

# ESTUDIOS PÚBLICOS

Nº 93

VERANO

2004

---

**Charles Taylor**

*La teoría de la libertad de Kant*

**Alejandro G. Vigo**

*Kant: Liberal y anti-relativista*

**Óscar Godoy Arcaya**

*Tolerancia liberal y tolerancia católica*

**Ernesto Rodríguez Serra**

*Por qué soy católico y liberal y me resisto a sus consecuencias*

**Antonio Bascuñán**

*Por qué es preferible ser liberal que católico*

**Leonidas Montes**

*Adam Smith: ¿Liberal o cristiano?*

**Joaquín Fermandois**

*Catolicismo y liberalismo en el Chile del siglo XX*

**Pablo Ruiz-Tagle**

*La contradicción del liberalismo católico en Chile*

**Joseph Ramos**

*La macro ha andado bien pero ¿la micro? ¿Cómo le ha ido a la gente?*

**Marcelo Tokman, Jorge Rodríguez y Fernando Larraín**

*Subsidios por incapacidad laboral 1991-2002: Incentivos institucionales, crecimiento del gasto y una propuesta de racionalización*

**Bárbara Eyzaguirre**

*Claves para la educación en pobreza*

**Pedro Gandolfo**

*Contra la educación*

**Jorge Peña Vial**

*Entre la actitud culta del alumno y las virtudes del profesor*

---

**Rodrigo Frías**

*Bioética en el magisterio de la Iglesia Católica*

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

**KANT: LIBERAL Y ANTI-RELATIVISTA\***

**Alejandro G. Vigo**

En el presente trabajo se aborda el problema central planteado por la cuestión de si la adopción de una posición que pueda caracterizarse como liberal, en el plano socio-político, presupone la asunción de una posición escéptica o bien relativista, en el plano correspondiente a la fundamentación de la ética normativa. Tomando como ejemplo la concepción elaborada por Kant, se argumenta en favor de la tesis de que una posición genuinamente liberal no sólo no es incompatible con, sino que, en rigor, sólo puede fundarse en una posición universalista y no-relativista en el plano de la ética normativa. Sobre esta base, se ofrecen razones que hacen plausible la idea de que, lejos de ser posiciones inconciliables, liberalismo y catolicismo apuntan más bien hacia una dimensión profunda de convergencia, desde la cual se abre la posibilidad de un diálogo fructífero para ambas.

---

ALEJANDRO G. VIGO. Doctor en Filosofía por la Universidad de Heidelberg (Alemania). Profesor Adjunto Ordinario, Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.

\* Ensayo escrito en base a la conferencia dada el 18 de junio de 2003 en el marco del ciclo "¿Se Puede ser Liberal y Católico?", organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las conferencias de Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

## 1. Planteo de la cuestión

El tema general que provee el marco en el que se inscribe el intento que voy a realizar en este trabajo, la provocativa e importante pregunta “¿Se puede ser liberal y católico?”, me incumbe de un modo directo y personal, ya que me considero parte de un extraño y, en nuestro medio local, al menos, poco numeroso grupo de personas, que aceptarían, con mayor o menor placer, autodescribirse a la vez como católicos y como liberales, en ese orden o bien en el inverso<sup>1</sup>. La referencia a esta situación personal tal vez permita excusar, al menos en parte, el hecho de que mi abordaje del tema adquiera esta vez un tono por momentos menos académico y más cercano al que suele dominar en el actual debate público, y no tanto el propio de un trabajo de investigación especializada sobre el pensamiento y la obra de Kant, aunque tampoco dejaré de hacer las incursiones textuales y exegéticas que me parezcan necesarias a los fines que me propongo.

Creo conveniente explicar, en primer lugar, las razones fundamentales de mi elección de un autor como Kant, en el marco de discusión abierto por la pregunta mencionada. Para ello, debo aclarar cuál es, desde mi perspectiva particular, el problema de fondo que plantea la disyunción ‘liberalismo’-‘catolicismo’, como una disyunción que gran parte de las personas —tanto las que prefieren situarse de uno como de otro lado de la alternativa— tienden a ver como excluyente. Mi problema principal con este modo de ver las cosas reside precisamente en el hecho de que no comparto tal diagnóstico. Creo más bien que ocurre todo lo contrario, y que, bajo una adecuada interpretación de los términos en discusión, catolicismo y liberalismo pueden revelarse como posiciones no sólo compatibles sino incluso solidarias, en lo que atañe a su alcance genuinamente moral.

---

<sup>1</sup> El orden puede, sin embargo, no ser indiferente, al menos cuando se trata de la expresión compuesta en la que uno de los dos términos se aplica como determinación al otro. Así, la expresión ‘liberal católico’ caracterizaría la posición de alguien que, adhiriendo a las premisas básicas del liberalismo como posición socio-política, profesa, además, el credo católico, mientras que la expresión ‘católico liberal’ podría entenderse, en cambio, como una determinada manera de concebir la propia pertenencia confesional a la Iglesia Católica, por oposición a otros modos de interpretar esa misma pertenencia confesional, en sus alcances y consecuencias fundamentales. En lo personal, cuando afirmo que estoy dispuesto a autodescribirme a la vez como católico y como liberal, estoy pensando en una posición del tipo de la que sugiere la expresión ‘liberal católico’, y no en la que correspondería a la expresión ‘católico liberal’, en el sentido antes señalado, pues lo que quiero sugerir con dicha autocalificación es que mi identidad de católico a secas resulta, en mi opinión, compatible y solidaria con mi adhesión a una posición de corte liberal en el plano socio-político.

Soy consciente de que con esta afirmación me coloco en una posición incómoda, tanto en cuanto católico como en cuanto liberal. Soy consciente, además, de que un tratamiento a fondo del problema así planteado requeriría una discusión detenida y rigurosa de lo que implican, como tales, las nociones de catolicismo y liberalismo, ya que buena parte del problema relativo a su supuesta o real incompatibilidad depende decisivamente del alcance que se esté dispuesto a otorgar a estos términos. Esto vale, particularmente, para el término 'liberalismo' o 'liberal', que es, de ambos, el que por lejos se emplea con mayor grado de amplitud y vaguedad. En cambio, el alcance del término 'catolicismo' o 'católico' puede fijarse de un modo, al menos en apariencia, más sencillo y más práctico, apelando a la simple pertenencia confesional, reconocida por parte tanto de la propia institución como del sujeto individual del caso, a la Iglesia Católica Apostólica Romana. Digo aquí "al menos en apariencia", porque el solo hecho de la propia pretensión de universalidad que eleva dicha Iglesia, como parte constitutiva de su propia identidad nuclear, y, con ello, la enorme variedad de direcciones y modos de traducir en concreto una y la misma sustancia doctrinal que ella alberga en sí resultan ya suficientes para sospechar que el mero recurso a la pertenencia confesional no puede proveer, por sí solo, la última palabra, cuando se trata de establecer el sentido más profundo de lo que debe entenderse por catolicismo.

Como quiera que sea, y ante la imposibilidad de adentrarme en una discusión de fondo de las nociones indicadas, prefiero partir de una caracterización en cierto modo vaga, pero suficiente, de liberalismo, con arreglo a un conjunto pequeño de rasgos fundamentales de la posición así designada<sup>2</sup>. Bajo 'liberalismo' entiendo aquí la posición fundada en el principio del respeto a los derechos y garantías básicos dentro de un orden político-constitucional, en la medida en que tales derechos y garantías sean concebidos como las concretizaciones directas e inmediatas de la *libertad*,

---

<sup>2</sup> Para una sucinta consideración de la historia del concepto de liberalismo, en su significado político-social, véanse las referencias provistas por Dräger (1980). Son innumerables las discusiones del concepto de liberalismo, en sus diferentes posibles alcances y aplicaciones. Entre las muchas concepciones elaboradas en el ámbito de la filosofía política de las últimas décadas ha sido especialmente influyente el tratamiento de la noción de liberalismo político debido a John Rawls. Véase Rawls (1993). Aunque encuentro elementos de genuino valor en la concepción de Rawls, estoy muy lejos de compartir todos los aspectos de su posición respecto de materias morales particulares. Tampoco comparto la orientación utilitarista de su concepción de base en torno a la fundamentación de los principios éticos, que resulta, en último término, incompatible con una posición de corte deontológico como la kantiana o bien con el modelo clásico de fundamentación provisto por la ética de la virtud. Una discusión diferente del concepto de liberalismo, centrada en la vinculación del liberalismo político con el sistema capitalista de producción y el ordenamiento propio de la economía de mercado, es la que proporciona Von Mises (1927).

como característica inherente a las personas, en virtud de su misma calidad de tales, y al mismo tiempo, por lo tanto, como un derecho fundamental e inalienable. Me refiero, como se echa de ver, básicamente a los derechos y garantías *individuales*, que adquieren expresión en lo que en la actual discusión teórica en torno a los Derechos Humanos se suele llamar ‘derechos de primera generación’. En este sentido amplio, la noción de liberalismo apunta a una posición de carácter primariamente político-social, que adquiere o pretende adquirir una determinada expresión en el sistema jurídico, y cuyo fundamento último es, en definitiva, de carácter eminentemente ético. Sólo en un segundo momento, y de modo derivativo, dicha posición traería consigo determinadas consecuencias relativas al carácter que debe poseer el ordenamiento económico, dentro del marco jurídico general que la expresa.

Respecto del modo más habitual de plantear, al menos en nuestro medio, las relaciones entre liberalismo y catolicismo en el debate público, diré, aun a riesgo de simplificar las cosas, que dicho planteo habitual se basa, a mi juicio, en un conjunto de presupuestos, que los partidarios tanto de uno como de otro bando suelen dar igualmente por aceptados, pero que son, en su pretensión general, casi siempre muy difícilmente sostenibles y, en ocasiones, incluso claramente falsos o inconsistentes. Menciono tan sólo algunos de los más representativos. En primer lugar, 1) se da por supuesto que el liberalismo, en su aspecto socio-político e incluso económico, se fundaría en una posición escéptica respecto de la posibilidad de prestar fundamento intersubjetivamente vinculante a la moralidad, o bien simplemente en el rechazo de toda presentación de validez objetiva o intersubjetiva en el terreno de las evaluaciones morales. Por otra parte, 2) se suele presuponer, de un modo más o menos acrítico, que la pretensión de establecer principios objetiva o intersubjetivamente vinculantes en el ámbito de la moralidad conduciría finalmente, de uno u otro modo, a posiciones de corte fundamentalista, que pondrían seriamente en riesgo la posibilidad de la tolerancia; viceversa, el cultivo y la promoción de una actitud de tolerancia frente a la diversidad de proyectos de vida y visiones del mundo requeriría el abandono de toda pretensión de asentar la moralidad en principios intersubjetiva u objetivamente vinculantes. Más aún, y extendiendo el mismo tipo de razonamiento incluso al ámbito del conocimiento mismo, 3) se suele sostener que la verdad o, de modo más preciso, la pretensión de poseerla llevaría en sí el germen que facilitaría la adopción de una actitud autoritaria o incluso totalitaria en materias morales y socio-políticas; viceversa, y compartiendo en lo nuclear el mismo diagnóstico, se suele replicar a este tipo de razonamiento por medio del alegato que enfatiza que la

verdad no debe ser sacrificada al consenso ni al capricho subjetivo, a punto tal que, de ser necesario, a ella debería sacrificarse incluso la institucionalidad democrática<sup>3</sup>. Finalmente, en el plano estrictamente económico, 4) se suele sostener o dar por supuesto que el régimen de mercado y libre competencia, que no infrecuentemente es erróneamente considerado como la realización más concreta y la manifestación más propia del ideario liberal, se apoyaría, desde el punto de vista de la fundamentación teórica, en una suerte de darwinismo antropológico, que interpretaría al hombre y la sociedad desde la óptica de una posición intrínsecamente pesimista, en la que el egoísmo parecería constituir el motor de todas las acciones a nivel individual y colectivo.

