, aún previendo, valorar y comparar bienes y males tan diversos e intensos. Lo evidente, mal que les pese una vez más a los doctrinarios, es que las aseveraciones doctrinarias no resuelven las opciones concretas, aunque ordenen la mente para abordarlas. La apreciación y valoración de los hechos y las posibilidades, sólo es posible "en situación", es decir, colocados, y sumergidos, en la concreta situación política y social.

Y es, en definitiva, en este terreno, que hay que situar la reflexión comprometida, encarnada, sobre las posibilidades que existen en cada país de transformar la sociedad por una vía institucional y dentro del pacto democrático; o, en caso de descartar ese camino, sobre la apreciación de las posibilidades de éxito, y de los daños y de las ventajas. Así, finalmente, debe discutirse el problema de las vías de acceso al poder. Y esa reflexión concreta no es para este libro, donde me apoyo solamente, en observaciones muy generales en lo relativo a las condiciones actuales del mundo y del continente; y donde no puedo, a esta altura, introducir todas las referencias concretas que serían indispensables.

Sólo anotaré, porque es posible hacerlo en este grado de generalidad, una prevención contra la extendida teoría del foco revolucionario, tal como la han desarrollado el "Che" Guevara ⁽⁵⁾ y Debray. ⁽⁶⁾ Y es que esa técnica de incrustar en un país un foco revolucionario encargado de actuar en el tiempo como catalizador de transformaciones psicológicas y sociales, para el posterior acceso al poder, es fija y de acción lenta. Fija a pesar de los ajustes y variaciones por países. Especula sobre el efecto en el tiempo, de la existencia de un pequeño núcleo guerrillero, para hacer madurar las condiciones revolucionarias. Y de acción lenta en el sentido de que el guerrillero no pretende inmediatamente la toma del poder, sino que acepta convivir prolongadamente con el gobierno constituido. Esto sugiere algunas observaciones. Porque las sociedades humanas en la historia han tenido que sobreponerse a una infinidad de tendencias hacia la anarquía y la disolución. Y cuando han dispuesto de tiempo para reaccionar y crear las defensas y los anticuerpos frente a los factores de anarquía o de disolución, han conseguido crearlos.

Se contestará que esto también lleva tiempo, y que entre tanto se pueden conseguir ciertos éxitos. Pero es incuestionable que la técnica del foco repetida de uno a otro país de América Latina, y sin posibilidades de obtener éxi-

(5) Ernesto "Che" Guevara: "La Guerra de Guerrillas".

(6) Régis Debray: "El castrismo: La larga marcha de América Latina".

tos rápidos, tienen una alta probabilidad de generar anticuerpos tan poderosos como para cerrarle totalmente el camino. Y esto, a mi juicio, es lo que ha estado sucediendo ante nuestros ojos. Rápidamente se han desarrollado las defensas ideológicas, el control de los instrumentos de formación de la opinión, el espionaje, el contralor policial interno y las técnicas militares anti-guerrilleras, en un intercambio de conocimientos y experiencias organizado internacionalmente, que seguirá perfeccionándose y que quita la mayor parte de sus probabilidades a la técnica del foco.

Y no lo discutiré en concreto, porque en concreto debería examinar también las demás experiencias anteriores; y en particular en qué grado las de Cuba, Argelia, o Viet-Nam, son trasladables al resto de América Latina. Pero más allá de esa discusión concreta, me parece que las teorías guerrilleras en boga, están enfrentadas en cierto modo a una ley sociológica de carácter general que trabaja contra ellas; y es esa de la generación de anticuerpos. Pero esto no es negar las posibilidades insurreccionales que deben ser examinadas, como digo, en concreto. Es solamente prevenir que la técnica guerrillera arrastra probablemente a un gran desgaste, a un gran sufrimiento individual y social, sin esperanzas mayores de desembocar siquiera en la toma del poder. Cuando de insurrección se trata, las teorías permanentes son de utilidad muy relativa; casi la única regla realmente permanente, es que debe desconcertar y sorprender las defensas.

Pero, aparte de consideraciones tácticas que no me interesa ahora desarrollar, basta echar un vistazo a América Latina, donde las dictaduras de derecha se han multiplicado y renovado durante decenios para reconocer que este tema es de todos modos crucial para quien se mueve animado por una mística que lo lleva a la transformación política y social. Gran parte de los países de América Latina tienen sus caminos legales bloqueados, y al construir una estrategia debe tomarse en cuenta ese hecho fundamental. Pero también, si no se quiere caer en revolucionarismos ilusos, hay que reconocer la carencia de recetas para un éxito probable por el camino insurreccional. Y aún, mal que le

pese a ciertos ideólogos, que no existe ningún fatalismo, ninguna predeterminación hacia el triunfo revolucionario, basados en "el sentido de la historia".

Si es ardua, dura, ímproba tarea, construir en una fuerza y un partido político en las condiciones de vigencia de un pacto democrático (y adquirir competencia, dotarlo de instrumentos, conquistar la opinión y la adhesión de las masas para realizar la transformación social) es engañarse a sí mismo hacer argumento de esa dificultad, para buscar el camino de aventurerismos, gloriosos para el público, pero no de éxito probable, cuyo resultado más verosímil, es consolidar y endurecer los aparatos de represión montados en defensa de los actuales privilegiados, y deteriorar aún más profundamente la vigencia de nuestros ideales dentro de los sistemas políticos del continente.

7 — *Ablandamiento y derivación*

Un partido al que le toca vivir un proceso de transformación revolucionaria, aún en las mejores condiciones, está sometido a riesgos que provoca la misma intensidad del conflicto. Entre estos riesgos podemos señalar dos opuestos.

El primero, es el del ablandamiento. Ese ablandamiento puede resultar del agotamiento del programa inicial, por haberlo realizado, o por haber cambiado las circunstancias. Imposible realizar todo un proceso de transformación revolucionaria de la sociedad de acuerdo al programa detallado inicial. La mística trasciende los programas concretos de transformación. Cada programa corresponde a una etapa, a una aproximación. Un partido de envergadura, cuando realiza la transformación (que necesariamente lleva tiempo, como lo han llevado siempre esas transformaciones en la historia) debe proceder por etapas, que pueden o no coincidir con períodos de gobierno. Sólo al cabo de realizado, y nunca perfectamente, el programa de una primera etapa, es posible, con la experiencia de la lucha, de los problemas sur-

gidos, de las insuficiencias constatadas, reformular el programa de metas para el período siguiente.