El catálogo de los presupuestos en los que se apoya el actual debate público en torno a las conexiones entre liberalismo y catolicismo y, de modo más general, entre liberalismo y anti-liberalismo, podría ser fácilmente ampliado. En lo que sigue, sin embargo, no proseguiré por ese camino, ni discutiré todos los aspectos antes mencionados. Me concentraré más bien en someter a crítica *uno* de los presupuestos mencionados, que, creo, es el más importante y el que da lugar, en definitiva, a todos los otros. Me refiero a la idea según la cual el liberalismo se fundaría en una posición escéptica respecto de la posibilidad de prestar fundamento intersubjetiva u objetivamente vinculante a las exigencias de la moralidad, o bien en una posición, sin más, relativista en el ámbito de la ética normativa. Creo que esta opinión, lamentablemente muy difundida, es no sólo falsa, sino también altamente perjudicial para el propio liberalismo, y bloquea o, al menos, dificulta seriamente, desde el comienzo mismo, la posibilidad de un diálogo genuino y productivo entre liberales y católicos. Es aquí donde se inserta mi apelación al pensamiento de Kant. Kant, no hace falta decirlo, no es un pensador católico, aunque sí cristiano. Pero su pensamiento es, tal vez, el ejemplo más paradigmático de una posición ético-política que combina armónicamente un decidido anti-relativismo y universalismo en mate-

<sup>3</sup> Una buena muestra del grado en que partidos enfrentados polarmente en el debate en torno a la conexión entre democracia y relativismo suelen compartir sus presupuestos de base provee la influyente posición defendida por Richard Rorty. Según Rorty, la filosofía, como ejemplo paradigmático de un tipo de actitud que se funda en la pretensión ideal de alcanzar verdades incondicionadas, debe ser sacrificada como ideal en favor de la prioridad de la democracia liberal, la cual se fundaría, a su vez, en una posición esencialmente relativista, basada, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, en una suerte de pragmatismo no-cognitivista. Lo que Rorty reivindica aquí como fundamento de la actitud de apertura al pluralismo y de cultivo de la tolerancia, característica de las democracias liberales, es básicamente lo mismo que los defensores de posiciones antiliberales e incluso autoritarias suelen emplear como reproche a toda concepción liberal. Para la tesis del primado de la democracia sobre la verdad y la filosofía, véase Rorty (1988). Una buena exposición crítica de la posición de Rorty se encuentra en Reese-Schäfer (1991), pp. 107-119.

ria moral con un no menos decidido liberalismo político: en Kant el universalismo anti-relativista en el ámbito de la moral no sólo resulta compatible con, sino que, además, presta fundamento a una concepción liberal en el ámbito de la filosofía jurídica y política. Desde este punto de vista, resulta incluso una ventaja, para los fines que aquí me propongo, el hecho de que Kant *no sea* un pensador católico, pues ello permite poner de relieve que el problema de fondo que subyace aquí no es tanto el de las relaciones entre liberalismo y catolicismo, sino más bien el relativo a la fundamentación última de una posición genuinamente liberal. La tesis que voy a sostener aquí, apoyándome en Kant, es la de que dicha fundamentación no puede venir dada más que por una posición anti-relativista y universalista en el plano moral. Pero, si ello es así, se abre una perspectiva muy prometedora para quienes, como yo mismo, pretendan sostener consistentemente una posición compatibilista, en la cual la autodescripción como católico y liberal no deba ser vista, en definitiva, como una lisa y llana declaración de la imposibilidad de ponerse de acuerdo consigo mismo.

## 2. Liberalismo y universalismo anti-relativista en Kant

En el tratamiento de la posición kantiana consideraré tres aspectos básicos. En primer lugar, a) me referiré, de modo muy breve, a la concepción kantiana en torno a los fundamentos de la moralidad; luego, b) abordaré el modo en que Kant piensa la vinculación existente entre moralidad y comunidad política; finalmente, c) discutiré algunos aspectos centrales del problema vinculado con la relación entre la felicidad individual y la libertad en el marco de la comunidad política.

### a) Moralidad, legalidad, universalidad

Junto con el aristotélico, el kantiano pasa por ser, con justa razón, uno de los modelos paradigmáticos de fundamentación filosófica de la ética, que representa, a la vez, una innovación radical respecto de todos los precedentes. A diferencia de los modelos teleológicos tradicionales, de los cuales Aristóteles provee el ejemplo más influyente, Kant no parte de una teoría material del bien o los bienes, para derivar a partir de ella las normas o los principios básicos de la moralidad, es decir, aquellos imperativos que prescriben perseguir los bienes en cuestión y, por lo mismo, evitar los males que se les oponen. La estrategia kantiana de fundamentación, que pretende poseer un carácter puramente formal, es exactamente la inversa:

Kant se orienta a partir de la pretensión de validez universal que toda genuina norma o ley moral trae ya siempre consigo, y que constituye como tal *la forma misma de la legalidad*, bajo la cual se presenta en cada caso la materia del mandato moral concreto. Así, en todo mandato moral, como p. ej. ‘no robes’ o ‘no debes robar’, hay que distinguir dos aspectos diferentes, a saber: por un lado, el carácter formal del mandato, con su pretensión de validez irrestricta o universal; por otro, la acción o el tipo de acción particular que provee la materia del mandato, el cual prescribe su realización o bien, como en este caso (*vgr.* el de la acción del robo), su omisión, *de modo incondicionado*.

Kant piensa que partiendo de la propia pretensión de validez universal, esencial a todo mandato o norma moral, se puede *reobtener* el contenido material de *todas* las normas fundamentales de la ética, incluido todo aquello que, de uno u otro modo, la ética teleológica clásica había intentado tematizar y establecer sobre la base de la elaboración de una teoría material del bien. Por el contrario, piensa Kant, si se parte de una determinada teoría del bien, por adecuada y diferenciada que ella pudiera ser, no resulta posible dar cuenta, en su origen y su alcance, de la pretensión de *universalidad irrestricta e incondicionada* que reclaman las genuinas normas morales. La razón de ello estriba en el hecho de que los mandatos que presuponen la referencia a un determinado bien o fin dado de antemano sólo pueden mandar *de modo condicionado*, es decir, de un modo restringido al cumplimiento previo de determinadas condiciones, más concretamente, de la condición de que el sujeto del caso, que ha de realizar lo que el mandato exige, *desea* obtener el bien o fin, para cuya consecución el mandato prescribe simplemente los medios. Dicho en términos de Kant, esto significa que partiendo de los bienes o fines, como instancias de validez dadas de antemano, sólo se puede obtener *imperativos hipotéticos*, cuya forma general es ‘si deseas obtener X, haz (debes hacer) Y’, pero no genuinas normas morales, cuya pretensión de validez se caracteriza por poseer un alcance completamente incondicionado, no restringido por ningún otro tipo de consideraciones o circunstancias. Lo que se obtiene en el caso de los imperativos hipotéticos no son genuinas normas morales, sino más bien lo que Kant denomina ‘imperativos de la habilidad’ o ‘de la astucia’ (*Imperativen der Geschicklichkeit*), que son, como tales, reglas o mandatos de carácter extra-moral.

Por lo mismo, el principio fundamental en el que se asienta la moralidad debe constituir un mandato absolutamente incondicionado, un mandato que ordene de modo *categórico* y no meramente hipotético. Se trata del principio que, por la razón indicada, Kant denomina el *Imperativo*

*Categorico (IC)*<sup>4</sup>. Dicho principio supremo de la moralidad posee varias formulaciones, que Kant considera, en última instancia, equivalentes entre sí, aunque se diferencian por enfatizar, en cada caso, diferentes aspectos constitutivos del significado de uno y el mismo principio básico<sup>5</sup>. La primera formulación del *IC*, que es la fundamental, reza:

Obra de manera tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal. (*KpV* § 7, p. 36, traducción mía; véase también *Grundlegung* II, p. 45.)

Como el propio Kant explica con detenimiento en sus escritos, lo que prescribe el *IC*, desde el punto de vista de la interpretación de su alcance y su significación en concreto, es una suerte de test de admisibilidad moral de las máximas, que proveen los principios subjetivos de determinación de la voluntad, con arreglo al principio de universalización, que se conecta de modo directo con la pretensión de validez irrestricta e incondicionada de los mandatos genuinamente morales. Según dicho test, una máxima no-universable no puede satisfacer las condiciones mínimas de aceptabilidad moral. Vistas las cosas desde el reverso, esto quiere decir que en el origen de todo error moral se encuentra la tendencia o inclinación del agente particular a tratarse a sí mismo como un caso de excepción, frente a lo que exige una norma universal, que habitualmente el propio agente reconoce, al menos en abstracto, como válida y vinculante. Las máximas que no superan el test de universalización no proveen una base adecuada para la guía del obrar de los agentes racionales, justamente en la misma medida en que el mismo agente, que puede querer *para sí* la validez de la máxima, no podría querer al mismo tiempo que dicha máxima adquiriera el estatuto de un principio objetivamente válido que forme parte de una legislación universal. Así, el agente individual puede desear e, incluso, a veces de hecho desea mentir o robar, pero *no puede querer al mismo tiempo que todos mientan o roben*, y ello ya por la sencilla razón de que la propia acción de robar o de mentir sólo puede resultar realmente eficaz para la consecución de determinados objetivos allí donde a la vez se presu-

<sup>4</sup> Para la distinción entre los dos tipos de imperativos, hipotéticos y categóricos, véase la escueta explicación de Kant: "Todos los imperativos mandan o bien de modo hipotético o bien de modo categórico. Los primeros representan la necesidad práctica de una posible acción como medio para algo diferente que se desea (o bien que es posible desear). El Imperativo Categórico sería aquel que representara una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro objetivo". (*Grundlegung* II, p. 36 s., traducción mía.)

<sup>5</sup> Para una interpretación clásica que discute la concepción kantiana del Imperativo Categórico en sus diferentes implicaciones sistemáticas, véase Paton (1948).

pone como válidos los mandatos que prohíben esas mismas acciones: para ser eficaz, la mentira presupone, como obligación universal *prima facie*, la exigencia de veracidad; para ser provechoso a quien lo realiza, el robo presupone la vigencia universal *prima facie* de los mandatos morales que protegen la propiedad, etc.

En tal sentido, explica Kant, el principio de la moralidad expresado en la primera formulación del *IC* se opone, como tal, al principio subjetivo del amor a sí mismo, que Kant considera equivalente al principio de la propia felicidad:

Todos los principios prácticos materiales en su conjunto son, como tales, de una y la misma índole, y caen bajo el principio general del amor a sí mismo o de la propia felicidad (...). La conciencia de un ser racional acerca de lo placentero de la vida, que acompaña ininterrumpidamente su existencia entera, es la felicidad; y el principio de hacer de ésta el principio supremo de determinación de la voluntad es el principio del amor a sí mismo. En consecuencia, todos los principios materiales que ponen el principio de determinación del arbitrio en el placer o displacer a experimentar a partir de la realidad de un objeto son todos ellos de la misma índole, en cuanto pertenecen en su totalidad al principio del amor a sí mismo o de la propia felicidad. (*KpV* § 3, p. 24 s., traducción mía.)

En cuanto materiales, los principios de acción que remiten a la representación de la propia felicidad sólo pueden mandar de modo hipotético, de modo que resultan como tales insuficientes para proveer el fundamento requerido para la exigencia de validez incondicionada, propia de las normas de la moralidad. Esto no quiere decir, sin embargo, que resulte, sin más, ilegítimo que el agente racional procure perseguir su propia felicidad. Por el contrario, Kant piensa que la búsqueda de la propia felicidad constituye incluso un cierto deber para el agente racional<sup>6</sup>. Pero el punto de fondo reside aquí en el hecho de que la referencia a la propia felicidad no provee ni puede proveer jamás el fundamento de la exigencia de validez incondicionada de las normas morales. Más bien, como se verá más abajo, es el deber de buscar, en la medida de lo posible y sin dañar a otros, la propia felicidad el que se deriva del principio supremo de la moralidad que adquiere expresión en el *IC*, y no viceversa. Considerado desde la perspectiva que abre la oposición al principio del amor a sí mismo y la propia felicidad, el *IC* trae consigo una dimensión esencialmente comunitaria, que permite a Kant caracterizar su alcance también en términos de la oposición entre egoísmo y pluralismo:

<sup>6</sup> Véase *Grundlegung* I, p. 17 s.; *KpV* § 3 Anm. II, p. 28 ss.

Al egoísmo sólo se puede oponer el pluralismo, es decir, el modo de pensar [consistente en] no considerarse a sí mismo ni comportarse como quien abarcara en su propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo. (*Anthropologie* § 2 p. 130, traducción mía.)

Al enfatizar el alcance del *IC*, en tanto opuesto al principio del amor a sí mismo (egoísmo), Kant va tan lejos como para identificarlo, sin más, con el principio cristiano del amor al prójimo<sup>7</sup>. El aspecto de referencia esencial a una comunidad de seres racionales, dentro de la cual *todos* tienen derecho al mismo tipo de trato en su calidad de personas, adquiere una expresión específica, que por su nitidez ha llegado a ser canónica, en la famosa segunda formulación del *IC*:

Obra de manera tal que te valgas de la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca meramente como un medio. (*Grundlegung* II, p. 54 s., traducción mía.)

Lo esencial en esta segunda formulación del *IC*, que Kant considera como derivada de la primera por medio de la idea del ser racional como fin en sí mismo<sup>8</sup>, reside en el énfasis puesto en el principio de no-instrumentalización de las personas. Kant conecta dicho principio con la distinción básica entre dos tipos diferentes de valor, a saber: el valor relativo o ‘precio’ (*Preis*), por un lado, y el valor absoluto o ‘dignidad’ (*Würde*), por el otro. En virtud de dicha distinción, puede decirse, en general, que lo que tiene precio, en cuanto lo tiene, no tiene dignidad, y, viceversa, lo que tiene dignidad, en cuanto la tiene, no tiene precio<sup>9</sup>. Por supuesto, el principio de no-instrumentalización no quiere implicar que las personas no pueden ser tratadas como medios en ningún contexto ni bajo ninguna circunstancia, pues tal pretensión equivaldría a declarar, sin más, ilegítimo todo tipo de trato o contrato que establezca una relación de dependencia entre personas, bajo determinadas condiciones, con el fin de llevar a cabo determinados propósitos de tipo práctico o productivo. El punto de Kant es, en rigor, más sutil, como lo muestra la presencia de las restricciones adverbiales “*siempre al mismo tiempo* (como un fin)” y “*nunca meramente* (como un medio)”. Dichas restricciones apuntan a enfatizar el hecho de que en todo

<sup>7</sup> Véase *Grundlegung* I, p. 18; *KpV*; pp. 96-104.

<sup>8</sup> Véase *Grundlegung* II, p. 53 s.; 63 ss. Para una penetrante discusión de la conexión entre las diferentes formulaciones del *IC*, en particular, la referida a las personas como fines en sí, respecto de la formulación básica en términos del principio de universalización, véase Schönecker y Wood (2002), pp. 123-168.

<sup>9</sup> *Grundlegung* II, p. 53 s.; 61 s.

modo de trato y en todo vínculo contractual, tanto con los otros como consigo mismo, de parte de cualquier agente individual o grupo de agentes individuales, deben estar adecuadamente considerados los derechos y los intereses propios de todas las personas involucradas, en tanto seres racionales y representantes de la humanidad, si es que dicho modo de trato o bien dicho tipo de vínculo contractual ha de poder aspirar a dar cuenta de las exigencias de la moralidad. De este modo, ya en la propia formulación del principio supremo de la moralidad adquiere expresión la referencia a una *comunidad* de seres racionales, es decir, de personas, que poseen, como tales, el estatuto irreductible de fines en sí y son, por tanto, depositarias de la misma dignidad.

#### b) Moralidad, derecho y comunidad política

Las conexiones que Kant establece en su teoría acerca de los fundamentos de la moralidad se proyectan de modo inmediato en su concepción relativa a los fundamentos del orden jurídico y político. Aunque viene sugerido ya por la versión básica del *IC*, especialmente en la segunda formulación recién comentada, el puente entre la consideración propia de la moral individual y la referida al plano estrictamente comunitario (derecho, política) se encuentra, de modo más específico, en la teoría de la virtud, que Kant desarrolla en la segunda parte de su *Metaphysik der Sitten*. Especialmente importante resulta aquí la temática referida a los que Kant denomina los *deberes de virtud* (*Tugendpflichten*), que expresan, a la vez, *fin*es y *obligaciones* propios del obrar libre, en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada.

A la luz de la conexión entre fin (*Zweck*) y obligación o deber (*Pflicht*), Kant provee aquí una reformulación del *IC*, que corresponde al nivel de consideración propio de una teoría de la virtud, que apunta a hacer posible la mediación entre el ideal de perfección individual, por un lado, y el de la vida armónica en la comunidad jurídico-políticamente organizada, por el otro. Dicha formulación reza:

Obra según una máxima de los fines cuya posesión pueda ser una ley universal para cualquiera. (*MdS* II, “Einleitung” IX, p. 237.)

Como Kant explica, se trata, en este caso, del principio supremo de la teoría de la virtud, que prescribe, como tal, un cierto ideal de perfeccionamiento, tanto en el plano individual como en el plano comunitario: todo hombre es, tanto para sí mismo como para los demás, un fin. Por tanto, no

basta con no tratarse a sí mismo y a los demás como meros medios, sino que hay una obligación para el hombre de hacer del hombre mismo, es decir, tanto de sí mismo como de los demás, un fin genuino del obrar<sup>10</sup>. De aquí se deriva, por tanto, una serie de deberes de virtud, tanto de tipo interno como externo, que conciernen, respectivamente, a la promoción de la propia felicidad y de la felicidad de los demás. Hay, pues, dos tipos de obligaciones o deberes de virtud: i) respecto de sí mismo y ii) respecto de los demás. i) Entre los deberes de virtud respecto de sí mismo se cuentan, por una parte, aquellos que corresponden a nuestro estatuto como animales o seres vivos, más concretamente, el deber de autoconservación (*Selbsterhaltung*); por otra parte, hay también deberes que conciernen a nuestro carácter específico de personas, entre los cuales Kant menciona básicamente los deberes de veracidad (*Wahrhaftigkeit*) frente a sí mismo y auto-respeto (*Selbstachtung*)<sup>11</sup>. El mandato supremo en el ámbito de los deberes de virtud respecto de sí mismo corresponde al deber del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*), en el sentido práctico-moral que alude al juicio de sí mismo ante el “tribunal de la conciencia” (*Gerichtshof des Gewissens*)<sup>12</sup>. Por su parte, ii) los deberes de virtud respecto de los demás comprenden, sobre todo, los de amor (*Liebe*) y respeto (*Achtung*)<sup>13</sup>.

Ahora bien, esto permite el paso de la consideración propiamente ético-moral a la específicamente jurídica, que Kant lleva a cabo en la parte primera de la *Metaphysik der Sitten*. Hay, por lo pronto, una diferencia crucial entre la legislación ética, de la que trata la doctrina de la virtud, y la legislación jurídica, de la que trata la doctrina del derecho, a saber: ambas obligan a determinado tipo de acción, pero sólo la primera exige que lo que indica el deber (*Pflicht*) constituya al mismo tiempo también la motivación subjetiva de la acción del caso, mientras que la legislación jurídica exige la mera conformidad de la acción con dicho deber, sin considerar de modo expreso, al menos en primera instancia, las motivaciones subjetivas subyacentes a la acción misma<sup>14</sup>. La ley jurídica universal, que no es sino la aplicación de la ley moral expresada en el *IC* al caso de la legislación meramente jurídica, establece, pues, lo siguiente:

Obra exteriormente de manera tal que el libre uso de tu arbitrio pueda coexistir, según una ley universal, con la libertad de cualquier otro. (*MdS* I, “Einleitung” § C, p. 35.)

<sup>10</sup> Cf. *MdS* II, “Einleitung” IX, p. 237.

<sup>11</sup> Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 5, 9.

<sup>12</sup> Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 13-15.

<sup>13</sup> Cf. *MdS* I, “Ethische Elementarlehre” §§ 23-25, 37-41, respectivamente.

<sup>14</sup> Cf. *MdS*, “Einleitung” III, p. 20 s.

Desde el punto de vista meramente exterior, que corresponde al plano propiamente jurídico de consideración, una acción es, pues, lícita, cuando la máxima de la libertad de cualquier individuo puede coexistir con la de cualquier otro<sup>15</sup>. En su formulación específicamente jurídica, el *IC* adquiere, como se echa de ver, la forma de una *coexistencia de libertades*, fundada en los principios objetivamente válidos de una legislación universal. Esto explica por qué Kant considera a la *libertad* misma como el único *derecho nativo (angeboren)* del individuo, y como tal irrestricto, en la medida en que su ejercicio no atente contra el derecho a la libertad de los demás individuos. Todos los demás derechos jurídicamente reconocidos y protegidos, tales como el derecho de propiedad, etc., se adquieren, en cambio, a través de actos jurídicos específicos, que presuponen ya como tales el ejercicio de la libertad<sup>16</sup>. Sobre esta base se funda *todo* el sistema del derecho, con los dos grandes ámbitos que Kant considera, a saber: el derecho privado y el derecho público, con sus dos partes fundamentales, el derecho internacional (*Völkerrecht*) y el derecho cosmopolítico (*Weltbürgerrecht*).