Ya dije que tomar el poder puede ser rápido, pero transformar la sociedad siempre es lento. Y ocurre a veces que, después de las etapas primeras (si el partido no tiene verdadera profundidad ideológica; pero también, a veces, aunque la tenga), se constata un ablandamiento que impide realizar las etapas ulteriores. Ese ablandamiento puede ser apego a los objetivos concretos del primer momento. Si se confunden los objetivos inmediatos con el ideal remoto, el partido se adhiere a lo conquistado, y pierde las largas vistas del camino por recorrer. O puede ser desánimo; o pérdida de imaginación para construir una nueva meta ambiciosa; o fatiga, o debilitamiento por el cansancio de las tensiones, y el conflicto. Sobreviene en esos casos una tendencia a consolidar, en que se distingue con dificultad la prudencia de los grandes conductores políticos (que aprecian en un cierto momento la necesidad de detener la obra para consolidarla, desde el punto de vista productivo, ideológico, social o político), de la pura laxitud, cansancio y enfeudamiento en la obra hecha. Desviaciones típicas de la vejez en los hombres, y del envejecimiento en los partidos, pero también efecto de procesos menos sanos, como la corrosión de la mística, devorada profesionalmente por los mismos políticos que comenzaron sirviéndola.

Frente a éste, como peligro opuesto, está la derivación. Porque el combate, termina siendo pasión que ciega, y fanatiza, y distorsiona la misma ideología del partido. De choque en choque, los bandos opuestos radicalizan, deforman y endurecen sus propias posiciones. Cada golpe genera un contragolpe; la defensa, un ataque agresivo. Las soluciones intermedias y matizadas desaparecen. Los hombres y los partidos se enajenan en la violencia de sus ideologías, y el objetivo inicial termina perdiéndose.

Esta tendencia a la derivación es una experiencia constante en los conflictos sociales, y particularmente en las revoluciones. Podríamos ver un excelente ejemplo en la revolución cubana, que fue esencialmente humanista y democrá-

tica. Del choque con los latifundistas cubanos y yankis, y con los capitalistas que retiraban el capital de Cuba; de los encontronazos con la diplomacia norteamericana y del respaldo ruso, derivó finalmente al marxismo y a la incorporación al bloque soviético. Pero ejemplos tan elocuentes como ése, podrían encontrarse de derivación hacia la derecha.

El beneficiario de la derivación es siempre un extremista. Es el hombre o el partido que se maneja con grandes dilemas esquemáticos, con planteos simples y sin matices. A veces la radicalización se produce en el propio partido, al que todos los objetivos anteriores empiezan a parecer tibios, y los métodos practicados poco radicales. Pero a veces la radicalización pasional afecta a las multitudes extra-partidarias. Sucede que el partido político que se apoyó en una masa de izquierda, por ejemplo, siente el riesgo de perderla en beneficio de organizaciones con planteos más extremistas. Por no perder la casa, se siente obligado a extremar cada vez más sus propias actitudes. Se encuentra en falta; vuelca hacia adentro la crítica que los radicalizados de fuera le lanzan al rostro; pierde la objetividad, la lucidez; se siente aquejado de un verdadero complejo de inferioridad. Y al sentirse así se debilita, se mimetiza, se enajena; desdibuja la fisonomía que era su fuerza; nubla su sólido realismo que era garantía de verdad y de potencia; las profundas corrientes animadoras de la mística, se diluyen en una permanente y nerviosa elucubración táctica.

Este riesgo de la derivación en la lucha, es considerablemente mayor, cuando las condiciones imponen la coalición con grupos como los marxistas. De modo similar derivan los demócratas liberales cuando, en defensa del orden establecido, se alían a los dictatoriales y a los fascistas.

Las mismas condiciones extranacionales empujan a la radicalización. Un proceso revolucionario en un país parcialmente dependiente (si actúa fuera de cauces legales, pero también si actúa dentro de ellos), llevará seguramente al enfrentamiento con las clases altas y con las potencias exteriores, económica, política y militarmente interesadas en

mantener al país sujeto. Estas sentirán que los cambios internos amenazan su esfera de poder, como ha ocurrido en América Latina con casi todas las transformaciones de sentido social más o menos agudo, y en Checoslovaquia con el proceso de liberalización. En un mundo dividido en bloques, las grandes potencias se sienten con derecho a disciplinar a los países sometidos a su esfera. En consecuencia, el partido político y el gobierno que realizan una revolución, se ven arrastrados al dilema de los bloques: dilema turbio, confuso, oscuro desde el punto de vista del juego del poder.

Así Arévalo inició la revolución guatemalteca luchando por el código del trabajo, por el sufragio universal, por la participación de los indios en la vida política municipal, enfrentando a la United Fruits. En el último momento, cuando Guatemala era ya invadida por los mercenarios alentados desde los Estados Unidos, Arbenz reclamaba el apoyo de la Unión Soviética en un telegrama que decía: "Ud., que siempre ha defendido los principios de la UN...": un llamado angustioso al respaldo del otro bloque.

Es verdad que este riesgo de la derivación, en otras circunstancias, es menos agudo. Si se consigue realizar el cambio dentro de los canales legales, tomándose tiempo para no forzar exageradamente la tensión más allá de la propia capacidad de soportarla con un respaldo muy amplio de su propia fuerza política sólidamente construida, el riesgo de derivación es menor. Por este camino el gobierno chileno inició en 1964 transformaciones importantes, soportando las tensiones resultantes. No en todas las circunstancias puede hacerse lo mismo, ni todas las transformaciones generan tensiones igualmente limitadas.

Baste indicar que ante estos riesgos, muchos desisten de la empresa.

Pero eso es traicionar al pueblo, y traicionarse. A lo que estas dificultades deben llamar, es a construir aún más sólidamente las fuerzas políticas que han de realizar la tarea. Y a estudiar con cuidado y realismo la estrategia para ejecutarla.

A lo largo de todas estas reflexiones, he tropezado continuamente con la proyección que las transformaciones implicadas en el desarrollo social tienen hacia el exterior del país. Vimos como las tensiones de la transformación interna, especialmente durante las mutaciones revolucionarias, se convertían en tensiones hacia afuera: en lo económico, en lo político, y en lo social. Y al examinar el problema de la derivación, constatábamos de nuevo que la variable externa intervenía fundamentalmente para agravarlo.

Esta es la realidad con la cual quisiera cerrar estas reflexiones. La transformación profunda de las estructuras sociales de un país, particularmente si se trata de un país débil, parcialmente colonizado en lo económico, sometido no sólo a opresiones internas, sino también a una dependencia externa, es enormemente difícil. Es, en realidad, improbable si se intenta aisladamente. No creo que puedan esperarse transformaciones profundas y durables dentro de nuestro continente, hasta que se haya conseguido constituir un bloque suficientemente sólido de varios países, que, avanzando algunas etapas del cambio, se sostengan mutuamente. Son demasiado frágiles al bloqueo económico, demasiado vulnerables a la fuga de capitales y al imperialismo del crédito, para que, si no establecen de algún modo una política común de sostén, puedan soportar las presiones externas. Realizar la transformación social en cada uno de los países de nuestro continente, es paralelo y correlativo con construir una unión, o un frente de países que se respalden mutuamente y una coordinación de fuerzas políticas.

Por eso, la integración latinoamericana, que ha sido una de las banderas del movimiento Demócrata Cristiano, no es tanto un entendimiento entre países de objetivos variados y divergentes (que expresan, en la mayor parte de los casos, las dictaduras o despotismos de sus grupos privilegiados), ni es simplemente crear una zona de libre comercio, o un mercado común; sino, sobre todo y esencialmente, construir una solidaridad continental para la liberación de

los pueblos. La integración debe ser, fundamentalmente, una integración política.

Y, de antemano, una integración de las fuerzas políticas, a nivel continental. Lo que no significa abandonar la autonomía política de cada grupo en lo nacional, sino agregar, a la responsabilidad de su tarea interna, otra, tanto o más pesada, de solidaridad con quienes realizan la misma labor en países hermanos.

Y esto sería tema, no para un párrafo, sino para otro libro.

CAPITULO VI

EL CENTRO DE LA MISTICA

1 — Algunas consideraciones sobre la persona humana

Recorrido este camino vuelvo al punto de donde partí.

Todo esto, ideal democrático, ideal comunitario, concepción del desarrollo e instrumentos de la transformación social, tiene sentido si coincidimos en una concepción del hombre y de su grandeza.

Insisto: la concepción, para estos fines, puede estar definida sólo en lo que afecta la vida social en este mundo. Pero la claridad de esta distinción es más aparente que real. Ni el cristiano puede responder sobre la grandeza que persigue en esta vida, sin pensar en su respuesta global sobre el sentido total de la existencia humana, ni el no cristiano deja de rodear su doctrina política de afirmaciones, o al menos de interrogaciones, más amplias.

Al resumir algunos rasgos de mi concepción de la persona humana, que en lo esencial nada tiene de original, prefiero hacer las fundamentaciones en el terreno religioso que a mi juicio esclarecen el tema, confiando en que despejen dudas a quienes participan o no de esos fundamentos.

El carácter no confesional de la doctrina política se mantiene intacto.

Los rasgos que quiero enumerar, sin ninguna pretensión de ser exhaustivo, son los siguientes:

El primero es la importancia de lo material en la vida humana, que quiero destacar muy claramente. Aunque seña-

le que no es sólo salud y alimento, techo y abrigo, confort y expansión, y por más que afirme que todo esto no alcanza a garantizar la felicidad, y menos la grandeza de la vida, partiría de una base totalmente falsa e insostenible, si menospreciara lo material. La falta de estas cosas o su insuficiencia, matan; eso se puede demostrar con estadísticas en la mano. Y aún cuando no mate, mutila, desorganiza, destruye la personalidad.

Importa dejarlo bien claro para los cristianos. El cristiano tiene una conciencia muy viva del valor que el amor y la contemplación de Dios tienen, con relación a la vida y a los bienes materiales. Su esperanza, si es hombre de Fé (su gran Esperanza, con mayúscula) está fuera de este mundo. De esto deriva, para los auténticos hombres de Fé, lo que muchas veces se ha llamado equivocadamente “desprecio del mundo” y el encomio de la pobreza; de los que, por equivocación, por una profunda confusión de su sentido, deriva a veces el desinterés por las conquistas materiales de la humanidad. Aún de aquéllos que se refieren a aspectos tan fundamentales como el hambre, la salud, y el abrigo.

Bastaría, para desautorizar esta derivación, recordar el capítulo XXV de S. Mateo, ⁽¹⁾ donde pone en boca de Jesús la descripción del Juicio Final, en que la salvación es el premio de los que alimentaron al hambriento, dieron de beber al sediento, hospedaron al peregrino, cubrieron al desnudo, visitaron al enfermo y al encarcelado. Y donde atribuye a estos actos el mismo significado que si hubieran sido hechos al propio Cristo. Para desinteresarse de las necesidades materiales del mundo, el cristiano tendría que arrojar a la papelera medio Evangelio, y veinte siglos de Iglesia. El cristiano, en realidad, es un hombre de misericordia; etimológicamente, un hombre en cuyo corazón ha entrado la miseria. El ideal mismo de la pobreza no es un desprecio; es la privación de algo valioso, que permite dar; la privación que permite compartir; la privación que hace posible servir.

(1) San Mateo, cap. XXV.

Y esto es importante también que lo comprenda el no cristiano, para que no vea en el compañero de tareas y seguidores políticos un fugado, un evadido, un substraído a la dimensión trágica de la contienda.