Me interesa recalcar aquí el recorrido realizado. Tras haber consignado la primera y la segunda formulación del *IC*, hice notar que ambas, y, muy en particular, la segunda, remiten ya claramente a la idea de una comunidad de seres racionales o personas, iguales en dignidad. Por su parte, la formulación del *IC* propia de la doctrina de la virtud prescribe un ideal de perfeccionamiento, que, en definitiva, toma la forma de un deber de promoción de la felicidad. Por último, la formulación del *IC* correspondiente a la doctrina del derecho enfatiza el aspecto relativo a la coexistencia de libertades en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada. En conexión con esto último, no hay que olvidar que, en el marco de la misma doctrina del derecho, Kant considera la fundación del Estado (*Staatsgründung*) como uno de los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*), junto al deber de la respetabilidad jurídica (*rechtliche Ehrbarkeit*), que prohíbe tratar a los otros como meros medios y ordena considerarlos siempre a la vez como fines en sí mismos, y al deber de la no comisión de injusticia (*Unrecht*) contra nadie. El deber jurídico de fundar el Estado expresa la obligación de salir del *estado de naturaleza (status naturalis)*, que no es otro que el de la inseguridad jurídica (*Rechtsunsicherheit*), para pasar al *estado civil (status civilis)*, que es aquel en el cual una

<sup>15</sup> Cf. *MdS*, “Einleitung” III, p. 20 ss.

<sup>16</sup> Cf. *MdS* I, “Einleitung in die Rechtslehre”, “Einteilung der Rechtslehre” B, p. 43 s. Esto se conecta, a su vez, con la fundamental distinción sistemática entre derecho natural (*Naturrecht*) y derecho positivo (*positives Recht*), que corresponde como tal a la “legislación realizada” (*verwirklichte Gesetzgebung*).

constitución civil (*bürgerliche Verfassung*) asegura los derechos de los individuos<sup>17</sup>.

Este último aspecto resulta fundamental, porque pone de manifiesto el genuino alcance de la posición liberal adoptada por Kant en su filosofía jurídico-política y la naturaleza de sus fundamentos teóricos. Dicha concepción parte, como se vio, del establecimiento del principio supremo de la moralidad y muestra, en definitiva, cómo de dicho principio surge la obligación de fundar la comunidad política organizada, a los efectos de dejar atrás el estado de naturaleza, que hace imposible la preservación y el genuino despliegue del derecho a la libertad individual. Sólo en el seno de la comunidad jurídica y políticamente organizada puede tener lugar el genuino despliegue efectivo de la libertad, como único derecho nativo —es decir, metafísicamente anclado en la naturaleza misma del ser racional— de los agentes individuales. Pero a la vez, y por las mismas razones de fondo, la organización jurídica de la comunidad de seres racionales y, como tales, libres queda necesariamente sujeta al principio supremo de la coexistencia de libertades, que prescribe la necesidad de una legislación universal que haga posible la mediación entre la promoción de la libertad individual y la búsqueda del propio bien por parte del individuo, por un lado, y la protección de la libertad de los demás, por el otro.

Aquí reside, en definitiva, el fundamento del sistema de derechos y garantías individuales que define la organización característica de una sociedad liberal. Pero, a diferencia de lo que suele ocurrir en concepciones muy al uso en el actual debate público, Kant nunca pierde de vista el hecho estructural elemental de que los principios que fundamentan dicho orden cumplen necesariamente una función a la vez *posibilitante* y *limitativa* respecto del ejercicio de la libertad individual. La realización en concreto de la libertad individual, como derecho nativo de las personas, se ve así, limitada e incluso, en cierto modo, amenazada por lo mismo que la posibilita<sup>18</sup>. Lo crucial dentro de esta concepción de conjunto, que es al mismo

<sup>17</sup> Cf. *MdS* I, “Rechtslehre”, “Öffentliches Recht”, “Staatsrecht”, “Erster Abschnitt” § 43, p. 133 s. Para la concepción kantiana de la vinculación entre libertad y ciudadanía en el contexto de la doctrina del derecho, véase Pinkard (1999).

<sup>18</sup> El genuino alcance de esto se comprende cuando se toma en cuenta no sólo el hecho de que la posibilidad misma de despliegue efectivo de la libertad queda como tal sujeta al principio limitativo de la coexistencia de libertades bajo una legislación universal. A ello se agrega también el hecho de que en cuanto ser capaz tanto de motivación moral-altruista como de inclinación egoísta, el hombre se caracteriza por estar sujeto, en su relación con el todo social, a una suerte de tensión irreductible entre una tendencia a la vinculación comunitaria y una tendencia opuesta a la dispersión atomizante. La tensión estructural entre la tendencia a la vida en sociedad y la dispersión atomizante constituye, a juicio de Kant, una suerte de “antagonismo de las disposiciones naturales” (*Antagonism der Naturanlagen*): “Bajo el antagonismo (sc. de las disposiciones naturales) entiendo la insociable sociabilidad (*ungesellige Geselli-*

tiempo lo que permite calificarla de una posición genuinamente liberal en el plano jurídico-político, reside, a mi juicio, en el hecho de que tanto el aspecto positivo, que remite a la promoción de la libertad individual, como el aspecto limitativo, que apunta a la cautela de las libertades de los demás individuos, resultan de una interpretación consecuente del alcance de uno y el mismo principio fundamental, que no es otro que el principio de la libertad, concebida como único derecho nativo de las personas, en tanto seres racionales.

### c) Felicidad y libertad en la comunidad política

Abordo ahora, de modo muy escueto, un último punto de fondo, que resulta esencial para cualquier concepción genuinamente liberal, en el plano jurídico-político. Me refiero a la cuestión de cómo articular de modo armónico el objetivo de perfeccionamiento de la promoción del bien y la búsqueda de la felicidad, a nivel individual y comunitario, con el principio del debido respeto a los derechos y las garantías individuales.

Como se vio, en la doctrina de la virtud Kant insiste en que existe un deber de promoción del bien (felicidad) para el individuo y sus semejantes. Se apunta aquí a un plano, por así decir, pre-jurídico de interacción comunitaria, en el sentido de que se alude fundamentalmente a relaciones interpersonales no mediadas todavía por la intervención de la institucionalidad estatal. Esto contrasta claramente con la formulación específicamente jurídica del *IC*, la cual hace caer el acento no en el objetivo de la promoción del bien, sino más bien en el momento restrictivo del debido respeto a la libertad del otro, bajo la forma del principio de la coexistencia de libertades, con arreglo a una cierta legislación universal. Recuértese, por otra parte, que hay una diferencia sustancial entre la legislación moral y la jurídica, en la medida en que sólo la primera extiende su pretensión normativa al ámbito de las motivaciones subjetivas del obrar, mientras que la segunda se restringe a la consideración exterior de las acciones, desde el punto de vista de la mera conformidad a la ley. La pregunta central es aquí si esta asimetría constituye un defecto o más bien

---

*gkeit*) de los seres humanos, esto es, su inclinación a formar la sociedad, vinculada con una permanente resistencia, que amenaza con separar esa [misma] sociedad" (*Geschichte*, p. 20). En el motivo de la tensión estructural entre la función posibilitante y la función limitativa de los principios prácticos básicos, en particular en lo que concierne a la relación entre la razón práctica y la institucionalidad que haría posible su propio despliegue, ha podido verse una estructura esencial de la razón práctica misma. Véase Wieland (1989) especialmente p. 39 ss., donde se discute lo que Wieland denomina la "aporía institucional" de la razón práctica.

un mérito de la concepción kantiana, que permite caracterizarla como una posición genuinamente liberal. A mi modo de ver, es claramente el segundo miembro de la alternativa el que debe verse como correcto. Considerada desde la perspectiva que abre la mencionada asimetría, la posición kantiana se caracteriza por establecer un delicado equilibrio entre las exigencias de la moralidad en el plano de la acción individual, por un lado, y las condiciones mínimas que debe satisfacer una organización jurídico-política que permita el adecuado despliegue de la libertad, por el otro. En efecto, sin renunciar al ideal moral de la perfección individual, Kant evita convertir, sin más, en materia de legislación pública aquello que apunta al objetivo de máxima consistente en la promoción de la felicidad como bien supremo del individuo y la sociedad.

De este modo, Kant deja el espacio requerido para la posibilidad de la coexistencia de diferentes proyectos individuales de vida, incluso aquellos que puedan considerarse equivocados o claramente deficientes, en la medida en que su realización por parte de determinados individuos no tenga lugar a expensas del derecho a la libertad de los otros. La tarea del perfeccionamiento individual *no puede* ser, en primera línea, materia de legislación pública, aunque ésta deba cautelar los principios básicos de la moralidad, tal como éstos quedan expresados en aquellas normas negativas que expresan obligaciones perfectas, que exigen cumplimiento irrestricto. Que el Estado no puede convertir, sin más, en materia de legislación jurídica todo aquello que la legislación moral prescribe en calidad de deberes de virtud, es algo que se comprende de inmediato con sólo considerar cuáles serían las consecuencias de una legislación pública que en materias relativas a la propiedad y los deseos de poseerla, por ejemplo, no se limitara a prohibir el robo en sus diferentes formas, sino que obligara, bajo amenaza de sanción legal, a ser generoso en el uso de los propios bienes. Como genuino pensador liberal, Kant, que en lo que concierne a la pretensión de objetivismo y rigorismo moral difícilmente pueda ser aventajado por algún otro filósofo, reconoce desde el comienzo y contempla en el esbozo mismo de su modelo teórico lo absurdo del intento de reflejar, sin más, en el plano de la legislación pública todo aquello que, desde el punto de vista de la moralidad, constituye el contenido del deber, en el sentido preciso de las exigencias de perfección que proveen el contenido nuclear de una doctrina de la virtud. El Estado no puede, como tal, mandar el sumo bien ni la perfección moral, pues la promoción del perfeccionamiento moral de los individuos es, más bien, tarea de otras instancias, como la educación moral en el seno de la familia y, luego, en las comunidades de intereses que los

diferentes grupos de ciudadanos constituyen a tales efectos<sup>19</sup>. Esto no impide, sino que más bien presupone que la legislación pública cumple una función insustituible, a la hora de garantizar la existencia de un adecuado marco de condiciones, que hagan posible a los diferentes individuos y grupos la libre persecución de sus propios ideales virtuosos, en el marco de la comunidad jurídica y políticamente organizada. En este sentido, es importante volver a subrayar que el énfasis esencialmente limitativo que caracteriza a la formulación jurídica del IC, en términos del principio de coexistencia de libertades según una legislación universal, no es, en definitiva, sino un modo diferente y específico de articular el mismo núcleo positivo de significación en el que se fundan también *todas* las exigencias de la moralidad y todos los mandatos de perfección, pues lo que está en juego en todos estos casos no es, finalmente, sino la dignidad de las personas como seres racionales, depositarios, por su propia naturaleza de tales, de un derecho nativo e inalienable a la libertad individual.