Un segundo punto a reafirmar, es que la atención de las necesidades materiales no es suficiente de ningún modo para el desarrollo personal, por más imprescindibles que éstas sean. La felicidad humana resulta tanto, por lo menos, de la relación con los demás hombres, de las condiciones de la vida social en lo que tienen que ver con la inteligencia, la moral y los sentimientos, como con la satisfacción de las necesidades físicas.

En tercer lugar, es indispensable también poner en su sitio a la felicidad. La felicidad expresa un equilibrio de la vida humana lograda, cuando se puede sentir ese logro. Pero también es una trampa: necesitamos la verdad más de lo que necesitamos la felicidad. Necesitamos lo auténtico; necesitamos ubicarnos libre y responsablemente frente a la realidad del mundo y de los hechos, aunque nos duela. Podemos entregarnos a los demás; pero darse es un acto libre, un acto de plena responsabilidad. Lo que no podemos es dejar de pertenecernos, enajenarnos, vivir una felicidad ilusa y embaucada, como un sueño de opio, mientras, objetivamente, nuestra vida real, hecha ajena (enajenada), adquiere en la realidad un significado totalmente distinto.

Si estamos hablando de política no es imprescindible ahora buscar la razón de esta exigencia. Implica un absoluto. Unos irán a buscar la razón de ese absoluto en el sentido religioso del destino humano, otros lo fundarán de otro modo. Pero es importante para los compañeros de una acción política, ponerse de acuerdo al menos en que hay ciertos valores que no pueden ser entregados como precio de la felicidad. Que valen por sí. Innegociables. Inalienables.

Por eso prefiero hablar de valor humano, y de grandeza humana antes que de felicidad. Y concibo esa grandeza como un crecimiento del hombre en todas sus capacidades, para desplegar, consciente y responsablemente, una vida libre y amplia. En definitiva, el hombre no vale tanto por las cosas que tiene, sino por lo que es.

Y en cuarto lugar, me parece importante destacar que la vida humana adquiere más valor y grandeza, cuando, siendo auténtica y vigorosa, está entregada a los demás. La vocación del hombre es irrenunciablemente social, e irrenunciablemente orientada al amor de los demás. El superhombre del humanismo clásico, cerrado sobre sí mismo, volcado al culto de su propia grandeza, es el peor enajenado. El personalismo no apunta al humanismo individualista, que crea semidioses, sino al héroe social, y al santo. Y no es, sólo, porque ese semidios individualista sea en el fondo incompatible con una grandeza social que permita crecer en valor a todos los hombres. No es, sólo, porque el héroe social y el santo, son los que articulan con el bien común de la sociedad entera. Es también porque la misma idea de una auténtica grandeza humana está ligada al servicio a los demás. Para el cristiano el semidios humanista, replegado sobre sí mismo, es un fracasado del amor de Dios que será desnudado en el juicio. Pero, en todo caso, para cristianos o no cristianos que compartamos esta concepción de la persona humana, ese semidios será siempre un frustrado.

De esta concepción de la grandeza personal derivan consecuencias fundamentales.

Y la primera es liquidar la falsa oposición entre la persona y el bien común. En el límite máximo del desarrollo personal consciente y libre, la coincidencia con el bien común de la sociedad entera es total. En el límite máximo del desarrollo personal, no hay conflicto entre el bien personal, y el bien social. Es por debajo de ese límite que se produce el conflicto. El bien social no exige a nadie mutilar su grandeza, sino realizar una grandeza auténtica.

Pero, al mismo tiempo, esto muestra que la debilidad en el conocimiento y en la comunicación de ideas entre los hombres y las desviaciones del desarrollo personal, que son la miseria constante de la existencia, hacen inevitable en la práctica el conflicto. Y hacen también inevitables el uso habitual de la compulsión y del poder para instaurar alguna aproximación al bien común.

Y deja a las claras, que cualquier bien común instaura-

do compulsivamente, es imperfecto, e incapaz de realizar el bien de todos, aunque sea a veces el único posible; porque en una sociedad de personas, la verdadera grandeza, es en parte una construcción social, en parte una conquista del desarrollo personal. Para quien busque la grandeza humana, es tan absurdo desinteresarse del crecimiento intelectual y moral de las personas, como del ordenamiento social.

También hay que establecer otra conclusión. Y es que en la persona humana, hay ciertos valores que escapan al contralor social. Que van más allá de la vida social. Que la trascienden.

La grandeza del hombre es compatible con cierto grado de compulsión social, pero exige, como condición ineludible, el respeto a un ámbito de libertad para organizar la vida personal responsablemente, el respeto al derecho absoluto a la verdad, el respeto a una apertura posible de la vida personal hacia cosas que están fuera de la vida social, e incluso del mundo de la experiencia. Esto es muy claro para la conciencia religiosa del cristiano, cuya adoración a Dios, y su búsqueda más allá de la muerte, es irrenunciable y no puede ser cedida a ninguna organización política o social. Pero, aun para el no cristiano, vale ese respeto. La verdad, como un absoluto; cierto ámbito de libertad; el derecho a vivir determinadas solidaridades humanas (en el presente, con el pasado o hacia el futuro); el derecho a cultivar ciertos valores, carentes de utilidad social, pero que pueden tener gran significado en la vida personal; todo esto se resume en la conclusión de que no toda la persona pertenece a la vida social, y se agota en ella.

Cuando afirmo la trascendencia de la persona con respecto a la vida política y social, no estoy renunciando a pedirle, y exigirle, la cooperación total hacia el bien común. Podemos reclamarle que el desarrollo de su personalidad se haga en el sentido del servicio de los demás, reconociéndole algunos derechos que están por encima de toda razón de utilidad social; y entre ellos, una apertura

posible hacia objetivos que están más allá de la vida misma.

Y esto se conecta con otro punto que también tiene formulaciones distintas para el cristiano y el no cristiano, siendo en definitiva terreno de coincidencia. Es la afirmación de que en la persona humana hay algo sagrado. No quiero usar aquí esa palabra en su sentido religioso específico, sino indicar algo así como "intocable".