### 3. A modo de conclusión:

#### ¿Qué podemos aprender de Kant católicos y/o liberales?

Si se lo contrasta con las concepciones y posturas más habituales en el actual debate público, el modelo kantiano presenta, a mi entender, un carácter mucho más diferenciado y atractivo, que permite dejar atrás buena parte de las alternativas pretendidamente excluyentes de las que se parte la mayoría de las veces en dicho debate. En efecto, Kant no sólo no intenta fundar el respeto a las libertades individuales en la adopción de una posición escéptica o relativista en moral, sino que, por el contrario, pone nítidamente de relieve el hecho de que el fundamento de tal respeto no es ni puede ser otro que el mismo que subyace a la pretensión de validez universal y objetiva o intersubjetivamente vinculante que todo mandato moral trae ya siempre necesariamente consigo. Más allá de toda la ulterior sofisticación conceptual y argumentativa que Kant pone en juego en sus

---

<sup>19</sup> Contra lo que pudiera parecer, la posición de Kant es, en este aspecto, compatible con la tesis básica de las teorías clásicas que establecen una clara diferencia, en lo que concierne al alcance normativo, entre las normas negativas que prescriben de modo absoluto la evitación de determinadas acciones que atentan de modo directo contra los bienes humanos básicos, por un lado, y las normas positivas que expresan imperativos de perfeccionamiento, por el otro: por lo general, estas últimas no mandan de modo irrestricto una acción o tipo de acción determinada, sino que prescriben tan sólo una cierta dirección general para la configuración de la vida del agente. Así, mientras la norma prohibitiva “no robes” excluye el tipo preciso de acción que configura el robo, el mandato de perfeccionamiento “sé generoso” no indica, de modo excluyente, un determinado camino para la realización del objetivo general que provee el contenido de la norma.

escritos, el punto de fondo sobre el cual insiste su posición es, en definitiva, sorprendentemente simple, y puede expresarse por medio de la siguiente pregunta: ¿dónde podría residir la razón última del respeto a las libertades individuales sino precisamente en el reconocimiento del estatuto y la dignidad que corresponde a las personas como seres racionales, en cuanto son libres y están, por lo mismo, abiertas a la dimensión moral? El contraste con las posiciones más habituales dentro de la tradición del contractualismo y del utilitarismo es aquí notorio, pues en el caso de Kant el fundamento último del respeto a las libertades no deriva de ningún tipo de mediación convencional ni de consideración relativa a las consecuencias ventajosas de abandonar el estado de naturaleza a través del pacto social. Por el contrario, Kant enfatiza el carácter completamente *a priori*, es decir, independiente de la experiencia, de la exigencia de validez que trae consigo el principio último de la moralidad expresado en las diferentes formulaciones del *IC*, y muestra, además, cómo deriva de dicho principio no sólo el mandato de respeto irrestricto a las personas y sus libertades individuales, sino también la obligación de fundar el Estado, como marco dentro del cual únicamente resulta posible el genuino despliegue de la libertad individual, en la forma de la coexistencia de libertades bajo una legislación universalmente válida. El carácter a la vez posibilitante y limitativo del principio último de la moralidad adquiere aquí su más nítida expresión: el despliegue efectivo de la libertad sólo resulta posible allí donde las acciones libres de los agentes individuales quedan sujetas al principio regulativo de la coexistencia de libertades bajo el imperio de una legislación universal.

El énfasis en el carácter irreductible y, a la vez, productivo de la tensión estructural entre el aspecto posibilitante y el aspecto limitativo constituye una de las características más salientes del tipo de modelo de fundamentación al que Kant apela tanto en su filosofía teórica como en su filosofía práctica. En este último caso, el énfasis recae sobre el hecho de que la libertad, como rasgo distintivo de los agentes, en tanto seres racionales, y como condición de posibilidad de la existencia misma del obrar moral, provee al mismo tiempo el principio que funda la necesidad objetivamente vinculante de considerar a las personas, en su carácter de fines en sí mismas, como objetos de respeto. Libertad y respeto a las libertades son, pues, dos caras de una misma moneda, allí donde el obrar aspira a ser moralmente correcto. Por lo mismo, todo despliegue efectivo de la libertad individual está, al mismo tiempo, sujeto a las condiciones posibilitantes-limitativas que establece el principio de coexistencia de libertades bajo el imperio de una legislación universal. Y esto implica, desde la perspectiva kantiana, que, desde el punto de vista de la legitimación moral, no hay

lugar, en el ámbito comunitario asegurado por dicho principio de coexistencia de libertades, para ninguna acción que realice en concreto la libertad de un agente al precio de afectar el principio del respeto a los demás, en su carácter de personas y, como tales, de seres dotados de un derecho nativo e inalienable a la propia libertad individual<sup>20</sup>. Hay que recordar, por otra parte, que Kant considera, junto a la existencia de deberes de virtud para con los demás, también la de deberes de virtud respecto de sí mismo para todo agente individual, de modo tal que el principio kantiano de coexistencia, que prohíbe todo ejercicio de la libertad que suponga afectar la libertad de los demás, se ve complementado por medio del principio que exige que el agente trate también consigo mismo, en tanto representante de la humanidad, del modo que exige el estatuto de fin en sí propio de las personas<sup>21</sup>.

Por su parte, la distinción kantiana entre los deberes de virtud y los deberes de derecho pone claramente de manifiesto que una posición objetivista y universalista en moral no tiene por qué caer en la absurda tentación de considerar asunto del ordenamiento jurídico los aspectos referidos a la promoción de la *perfección* moral de los individuos. Entre los extremos del escepticismo y el relativismo, que pretenderían salvaguardar las libertades individuales al precio de la renuncia a toda fundamentación objetivamente vinculante de los imperativos de la moralidad, y de un autoritarismo o totalitarismo político de carácter maximalista, que pretendiera convertir en objeto de sanción legal todo aquello que traduce en concreto un determinado ideal de perfección humana o persiguiera, al menos, la mayor absorción posible del contenido de dicho ideal en la trama del sistema jurídico, se sitúa la que, a juicio de Kant, es la única vía transitable, a saber: la de la afirmación de la irreductibilidad de la dimensión genuinamente moral, con su carácter fundante respecto de la posibilidad misma de la convivencia en la comunidad política, pero sin asumir de modo ingenuo una indefendible

---

<sup>20</sup> Sobre esta misma base, resulta posible elaborar una estrategia de fundamentación para la actitud racional de tolerancia, poniendo de manifiesto el carácter siempre limitado de toda tolerancia que, por pretender ser racional, debe identificar razones que la fundamenten, las cuales, a la vez, la limitan en su alcance, pues marcan justamente el límite entre lo tolerable y lo que ya no puede ser tolerado sin minar las bases mismas en las que se asienta la propia tolerancia. A diferencia de las posiciones, en último término inconsistentes, que intentan fundar la actitud de tolerancia en la adopción de una posición escéptica o relativista en moral, la posición así esbozada deriva la exigencia vinculante de la actitud racional de tolerancia respecto de determinadas conductas a partir de los mismos principios que fundan, en general, una concepción en torno a lo que debe contar como objetiva o intersubjetivamente bueno y deseable, desde el punto de vista de la evaluación moral. Para un desarrollo más detallado de una concepción de este tipo en torno a la tolerancia remito a Vigo (1999).

<sup>21</sup> Recuérdese que Kant va tan lejos por este camino como para derivar de dicho principio un argumento para fundar la prohibición absoluta del suicidio. Véase *Grundlegung* II, p. 55.

equivalencia entre el ordenamiento moral, orientado en definitiva a la búsqueda del bien supremo y la perfección moral, y el ordenamiento jurídico, cuya función específica se limita a la tarea de garantizar la posibilidad de la convivencia y contribuir al mejor logro de los objetivos básicos compartidos por los miembros de la comunidad.

Personalmente creo que hoy más que nunca, justamente en razón de la necesidad imperiosa de cultivar una genuina actitud liberal y tolerante en el marco de las complejas y heterogéneas sociedades del mundo post-industrial, deberíamos cuidarnos muy bien de no caer en la vana ilusión de pretender fundar dicha actitud de respeto a las libertades individuales y de tolerancia frente a las legítimas diferencias en los proyectos de vida en una posición de carácter escéptico o relativista, que termina, en rigor, por minar toda base posible de sustentación para aquello que pretende fundamentar. Liberales y católicos, si comprenden adecuadamente las exigencias de fondo que derivan de los propios principios básicos que prestan sustento a su actitud, tendrán que descubrir aquí, más tarde o más temprano, que lejos de ser antagónicas e irreconciliables, como sugieren las primeras apariencias, sus convicciones apuntan más bien hacia una dimensión profunda de convergencia, desde la cual se abre la posibilidad de un diálogo genuino y fructífero. Y, si lo que arriba he expuesto resulta convincente, habrá que decir que Kant está llamado a ser, sin duda, un partícipe central en dicho diálogo.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Obras de I. Kant

- Anthropologie Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Akademie-Ausgabe, *Bd. VII, Berlin: G. Reimer Verlag 1917.*
- Geschichte Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), Akademie-Ausgabe, *Bd. VIII, Berlin: Walter de Gruyter, 1923.*
- Grundlegung Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), ed. B. Kraft – D. Schön-ecker, Hamburg: F. Meiner, 1999.
- KpV Kritik der praktischen Vernunft (1788), ed. K. Vorländer con una nueva bibliografía por H. Klemme, Hamburg: F. Meiner, 1990.
- MdS Metaphysik der Sitten (1797), ed. K. Vorländer, Hamburg: F. Meiner 1966 (= <sup>4</sup>1922)

### 2. Bibliografía secundaria

- Dräger, H. (1980), "IV. Der Liberalismus in ideengeschichtlicher Betrachtung" en R. Eisler (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, reeditado por J. Ritter y K. Gründer, vol. 5, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. v. "Liberalismus", col. 264-272.

- Höffe, O. (ed.) (1999), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin: Akademie Verlag, 1999.
- Mises, L. von (1927), *Liberalismus*, Jena: G. Fischer, 1927.
- Paton, H. J. (1948), *The Categorical Imperative*, Chicago – Illinois: The University of Chicago Press, 1948.
- Pinkard, T. (1999), “Kant, Citizenship, and Freedom (§§ 41-52)”, en Höffe (1999) pp. 155-172.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1993.
- Reese-Schäfer, W. *Richard Rorty*. Frankfurt a. M.; New York: Campus Verlag, 1991.
- Rorty, R. “The Priority of Democracy to Philosophy” [1988]. En R. Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press 1991, p. 175-196.
- Schönecker, D., y Wood, A. W. (2002), *Kants ‘Grundlegung zur Metaphysik der Sitten’. Ein einführender Kommentar*, Paderborn – München – Wien – Zürich: F. Schöningh, 2002.
- Vigo, A. G. (1999), “El concepto de tolerancia”, *Sapientia* (Buenos Aires) 54 (1999), 187-208; reproducido en *Revista de Humanidades – Filosofía*, Universidad Andrés Bello (Santiago de Chile) 4 (1999), pp. 123-149.
- Wieland, W. (1989), “Aporías de la razón práctica” en Wieland (1996), pp. 15-50.
- Wieland, W. (1996), *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, trad. e introd. por A. G. Vigo, Buenos Aires: Biblos, 1996. □

## **TOLERANCIA LIBERAL Y TOLERANCIA CATÓLICA\***

**Óscar Godoy Arcaya**

El autor analiza los orígenes de la concepción de la tolerancia católica en la obra de Tomás de Aquino. La doctrina del teólogo medieval se funda en la doble dicotomía “creyentes-no creyentes” y “verdad-error”, de la cual fluye la idea de la tolerancia como aceptación de un mal menor en vistas a evitar uno mayor. Agrega que durante un largo período histórico esta idea fue potenciada por la adopción de los Estados confesionales (católicos y reformados) de una política de coerción contra los no creyentes de la religión oficial. En la tercera parte de la conferencia se hace una caracterización de la tolerancia positiva, tomando como referente la doctrina de John Locke. El autor concluye, a la luz de las definiciones del Concilio Vaticano II, que la tolerancia liberal y la católica son compatibles entre sí.

---

ÓSCAR GODOY ARCAJA. Doctor en Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Profesor titular de Teoría Política del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile y profesor del Institut des Études Politiques de París. Miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Consejero del Centro de Estudios Públicos.

\*Versión extendida de la conferencia presentada el 11 de junio de 2003 en el Centro de Estudios Públicos en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”. En esta misma edición se publican las conferencias de Alejandro Vigo, Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

**E**n los comienzos de nuestro siglo, la tolerancia es un ideal “casi” logrado, al menos en el espacio de las democracias avanzadas. En un nivel teórico, suponemos que ella es uno de los principales rasgos de las sociedades abiertas y pluralistas. También atribuimos la existencia de la tolerancia al liberalismo y estimamos correcta la fecha de su nacimiento en el siglo XVII. En este contexto simplificado la opinión acerca de la intolerancia de la Iglesia católica es casi un lugar común.

En esta ocasión intentaremos esbozar las relaciones entre las concepciones católica y liberal sobre la tolerancia. La exposición va a demostrar grandes diferencias en el pasado y una progresiva aproximación de la teoría y la práctica de ambas en el presente.

La exposición está ordenada en tres apartados. En el primero se expone el modelo de tolerancia adoptado por la Iglesia católica durante siglos y cuya versión más articulada e influyente fue elaborada por Tomás de Aquino (1224-1274) en el siglo XIII. En el segundo apartado se hace un recuento de hechos relevantes que demuestran que la intolerancia fue principalmente practicada por los Estados confesionales, con el concurso de las iglesias reformadas y católica. En el tercer apartado se exponen las principales ideas de John Locke (1632-1704) sobre la tolerancia civil y religiosa liberales y su relación con la nueva tolerancia católica surgida del Concilio Vaticano II (1965).

### **1. El modelo originario de la tolerancia católica**

En la concepción de Tomás de Aquino sobre la tolerancia gravita una doble dicotomía: entre fieles e infieles y entre el bien y el mal.

Los fieles son los cristianos creyentes, militantes de la Iglesia católica. O sea, la gran mayoría de la población de la Europa del siglo XIV. Y aun cuando Aquino se mueve en un alto grado de abstracción, es evidente que esa realidad tiene un influjo en su pensamiento. El contexto histórico del filósofo se caracterizó por la fuerte unidad religiosa de la población y la identificación entre esa unidad espiritual y moral y la unidad política del occidente europeo. En términos contemporáneos podríamos decir que el cristianismo, bajo la autoridad sacerdotal de la Iglesia, ejerció la función de consenso básico de la sociedad política de la época. Ilustra este hecho la denominación de Europa en esa época: Cristiandad o comunidad de los cristianos. La Iglesia, además de su función sacerdotal e influjo sobre la conciencia moral de la comunidad de los creyentes, ejerció un magisterio

intelectual sin contrapeso, a través de las universidades y otras instituciones seculares relacionados con las humanidades y las ciencias. El poder de la Iglesia, durante un largo período, se extendió a la esfera política, a causa de una clara primacía del sacerdocio sobre el gobernante civil.

Aquino piensa desde el interior de una comunidad política y cultural estructurada a partir de la fe cristiana. En consecuencia, el mundo exterior es mirado desde esa fe, como algo antitético e incluso hostil con la propia identidad. Así se explica su definición negativa: los “otros” son los “infieles”.

Pero, Aquino estaba plenamente consciente de que el mundo de la Cristiandad tenía fronteras porosas y que, por lo demás, nada permitía suponer que su interior fuese a tal grado compacto y sin fisuras que tuviese asegurada a perpetuidad su propia unidad. La Cristiandad no solamente tenía relaciones con una parte del mundo, también experimentaba la presencia “extranjera” en su propio interior, y, en fin, temía la corrupción de su propia identidad como el peor de los males. En consecuencia, la relación entre los fieles y los infieles se plantea en Aquino como un asunto en que está en juego el fundamento de la Cristiandad, como comunidad religiosa, política y cultural.

La doctrina aquinatense sobre la infidelidad es mucho más compleja de lo que voy a exponer en esta ocasión<sup>1</sup>. De ella vamos a rescatar algunas claves relacionadas con la tolerancia. Los infieles son aquellos que o “carecen de” o “rechazan” la fe cristiana. Los primeros carecen o están privados de la fe a causa de que ella no les ha sido “propuesta suficientemente”. En esta situación se encuentran los paganos, los judíos y los musulmanes. En cambio los segundos rechazan los contenidos de su propia fe, aquella que les fue oportunamente propuesta y aceptada. Es el caso de los herejes. Por lo tanto, el mundo no cristiano, compuesto de infieles, estaría dividido en tres categorías básicas de individuos: paganos, judíos y herejes (los musulmanes son aludidos en una situación similar a los judíos).

Por otra parte, en la concepción de Aquino sobre la tolerancia opera una segunda dicotomía: el bien y el mal. No es posible desarrollar *in extenso* la concepción de Aquino sobre el bien. Pero digamos lo esencial, a efectos de esclarecer su idea de tolerancia. Por de pronto, se trata del bien de los actos externos del ser humano, porque estamos tratando sobre la relación entre los fieles y los infieles, que es el espacio en que se aplica la tolerancia. Sobre este supuesto, hay que tener presente que para Aquino, la

---

<sup>1</sup> Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995). Los textos que sirven de base a la exposición corresponden a la Parte II-II (a), Cuestiones 10.12. Pp. 109-132.

acción humana se rige naturalmente por una ley de finalidad (teleológica), que orienta cada acto a la realización de un bien. Pero, por distintas razones, ese acto puede errar, o sea, puede “no” realizar su fin o bien, lo cual es equivalente a hacer un mal. Las posibilidades de errar son múltiples, en cambio el acto bueno es siempre uno. De este modo, Aquino concluye que en la obra humana siempre impera o la unidad del bien o la pluralidad y diversidad del mal.

Pero, Aquino argumenta paralelamente que en la esfera del fin sobrenatural supremo, que es la felicidad eterna o salvación, la acción humana se rige por la misma ley. Sólo que, en ella, los fines o bienes no están dictados directamente por la naturaleza sino por la revelación divina. O sea, por la ley positiva divina, expuesta en el Antiguo y Nuevo Testamento y la ley sacerdotal (magisterio de la Iglesia). El bien del acto humano salvífico es, en consecuencia, siempre “uno”, mientras que el mal de ese mismo acto, plural, múltiple.

Por otra parte, según Aquino, aquello que acontece en el uso práctico de la razón y en la aplicación de la ley evangélica a la acción humana, ocurre análogamente en el uso especulativo de la razón. Digámoslo en breve: los contenidos del saber alcanzado por la razón en su uso especulativo o puro también se ciñen al principio de la unidad de la verdad. La verdad científica, en cada campo de los saberes, siempre es una. El error o la falsedad científica es siempre múltiple. Un nuevo paralelismo cierra este ciclo argumental: la revelación, en tanto pone a nuestra disposición la verdad del misterio de Dios y su hijo Jesucristo es también una verdad única. Y para preservar esa unidad de la verdad teológica, Aquino le atribuye a la Iglesia la potestad de enunciar la ley positiva sacerdotal, cuya finalidad es ejercer la interpretación y correcta aplicación de la verdad. De estas proposiciones doctrinales se sigue que la salvación o vida eterna no puede encontrarse fuera de la Iglesia.

Aquino propone principios para regular las relaciones con los infieles, es decir, entre los cristianos y los paganos, los judíos y los herejes. Hay que tratar separadamente a los paganos y los judíos (musulmanes), porque ellos no son, ni han sido nunca, miembros de la comunidad cristiana. En cambio, los herejes son disidentes de la Iglesia, se han separado voluntariamente de ella y por esta razón cometen pecado, algo que no acontece con los paganos y los judíos.

Hay, además, una diferencia entre los paganos y los judíos (musulmanes), que abren las puertas de una tolerancia preferente a estos últimos. Según Aquino, los judíos no creen que Cristo y por ello tienen un “defecto en la fe” —lo cual los hace infieles— pero creen en esa prefiguración del

cristianismo que está contenida en el Antiguo Testamento. La consecuencia práctica de esta situación es que el culto de la religión hebrea debe ser tolerado. Esto supone, *a fortiori*, que los judíos no solamente no pueden ser forzados a la conversión, sino que deben disponer, en la esfera del derecho público, de la libertad para cultivar sus creencias. Los paganos, en cambio, no disfrutaban del mismo estatuto, salvo excepciones, que veremos enseguida, porque el culto de sus religiones no aporta nada útil y verdadero a la vida de la comunidad cristiana. Obviamente, en la época de Aquino era un lugar común la caracterización devastadora de las múltiples religiones paganas politeístas expuestas, refutadas e incluso ridiculizadas por Agustín de Hipona en su obra *Civitas Dei* (libro XIX). No obstante lo dicho, la sociedad civil cristiana podría tolerar algún culto pagano cuando el elevado número de sus adherentes hiciera peligrosa su prohibición.

En consecuencia, la tolerancia tendría al menos dos campos de aplicación: los judíos (musulmanes) y las comunidades numerosas que practicaren un culto pagano.

En relación con el paganismo, Aquino traslada sus inquietudes a la relación de los cristianos con un gobernante pagano. Y, a este respecto, dice que siendo el derecho político “por naturaleza” e históricamente anterior a la revelación, los cristianos están obligados naturalmente a la obediencia civil, o sea, *a dar al César lo que es del César*. El gobernante pagano no pierde sus atributos soberanos por su condición de infidelidad, por lo cual su dominación es legítima y los cristianos están obligados a dispensarle el juramento de lealtad y sumisión. Sin embargo, la tolerancia de la Iglesia se extingue en el caso que el gobernante pagano impida o limite la libertad de los cristianos para profesar su fe. En este caso, según Aquino, la Iglesia puede declarar la extinción legítima de la soberanía del príncipe pagano y la anulación del voto de fidelidad ciudadana.