Un ejemplo sencillo es el del derecho a la vida. Si todo fuera un problema de bienestar, ¿por qué no sacrificar algunas vidas humanas inocentes, (en el vientre de la madre, o ya nacidas) para aumentar calculadamente el bienestar colectivo? Muchos pensadores y escritores coquetearon con esa idea. No pido ahora que se reconozca como condición para coincidir en doctrina política una prohibición divina de atentar contra la vida humana. Me basta que, como en las novelas trágicas de Dostoiewsky, (2) se termine por reconocer que cuando ese límite se pasa, el hombre retrocede al nivel de las bestias. Basta un reconocimiento de ese carácter "sagrado", aunque sea sin explicaciones, para una coincidencia política.

Y ese "sagrado" no se refiere solamente a la vida, sino también a derechos fundamentales como los antes mencionados. Para el cristiano eso tiene una explicación definida. En cada hombre ve a una imagen de Dios, a la que está atado por un reflejo de su amor a Dios y por los expresos mandatos divinos. Pero muchos, sin tener esa Fé, sin reconocer en el rostro del prójimo el rostro de Cristo, ven en el hombre la realidad más valiosa del mundo visible y experimentan hacia él ese amor y ese respeto que lo convierten en "sagrado".

Cuando intento definir la concepción central de donde arranca una mística política centrada "en todos los hombres y en todo el hombre", estoy postulando para todos los hombres algunos respetos y algunos derechos absolutos. Y este es un punto crucial de división. Porque si es así es

(2) "El Crimen y el Castigo" o "Los Hermanos Karamasov". En realidad es la obra entera de Dostoiewsky, diga lo que diga Chestov.

posible la participación en conflictos sociales, aún intensos; y es posible el empleo de la compulsión, aún a veces dolorosa; pero carecen de sentido el odio, y repugnan irreductiblemente el utilitario exterminio, la opresión, o la postergación de masas humanas, que algunas corrientes políticas han practicado intensamente.

Pero, de esta concepción de la persona humana, surge una mística; una poderosa mística del servicio a los demás, a los hombres concretos y reales, que deriva en mística política, en vigoroso impulso a la acción política, al margen de todas las utilidades personales y de grupo. Y deriva en particular para el cristiano, quien sin la mística de servicio "es un mentiroso", de acuerdo a las palabras de San Juan ⁽³⁾. "Pues el que no ama a su hermano a quien vé, ¿a Dios, a quien no vé, cómo podrá amarle?"

Es verdad que en una sociedad como la moderna, gran parte de la vida personal depende de los fenómenos colectivos y que las decisiones políticas, y los cambios en la organización social, empobrecen o enriquecen colectivamente a grandes grupos humanos, los liberan o someten a opresión y distribuyen la justicia y la injusticia. Es posible que, en una distribución de tareas, muchos hombres se ocupen de otros aspectos del servicio a los demás. Pero no es posible admitir que se desinteresen de éstos, ni que sigan pensando que la caridad individual, la atención personal y específica de cada caso de miseria, es suficiente para liberar a los hombres, o para agotar la responsabilidad y el impulso de la mística.

Se puede decir que esta mística política es cristiana, para señalar su acuerdo con la visión religiosa y ética del cristiano, y para señalar que éste recibe de su visión religiosa el impulso místico a la acción y al sacrificio. Pero sería injusto decir que esta mística es cristiana, con sentido de apropiación; sostener que sólo en el cristiano es lógica, o que sólo el cristiano puede vivirla. La simple experiencia cotidiana nos muestra hombres, de otra concep-

(3) San Juan: "Epístola", I, 4-20.

ción religiosa o desprovistos de ella, animados por una mística de servicio surgida directa y simplemente del respeto y el amor al hombre mismo. Y sería absurdo que el cristiano negara al no cristiano la autenticidad de esta mística; que negara la posibilidad de encontrar directa y simplemente en los demás la motivación profunda de ese servicio. Si reconocemos en el rostro de los otros hombres, el rostro de Dios reflejado, ¿cómo podría sorprendernos que quienes no conocen a Dios, divinicen el rostro humano?

Y entonces, insisto, estamos aquí, en la mística política, en terreno de coincidencias, no por táctica, sino por una constatación objetiva de la realidad. El centro del acuerdo político no es la fé religiosa, sino el servicio de los hombres donde quiera que aparezcan, y el respeto de toda la dimensión humana. Y me importa dejar establecido abiertamente que éste es terreno de encuentro natural, sin necesidad de esconder cada uno lo que piensa, de tender discretos silencios sobre las propias convicciones, sin aparentar indiferencia ante otros problemas fundamentales cuando esas indiferencias no existen. Por eso mismo quiero estudiar aunque sea, rápidamente, dos puntos de contactos entre la mística política y la convicción religiosa, a fin de despejar equívocos y evitar confusiones.

2 — *El Providencialismo*

Uno de ellos puedo discutirlo bajo el título del providencialismo.

El cristiano tiene una conciencia muy viva de recibir de Dios, a la vez, la propia existencia, el mundo que lo rodea, y la propia situación con respecto al mundo. Y una conciencia muy viva de que ese mundo, aunque trágico, no es un producto ciego del azar ni un "sin sentido". De algún modo está gobernado por un designio de la providencia bondadosa. Si al recibir la situación humana, recibe un puesto de combate a veces tremendamente doloroso, ese combate es un regalo feliz, porque le abre perspectivas rea-

les y accesibles que compensan con creces todos los dolores. Esta es una de las cosas conceptualmente difíciles del cristianismo: reconocer en la propia situación la mano de Dios y aceptarla agradecida; y dar a la existencia entera el sentido de una batalla para expulsar el mal y realizar el bien; o para realizar la prefiguración más cercana posible de ese Bien escurridizo, cuya ausencia del mundo rompe los ojos y subleva la conciencia.