La cuestión de la herejía es ciertamente la más grave para Aquino, pues se trata de la eventualidad de un “enemigo interno” que desconoce la unidad de la verdad cristiana y socava las bases de la Iglesia y la Cristianidad política. El campo de la herejía es triple, pues ella se puede referir a la palabra evangélica, o sea, a la revelación positivamente expuesta en las Sagradas Escrituras; al emisor de la verdad cristiana que es el mismo Cristo; y, en fin, a la Iglesia, como depositaria de la verdad revelada. La palabra herejía, según Aquino, proviene del griego elegir. El hereje elige, a partir de su propio entendimiento, rechazar una verdad, afectando a uno de los tres planos expuestos. El hereje más radical renuncia, con su acto de rechazo o negación, a su propia salvación. Por ello la Iglesia debe, en una primera instancia, excomunicarlo (excomulgarlo) de la comunidad de los

creyentes y pedir que la justicia civil la confiscación de sus bienes. El retorno a la integridad de la fe permite y produce, previo cumplimiento de las debidas penitencias y procedimientos judiciales, la reversión de esas dos penalidades. La contumacia y la repetición de la acción herética es castigada con la pena de muerte.

A la luz de lo expuesto, la tolerancia al culto religioso judío y, en ciertas circunstancias, a algunos cultos paganos, encuentra su última justificación en la admisión condicional del mal. Según Aquino, el gobierno de los asuntos humanos debe imitar al gobierno divino del mundo creado. La providencia divina admite el mal porque a través suyo se puede alcanzar un bien o evitar un mal mayor. Solamente si se da esta condición, la tolerancia es admisible. La admisión del mal por el mal es entonces algo radicalmente intolerable, y este es el caso de la herejía.

Por otra parte, si consideramos a la tolerancia en sí misma, hay que dar alguna explicación adicional de por qué la Iglesia es intolerante con el hereje. La respuesta sobre la soberbia del hereje es insuficiente, pero nos da una pista. En efecto, la soberbia es un pecado o falta del entendimiento, o sea, de la razón o el espíritu.

Aquino dice que la naturaleza humana, por sí sola, no es capaz de entender los misterios de la verdad revelada. Pero la naturaleza está abierta a la moción interna del entendimiento que siempre busca y se mueve tras la consecución de la verdad. El entendimiento está estructuralmente vertido a la posesión de la verdad, ella es su objeto apetecido. De esta “versión” estructural del entendimiento a la verdad, Aquino infiere la obligación moral de abrir el espíritu a la consideración de la verdad revelada y a escuchar y aceptar la exhortación externa que proviene de la predicación de esa verdad.

El fundamento epistemológico expuesto indicaría que el hereje se coloca en la posición de abortar o negar voluntariamente el movimiento interno de su propio entendimiento hacia la verdad revelada. Se trataría, en suma, de un acto de doble insurgencia: contra la inclinación natural del entendimiento hacia la verdad y contra la verdad ya aceptada, tal como ella aparece en la revelación y la ley sacerdotal. Para Aquino, esta insurgencia constituye un pecado de soberbia.

Por otra parte, si consideramos la práctica de la tolerancia en la relación con los infieles, Aquino radica en la Iglesia la decisión acerca de los procedimientos que deben seguirse. En el diálogo y trato con los paganos y judíos, Aquino sostiene que ello es aceptable solamente para los cristianos con fe segura y formados o educados. En el caso de los herejes, esas relaciones están reservadas a los sacerdotes y especialistas autoriza-

dos. Por otra parte, como la Iglesia es una “sociedad perfecta” y única, que tiene los medios adecuados para la salvación de las almas, solamente a ella le corresponde establecer los casos y los límites de la tolerancia.

Desde una perspectiva actual, se pueden sacar algunas conclusiones acerca de la tolerancia católica propuesta por Aquino. La primera es que ella se funda en un principio de desigualdad. El género humano se divide entre los fieles o creyentes, que constituyen la comunidad de los cristianos, y los infieles o no creyentes, que están fuera de la comunidad cristiana. La segunda es que la tolerancia está anclada en la unidad de la verdad revelada, cuya depositaria es la Iglesia. Y la tercera es que la tolerancia, en rigor y esencialmente, no es un acto de las personas individuales, sino la admisión regulada por la Iglesia y el poder civil de algunas manifestaciones externas de otras confesiones religiosas o doctrinas distintas al catolicismo.

Por otra parte, hay que anotar que Aquino propone también ciertas bases para un desarrollo ulterior de su propia doctrina. Entre esos elementos, hay que destacar la prohibición de utilizar la coerción para la conversión de los no cristianos (referencia a los judíos), la admisión limitada de la libertad de cultos y, en fin, la definición del *modus vivendi* de los cristianos al interior de un Estado bajo un gobierno no cristiano (y el causal para rebelarse contra él: la no libertad religiosa).

## 2. Los Estados nacionales confesionales y la tolerancia

El dispositivo doctrinario que hemos expuesto fue aplicado de distintas maneras, según las circunstancias, a lo largo de seis siglos. Pero hay dos hechos esenciales cuya radicalidad fijaron el itinerario en el desarrollo de la tolerancia. Me refiero al surgimiento de los Estados nacionales a partir del siglo XV, por una parte, y a la Reforma, por otra.

El desmantelamiento de la Cristiandad y la eclosión de los Estados nacionales trajo consigo una vasta y profunda inclusión de la religión en la estructura política de las nuevas comunidades nacionales. Inclusión que se vio fortalecida por la Reforma. De hecho, la división de la Iglesia católica romana y la aparición de las confesiones reformadas, acentuó la injerencia de los Estados en las cuestiones religiosas. La religión se constituyó en uno de los cimientos fundamentales de la organización política, tal como había acontecido en la Antigüedad y durante la Cristiandad. Solamente que ahora se trataba de un tipo de estructura política inédita. Ahora, el Estado nacional, bajo la forma de la monarquía absoluta, hizo suyo la potestad civil sobre el sacerdocio, como había pretendido el Imperio Sacro Romano Ger-

mánico en el siglo XIV. No podemos desarrollar este tema, pero vamos a ilustrar este fenómeno con un recuento de cinco acontecimientos de naturaleza histórico política acontecidos entre el siglo XVI y el XVIII que dan testimonio de la conducta de los nuevos Estados en la esfera de la religión.

El primer caso que deseamos evocar es la demanda de la monarquía española, reinando Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, fines del siglo XV, para instalar una Inquisición de la Fe en el país, encargada de investigar y perseguir la práctica de la religión judía por parte de conversos hebreos a la religión católica. O sea, la persecución de herejes. ¿Se trataba de un interés de los Reyes Católicos por depurar la fe o una obra de unificación nacional? Obviamente, la monarquía impuso su política y la Iglesia cedió ante su presión, violando su propia doctrina de la tolerancia limitada expuesta por Tomás de Aquino.

El segundo caso es el de la Paz de Ausburgo. Una vez desencadenada la Reforma, estallaron las guerras religiosas en Europa. El Emperador Carlos V (1500-1558), hizo un intento pacificador en la dieta de Ausburgo, convocada el año 1548. Allí se aceptó la realidad del pluralismo religioso surgido de la Reforma y Carlos V renunció a su empresa de restaurar por la fuerza la unidad religiosa de Europa. En el *Ausburg Interim*, ordenanza religiosa provisional, se estableció el principio *cuius regio, eius religio*; o sea, que los gobernados deben seguir la religión de su gobernante, y, en caso contrario, exiliarse del país natal. Se pretendía lograr la paz estableciendo como religión de cada Estado aquella del príncipe gobernante. Este acuerdo de los principados alemanes se fundó en la extendida concepción de la jurisdicción del Estado en los asuntos religiosos, y, además, en la fuerte convicción de que la religión era uno de los cimientos esenciales de la unidad de las nuevas naciones..

Un tercer caso lo constituye la secuencia de cambios de la política francesa concerniente a la tolerancia. Como se sabe, Francia fue el primer país europeo en establecer una legislación para regular la tolerancia. El Edicto de Nantes (1598), en efecto, permitió la existencia y desarrollo de la minoría protestante de ese país (hugonotes), al autorizar la apertura de dos iglesias por cada bailía<sup>2</sup> y la práctica de los “excercises”, que consistía en el permiso para que en las propiedades mayores de los miembros de la nobleza de confesión protestante residiesen pastores y se practicase un culto religioso semanal abierto a la población aledaña. Además, el Edicto hacía una distinción entre tolerancia eclesiástica y civil: por la primera, la Iglesia aceptaba la existencia y desarrollo de distintas “escuelas teológicas”, mientras que por la segunda el poder político se inhibía de prohibir y

<sup>2</sup> Bailía: división territorial y jurisdiccional del Antiguo Régimen.

castigar la disidencia religiosa. El pluralismo religioso aceptado por la monarquía absolutista duró algunos decenios, pues Luis XIV revocó este edicto a través de un documento conocido por el Edicto de Fontainebleau (1685). Posteriormente, Luis XVI restauró la tolerancia, que se consolidó definitivamente en Francia con la Revolución de 1798.

Las vicisitudes de la tolerancia francesa ponen de manifiesto el poder del Estado para tomar decisiones concernientes a la religión de la comunidad política. Ese poder se funda en la teoría de la soberanía monárquica, que le atribuyen al rey la suprema facultad de decidir sin restricciones no solamente sobre las ideas y opiniones que pueden circular en el reino y la regulación de la reunión de los ciudadanos en asambleas, sino su obligación de velar por la paz civil sobre la base de la preservación de la unidad religiosa de la nación.

Un cuarto caso nos muestra otra dimensión de la historia de la tolerancia. Se trata, esta vez, de una disputa doctrinal, con graves resonancias políticas, que permite asomarnos a la España de la Contrarreforma en el siglo XVII. Se trata de la discusión entre el rey Jacobo I de Inglaterra y el teólogo Francisco Suárez, en torno al juramento de fidelidad que la monarquía inglesa les exigía a sus súbditos<sup>3</sup>.

Jacobo I, como rey de Inglaterra, heredó la función sacerdotal de cabeza de la Iglesia anglicana, creada por su antecesor Enrique VIII. La Iglesia anglicana, en consecuencia, estaba unida al Estado en la persona del soberano. En consecuencia, el juramento de fidelidad, que la monarquía les exigía a los ingleses, incluía esa relación del Estado con la religión establecida y pedía una expresa renuncia a aceptar la autoridad del Papa sobre los católicos. El núcleo de la querrela se centró en la libertad de conciencia, pues ellas forzaban a los católicos y miembros de otras confesiones reformadas, a violentar sus conciencias. La Iglesia católica condenó la fórmula del juramento y ello desencadenó una polémica en que participaron el rey y otras figuras católicas de primera línea, como el Cardenal Roberto Bellarmino y el teólogo Francisco Suárez.