Y traigo a colación este tema, porque muchos han dicho que el providencialismo cristiano es enajenante; que esta religión lleva a la aceptación pasiva de los males del mundo; y que eso la convierte en aliada de los opresores y opio del pueblo. Y no me importaría tanto la objeción, que es equivocada en doctrina, si no resultara a veces verdad en los hechos, por efecto de las deformaciones que los propios cristianos introducen en su patrimonio doctrinal. Recuerdo haber chocado abruptamente con una de esas tesis allá en mis primeras lecturas de estos temas, cuando me seducía e indignaba, a la vez, la prosa opulenta de Donoso Cortés: (4) "El hombre no puede mantener en equilibrio las cosas sino manteniéndolas en su ser, ni mantenerlas en su ser sino absteniéndose de poner en ellas su mano. Puestas todas y bien asentadas por Dios en sus firmísimos asientos, toda mudanza en su manera de estar asentadas y puestas es necesariamente un desequilibrio. Los únicos pueblos que han sido a un mismo tiempo respetuosos y libres, los únicos gobiernos que han sido a un tiempo mismo mesurados y fuertes, son aquellos en que no se vé la mano del hombre, y en que las instituciones se vienen formando con aquella lenta y progresiva vegetación con que crece todo lo que es estable en los dominios del tiempo y de la historia."

En aquel entonces me hizo saltar como la picadura de una víbora, y aún hoy me parece una de las formulaciones más precisas y francas de la deformación que quiero denunciar. Porque Dios no necesita de la lentitud para actuar por su Providencia, ni tampoco que no aparezca la mano

(4) Donoso Cortés: "Ensayo sobre el catolicismo, el socialismo y el liberalismo". Lib. III, cap. 3.

del hombre. Y esa oposición, que enfrenta por un lado lo que el hombre hace conscientemente, y por otra lo que la Providencia prepara a través del lento y anónimo proceso del tiempo y de la historia, es doblemente falsa y fraudulenta. La Providencia de Dios aparece tan plenamente en las acciones conscientes de los hombres como en lo lento y anónimo. Y ese lento y venerable proceso histórico, cuando se le desnuda, queda crudamente humano. Es en realidad un proceso social, colectivo, donde no interviene un hombre solo pero intervienen muchos; y decanta y consolida a través de los siglos un depósito donde se acumulan la grandeza, la experiencia, la cobardía y la mezquindad humanas. La esclavitud, los sacrificios humanos, la explotación y el desprecio de los pobres, ¿de quién tienen la marca inconfundible, sino del hombre? ¿A quién se oculta que bajo su anonimato y su antigüedad que pretenden ser venerables, están amasados con egoísmo humano? Pocas cosas más abominables e injustas que el vicio o el error, cuando se endurecen y vuelven casi inamovibles por el transcurso del tiempo. Encima, ¿hemos de admitir que los tradicionalistas quieran consolidarlos, aún más, otorgándoles un carácter sagrado; falsificando al pie de ellos, la firma de Dios? Esto, en realidad, no es aceptación de la Providencia, sino mala teología, pésima sociología, y argucias de la conservación.

De Maistre y Donoso Cortés, murieron. Sus obras andan hoy en manos, solamente, de curiosos y eruditos. Pero la tendencia a considerar que la antigüedad de las instituciones sociales las recubre de un prestigio religioso y las marca como expresiones de la voluntad de Dios, reaparece y circula vergonzantemente todos los días. En vez de recibir de la Providencia su contorno social como quien recibe una situación de combate, muchos reducen el drama ético del cristiano al ámbito individual, y adoptan frente a la sociedad la pasiva resignación fatalista de las religiones deterministas.

Me importa decir ésto a los compañeros de mística, cristianos y no cristianos. Reconozco, en las instituciones

sociales actuales, la fuerza del hecho establecido, que no está separado de la realidad por las azarosas alternativas de los cambios sociales, como las otras soluciones que propongamos. Reconozco, en esas instituciones, el prestigio que les da el haber superado la prueba de la experiencia real, y el prestigio de haber satisfecho, mal o bien, un cierto número de necesidades sociales. No voy a pasar por alto esas consideraciones. Pero ellas no las arrancan al campo de nuestra responsabilidad y de nuestra crítica. Ningún veto religioso nos inhibe en la tarea de discutir su capacidad real de servir al hombre; ni la posibilidad de sustituirlas, con ventaja, por otras formas de organización social más capaces de defender los valores humanos. Por el contrario, ese es nuestro mandato.

El que transmite pasivamente un legado de iniquidades no es un Providencialista; es un irresponsable o un infame.

3 — *Paz social y justicia*

El otro punto sobre el cual quiero detenerme, un momento, es el que podría designar bajo el título, de la "*Paz social*".

El servicio del hombre, está orientado a la realización de la paz social. Buscamos la paz social, necesitamos la paz social. Y consecuentemente, rechazamos el odio como animado de la vida política y social, y miramos con reserva y prejuicio el uso de la coacción y de la violencia.

Con todo, estas dos últimas afirmaciones no son de la misma índole. El rechazo del odio es esencial. No es posible admitir el odio a las personas y a los grupos, nunca y en ningún grado. En cambio la coacción y la violencia duelen, y cuentan con un prejuicio en contra, porque hacen siempre mal en cierto grado; pero ese mal puede ser compensado. Nos disgusta, y con razón, que se clave el cuchillo en carne humana; se lo aceptamos al cirujano, sin embargo, si la extirpación de otro mal mayor lo justifica.

Pero, jamás podríamos aceptarle a cirujano alguno que clavara el bisturí en la carne humana por odio.

Esto es elemental y claro para quien comparta las ideas centrales que he expuesto, pero el problema de la paz social no queda con esto aclarado. En realidad, corresponde preguntar qué cosa es (en este mundo atravesado de injusticias, sufrimientos y conflictos) esa mentada paz social. Santo Tomás decía que la paz es la “tranquilidad en el orden”; y por el orden entendía algo más profundo de lo que suele comprenderse hoy: la situación en que cada cosa está en su sitio, en que cada cual tiene lo que le corresponde, y cada parte contribuye, “está ordenada”, al bien del conjunto. Es decir, que la palabra orden, aquí, significa algo parecido a justicia: un orden profundo y no una alineación cualquiera exterior. Y ésto es muy importante, porque entonces, para un pensador de esa talla, la paz no era simplemente la tranquilidad, sino la tranquilidad en la justicia. De ningún modo sería paz la tranquilidad exterior de una opresión establecida, contra la cual nadie se rebela; ni el reposo que se produce cuando ya nadie lucha para resolver las injusticias.

Alguna vez, examinando la situación social de los policías de Montevideo (que una investigación había revelado miserable, en razón de los sueldos ínfimos, de la condición inhumana de sus viviendas, de la precaria instrucción, de la mala atención de la salud, de la multiplicidad de situaciones familiares irregulares) escribí que estábamos en presencia de lo que la mayor parte de los editorialistas de los diarios uruguayos llamaban “la paz social”. Efectivamente, se trataba de un grupo en el cual no se exteriorizaban los conflictos. No tenían derecho de agremiación, ni hacían huelga. Un simple petitorio, resultaba excluido como contrario a la disciplina. Y el nivel de vida de los subordinados, dependía exclusivamente de la libre responsabilidad y de la conciencia de los gobernantes. Concluía entonces, ante la inicua situación de esos miserables, que nuestro nivel moral no merece la paz social y la imposibilita.

Podríamos caracterizar tres niveles alcanzables. El pri-

mero, el superior, el de la verdadera paz social, que es la tranquilidad en el orden profundo, en la justicia. Ese estado exige, no sólo que todos deseen la justicia y el bien de todos, sino además, que todos comprendan las necesidades de los demás, y concuerden en sus opiniones sobre lo que la justicia exige. Es el estado superior, raramente alcanzable.

Un segundo nivel, en que todos luchan por la justicia, y en que cada uno la defiende hasta donde es capaz de verla. Es un estado de antagonismos y choques, con uso al menos relativo de la fuerza: la lucha de las personas, los grupos y los partidos que se mueven por la justicia, No es la paz social, pero, es lo que más se le aproxima.

Y un tercer nivel, correspondiente a los casos en que sólo se lucha por el encuentro de las pasiones y de los intereses, o en que no se lucha de ningún modo y aparece una especie de "paz social" entre comillas. Una tranquilidad en la injusticia establecida; un reposo en el desorden profundo, sin horizontes, sin aspiraciones, tal vez sin inquietudes; la forma social más acabada del odio y la desesperación.

Sé que este esquemita es simplista, pero sirve al menos para distinguir la paz social que nos interesa, de otras formas de "tranquilidad", y de "orden", que la literatura de las derechas se encarga de confundir deliberadamente con las auténticas, aunque ocupen los extremos de la escala, aunque respondan a dos actitudes humanas fundamentalmente opuestas. De la búsqueda de la paz social, al pacifismo abyecto, que se resigna a las iniquidades, hay todo un abismo.

Lo más esencial del odio, es ese telón que nos aísla indiferentes del mal ajeno. El odio es un vacío. Sus formas más acabadas pueden ser frías. El odio del opresor hacia el oprimido, no tiene por qué ser pasional ni violento, cuando su opresión está sostenida con bastante fuerza y no se encuentra amenazada. El odio del oprimido hacia el opresor, no tiene, tampoco, por qué ser pasional, ni violento, si carece de toda esperanza y está aplastado por la costumbre. El odio puede producir formas de tranquilidad en la

injusticia que ciertos editorialistas y muchas propagandas oficiales, confunden con la paz social.

Pero, una mística política arraigada en el valor del hombre, que busca la grandeza en su amor y su servicio, no puede caer jamás en esa burda trampa.

4 — *Mística y política*

Y retomo el hilo de la exposición, porque estas consideraciones, solo pretendían ubicar los rasgos fundamentales de una concepción, de donde arranca la mística.

Cuando mencioné la mística, la caractericé como una poderosa motivación para la acción política, para buscar el poder y para ejercer el gobierno de la sociedad humana. Pero una motivación que no arranca del interés, del orgullo, o del resentimiento propios, sino que proyecta a los hombres más allá de sí mismos, hacia un bien por el cual vale la pena olvidarse, hacia un bien que justifica los sacrificios y el heroísmo.

Y me importa reiterar al terminar que esta mística es posible, y que puede animar una gran transformación de la organización social. Esto, no significa caer en un idealismo irrealista. No he pretendido presentar la acción política como movida solo por místicas. Pero es estrictamente realista reconocer que juegan un papel a veces poderoso en la vida social.

Ciertamente no se dan en estado puro. Ningún grupo político se puede mover exclusivamente por mística. Al estudiar el fenómeno de las ideologías políticas, he señalado su compleja y aún contradictoria naturaleza. En la vida carnal concreta de los grupos humanos, las ideologías recogen toda clase de ingredientes, y combinan muy distintas motivaciones de diversa nobleza. Sólo me importa, porque es el tema de este libro, identificar la mística como uno de esos ingredientes, para dejar establecido el papel que juega en la lucha política.

Ni me importa cualquier mística, sino ésta del servi-

cio del hombre, porque sé que es el único ingrediente que puede animar una lucha por realizar, en el mundo, la justicia para todos. Otras motivaciones pueden empujar a una parte de la tarea, y no es cosa de desdeñarlas. La simple reivindicación interesada del grupo oprimido puede eliminar injusticias, especialmente cuando los oprimidos son muchos, o cuando cuentan, por cualquier causa, con una fuerza social considerable. La sublevación de capas numerosas de la población contra minorías opresoras, (opresiones de clase, de raza, de nación, de religión) llenan la historia humana. Imposible no contar con esa palanca poderosa para la remoción de las injusticias. Las mismas instituciones democráticas están fundadas en parte en eso: en dar fuerza de decisión al número, para impedir que los pocos opriman a los muchos.

Pero, un momento llega finalmente, y a veces muy pronto, en que grandes injusticias se cometen contra grupos reducidos, desprovistos de poder, dispersos o desarticulados. Y entonces, los movimientos reivindicatorios apenas tienen fuerza (y tal vez ni tanto) para dar publicidad al hecho. La justicia depende de una decisión de muchos, a favor de pocos; de una decisión de quienes tienen el poder, a favor de quienes no lo tienen. Y entonces, o aparece el impulso de la mística, o desaparece el movimiento hacia la justicia.

Detrás del persistente abandono de los peones rurales y de los minifundistas, (grupos desprovistos de fuerza y aún de conciencia reivindicatoria) detrás de la habitual charla y la reiterada postergación de una Reforma Agraria, hay un pozo moral, un enorme vacío de mística. Así la fuerza reivindicatoria de los oprimidos puede realizar parte de la tarea liberadora, pero sólo la mística puede hacer justicia para todos. Y tan esencial es usar las fuerzas de reivindicación popular, como profundizar, y cultivar, y salvaguardar la mística, que puede en definitiva defender la justicia por sí misma, y al hombre, donde quiera que esté.

La relación entre mística y política, no es sencilla. Los movimientos políticos, suelen nacer, o al menos recibir

prestigio e impulso, de las corrientes místicas; y de la mística es natural y necesario que derive una política. Una mística del servicio y de la liberación del hombre, necesita convertirse en acción; y en acción efectiva que objetivamente sirva y libere. Sin buscar realmente desembocar en una eficacia, se convierte en una farsa. Replegada sobre sí misma, tomada como un objetivo, contemplada como un signo de propia grandeza, está condenada a corromperse. Y bastante común es encontrar grupos humanos, que mantienen un culto social al cadáver de las místicas que murieron y fueron embalsamadas, por no proyectarse hacia afuera en una eficacia que salvara su autenticidad.

Por eso las místicas necesitan desembocar en políticas, y vivir en políticas; pero en las políticas corren al mismo tiempo el riesgo de quedar ahogadas y estafadas. Nadie ha mostrado mejor que Péguy, ⁽⁵⁾ cómo en los movimientos surgidos de una mística, aparecen los políticos prácticos y eficaces, que cuidan, y demuestran cuidar mejor que nadie, la eficacia de la acción política. Y en un cierto punto (que él llama "el punto de discernimiento") esos políticos prácticos comienzan a devorar y a pisotear, alegando la eficacia de la política, la propia mística que le diera nacimiento. Y nadie ha mostrado mejor que él, la amarga defraudación del hombre de mística, cuando ve destruirla y pisoteada, no en la política de sus adversarios, sino en la misma política de quienes pretenden servirla.

Y esto es profundamente real. No alcanzaríamos ninguna eficacia, y menos la de conquistar y ejercer el gobierno de la sociedad, (y menos aún la de transformar la estructura social), si no aceptáramos la solidaridad y la disciplina de grupo, si no nos adscribiéramos de algún modo a corrientes, bloques u organizaciones. Pero, los grupos piden, reclaman, y a veces imponen, una solidaridad, una pertenencia. Y el día en que el grupo, que pretende servir a una mística, por la acción de los hombres prácticos o de otra derivación cualquiera comienza a traicionarla, el con-

(5) Charles Péguy: ya citado.

flicto entre la lealtad al grupo y la lealtad profunda a la mística, resulta desgarrante.

La filosofía de la "Razón de Estado", esa filosofía que antepone siempre la conveniencia del grupo, a la justicia con los hombres, (especialmente si son débiles o pocos), o a la verdad, o a cualquier otro de los absolutos de la mística, es una filosofía que reaparece en todos los niveles. Tal vez los políticos prácticos nos exijan que callemos, que no comprometamos el orden denunciando la existencia de injusticias, que no debilitemos la ideología colectiva del grupo exponiendo fielmente la realidad de los hechos, que no compliquemos la tarea política con exigencias místicas que desbordan los esquemas elementales fácilmente explotables en la lucha.

En el fondo nos piden que aceptemos, por una solidaridad temporal, traicionar la profunda lealtad a la mística que nos impulsa. Que aceptemos un mundo corrompido de fanatismo y Razón de Estado.

Pero es consolador saber que no todos se entregan. Saber que en el alma de los hombres comunes, la mística rebrota, y arraiga, y resiste, y sobrevive. Y que si queremos transformar la sociedad para hacerles mejor la vida real a los hombres reales, si necesitamos apelar a una lealtad inflexible arraigada en la mística del valor humano, más allá de las miserias ideológicas y de las enajenaciones políticas, siempre habrá hombres preparados para la respuesta. Hay que encontrar el camino para llegar a ellos.

INDICE

INTRODUCCION	7
CAPITULO I — GRUPOS, IDEOLOGIAS Y CONFLICTOS.	
1. Conflictos y grupos	13
2. Grupos e Ideología	24
CAPITULO II --- EL IDEAL DEMOCRATICO.	
1. La palabra y el ideal	35
2. La confianza en la sensatez básica del pueblo	38
3. El ideal de la participación libre y responsable	43
4. El pluralismo	52
5. El pacto democrático	58
6. Democracia y opinión pública	64
7. El campo de la democratización	69
CAPITULO III — EL IDEAL COMUNITARIO.	
1. El ideal comunitario y sus raíces	73
2. El ideal comunitario y sus límites	81
3. Las direcciones en que se realiza el ideal co- munitario	87
4. El comunitarismo, el socialismo y la propiedad	91

CAPITULO IV — DESARROLLO Y REVOLUCION.

1. El desarrollo económico	101
2. Valor humano y desarrollo	105
3. La medición del desarrollo social	110
4. Crecimiento orgánico y revolución	113
5. La conquista de la planificación	121
6. Los equívocos de la palabra revolución	124
7. Revolucionarismo y desarrollismo	130

CAPITULO V — PARTIDO Y OBRA POLITICA.

1. El partido y su razón de ser	135
2. Partido e ideología	146
3. Tarea política y estructura partidaria	149
4. Partido político y fuerza política	156
5. Partido y cambio revolucionario	161
6. La toma del poder y la insurrección	168
7. Ablandamiento y derivación	174
8. La proyección externa	178

CAPITULO VI — EL CENTRO DE LA MISTICA.

1. Algunas consideraciones sobre la persona hu- mana	181
2. El Providencialismo	188
3. Paz social y justicia	191
4. Mística y política	194