En esencia, Suárez argumenta desde la tradicional distinción entre la esfera secular y la esfera eclesial y sus respectivas autonomías. El juramento debido al príncipe, sostiene Suárez, en asuntos que competen al gobierno civil, no solamente es conforme a la naturaleza y legítimo, sino un “dogma de la Iglesia”. En cambio, un juramento que incluye una am-

<sup>3</sup> El texto del alegato real apareció en Londres en latín: Jacobo I, *Apologia pro Iuramento Fidelitatis*, Londini, 1609. El texto de Francisco Suárez se denomina *Liber VI De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*, Coimbra, 1613. Aquí se tiene a la vista el volumen XIX del *Corpus Hispanorum de Pace*, titulado *De Iuramento Fidelitatis*; editado por Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1978, pp. 18-103.

pliación de la jurisdicción civil del príncipe a la esfera de la salvación y de los asuntos de la Iglesia, es contrario a la naturaleza y el derecho sagrado positivo.

La polémica entre Jacobo I y Suárez es extraordinariamente significativa porque pone al descubierto la brecha abierta entre el mundo católico y el reformado. Tal significación se hace manifiesta principalmente en dos cuestiones cruciales. La primera es que la Iglesia católica, junto con alegar la autonomía de las esferas civil y religiosa, insiste en que la autoridad civil, además de reconocer la autonomía religiosa, debe admitir a la vez la autoridad sacerdotal suprema del Papa. La segunda es que los teólogos católicos, como es el caso de Suárez, junto con condenar como herética y cismática la voluntad expresa o encubierta de investir al rey con poderes sacerdotales, por violar la autonomía religiosa, levantan el argumento de que es “ínicuo prestar juramento en contra de la propia conciencia”. O sea, se sostiene tanto la libertad religiosa como la libertad e inviolabilidad de la conciencia.

Estas querrela también pone de manifiesto la duplicidad de los Estados y de la misma Iglesia, que mientras no aceptan principios de tolerancia en aquellos dominios que son “suyos”, la piden para los ajenos. La doctrina de Suárez fue aprobada por la monarquía española de Felipe III. Para su gobierno, en Inglaterra debía haber libertad de conciencia y libertad religiosa, pero no en España ni en sus dominios. La cuestión de la ortodoxia y la heterodoxia subyace en este doble criterio: en un caso se trata de un país gobernado por herejes y en el otro no.

En el siglo XVII, importantes autores defienden y promueven el ejercicio del poder civil en la esfera de la religión. Thomas Hobbes (1558-1679), por ejemplo, en el *Leviatán*, pone a la Iglesia bajo la autoridad del soberano. Su definición esencial de iglesia así lo declara: “la iglesia es un conjunto de hombres que profesan la religión cristiana, unidos en la persona de un soberano, bajo cuya orden debieran reunirse, y sin cuya autoridad no pueden reunirse”<sup>4</sup>. Para Hobbes toda asamblea reunida sin la “garantía del soberano es ilegítima” y esto es válido para la Iglesia. Detrás de esta posición hay varios supuestos: el primero es que no existe una iglesia universal; el segundo es que el poder del sacerdocio consiste solamente en la misión de enseñar la revelación<sup>5</sup>. No se puede demostrar, dice Hobbes, que Cristo le entregó al sacerdocio un poder adicional coercitivo, pues si así fuere también serían gobernantes seculares. Por otra parte, Hobbes sus-

<sup>4</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán* (Editorial Nacional, Madrid, 1983), I, cap. XVIII, p. 272; II, cap. XLII, p. 558.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II, cap. XLII, p. 551.

tenta la doctrina que siendo el soberano supremo juez de todos los asuntos concernientes a la paz y seguridad del cuerpo político, es depositario del poder de permitir o prohibir las opiniones y doctrinas que pueden circular en la república<sup>6</sup>. Otros autores de la época, como Michel de Montaigne y Justus Lipsius expusieron doctrinas similares en sus obras, aunque sobre otros supuestos y menos radicales. Ambos sustentan la idea de que el Estado, para mantener la paz y la concordia política, tiene la obligación de asegurar la unidad religiosa, y, en consecuencia, prohibir y perseguir la disidencia<sup>7</sup>.

La tolerancia no es, en consecuencia, durante el siglo XVII, una idea o conducta “políticamente correcta”. Por de pronto, ella sigue anclada en la esfera de los poderes civil y religioso. No es un bien o un valor individual. Las personas no son tolerantes, porque ello entraña una debilidad en su fe o un agravio a los contenidos la verdad religiosa que se profesa. Además, la tolerancia es “algo” que concierne a aquellos que son diferentes y sobre los cuales recae la sospecha de algo malo, que afecta a la identidad y unidad del “nosotros”. Por lo mismo, las personas individuales no se sienten autorizadas para decidir acerca de la tolerancia. Ello le incumbe al gobierno civil y a la autoridad religiosa. El poder político de la época, por su parte, indiferentemente de la confesión del gobernante, católico o protestante, es intolerante. La excepción más notable es Holanda, verdadero refugio de los disidentes de toda Europa, a causa de su extrema tolerancia.

### 3. Tolerancia liberal y catolicismo

En una conferencia hay que elegir algunas pistas y abandonar otras. Me parece que la piedra fundacional de la tolerancia liberal la pone John Locke, en su *Carta sobre la Tolerancia* (1689)<sup>8</sup>, justamente en los Países Bajos, cuando acompañaba en el exilio al jefe de los *wighs*, Lord Ashley. De ese texto, por razones de brevedad, extraeremos los argumentos capitales de la nueva idea de tolerancia que llega hasta nuestros días.

Uno de los núcleos argumentales principales de la *Carta* es teológico. Tal como veremos enseguida, su autor abre y acota el espacio de la libertad de conciencia a la luz de la índole de la salvación. Y si bien su autor relaciona el desarrollo de sus argumentos con la esencial doctrina de

<sup>6</sup> *Ibíd.*, I, cap. XXVII, p. 272.

<sup>7</sup> Justo Lipsio, *Políticas* (Tecnos, Madrid, 1997), IV, cap. 3, p. 105. Michel de Montaigne, *Essais, Oeuvres Complètes* (Gallimard, París, 1962), libro II, c. XIX, pp. 650-654.

<sup>8</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Basil Blackwell, Oxford, 1976).

la división de los asuntos que caen bajo la jurisdicción del magistrado civil y aquellos que son de la competencia del sacerdocio, la cuestión central es la salvación.

En la obra de Locke, el magistrado civil tiene a su cargo el Estado. Su tarea es procurar el desarrollo y la realización de los intereses fundamentales de los gobernados. Tales intereses no son sino los bienes básicos de la persona humana, o sea, la vida, la libertad, la propiedad y el cuidado del otro. El magistrado civil, entonces, tiene a su cargo asegurar, por medio de leyes justas, la procura de esos bienes. En consecuencia, la función del magistrado civil está limitada a las “cosas humanas temporales” y, por lo mismo, ella no puede extenderse a las cosas de la vida futura del alma y su salvación.

La principal razón teológica que expone Locke para prohibir el ingreso del magistrado civil en la esfera de la salvación es la siguiente: la salvación está confiada a cada individuo en particular y depende de su persuasión interna acerca de la fe (aquello que cree)<sup>9</sup>. El magistrado civil opera en la esfera externa de las personas y la salvación es un asunto de la persuasión interna de la mente.

La Iglesia, por su parte, es concebida por Locke como una asociación voluntaria. Nadie, según él, nace miembro de una confesión religiosa: se adhiere, persevera o abandona libremente a una creencia. Por esta razón, la jurisdicción de las iglesias no puede ser política; o sea, dotada de poder coercitivo. Nadie puede ingresar o permanecer en una iglesia por la fuerza física o la coerción moral. De ahí, que los medios de las iglesias, para cooperar en la salvación de las almas son la exhortación, el consejo, la admonición y la excomunión (más allá de los instrumentos que para el creyente son los verdaderos, es decir, los sacramentos). Esta última, sin efectos civiles y penales.

Dada la distinción de los fines entre la sociedad política y la eclesial, el magistrado civil no puede tener ninguna injerencia en la salvación de las almas de sus gobernados. De este modo, Locke preconiza una neutralidad del Estado respecto de las creencias de los ciudadanos, que lo lleva a sostener que aquel no debe asumir la promoción e intereses de ninguna confesión religiosa.

Ya vimos que autores como Hobbes y otros justifican la sujeción de la iglesia a la jurisdicción política en pro de la paz civil y la unidad política del Estado. Así, el gobierno civil debería imponer la uniformidad religiosa. Locke, por el contrario, considera que la imposición de la uniformidad de

<sup>9</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration* (Basil Blackwell, Oxford, 1976), pp. 129-131.

los creyentes es imposible y que la coerción simplemente está destinada al fracaso. Este argumento no es meramente pragmático porque está sostenido por una trama normativa, que anula el cargo de escepticismo y relativismo que pudiera imputársele. Veamos.

La estructura argumental del discurso de Locke, como vimos, descansa sobre la distinción entre los fines de la sociedad civil y aquellos de la iglesia: o, si se quiere, entre la función del gobernante y la del sacerdote. Pero, este punto de vista formal no se hace cargo de la verdad de las creencias. Al sostener que la salvación es un asunto de cada cual o que ella concierne a su vida futura y no a la presente, no parece tomarse en cuenta la verdad de las creencias que se profesan. En términos generales es así, pues las leyes que rigen a la sociedad políticamente organizada no tienen una relación directa con la verdad de las creencias de los gobernados. Sus fines temporales son la seguridad y preservación de la comunidad política, y, además, la vida, libertad, salud y bienes externos de sus miembros.

Sobre estas premisas Locke establece el deber de tolerancia del gobernante o magistrado civil. Si bien el gobierno político es neutral respecto de los contenidos de la confesión a través de la cual cada gobernado busca su salvación, no lo es respecto del fin de honrar públicamente a Dios, que todas las religiones pretender realizar. Las confesiones religiosas, según Locke, organizan la adoración debida a la majestad divina de Dios. El Estado debe aceptar y reconocer la legitimidad de esta finalidad, pero, a la vez, ha de hacerse cargo del hecho que las formas que ella cobra son múltiples. En efecto, aceptada la libertad de los individuos, el pluralismo en el culto debido a Dios es un hecho que el Estado no puede soslayar. En consecuencia, le corresponde tolerar a la diversidad de asambleas que se constituyan, en conformidad a la ley, para la realización del culto divino.

De este modo, la tolerancia está relacionada tanto con la libertad para practicar la religión a la cual voluntariamente se adhiere, como con la diversidad de expresiones que asume la reverencia humana a la omnipotencia y bondad del Dios. Ahora bien, según Locke, ambos propósitos de la tolerancia están anclados en el libre designio salvífico de cada cual, en el cual está en juego su vida eterna.

Desde esta perspectiva, la salvación como obra de cada cual y su libertad de conciencia, adquiere un giro importante. El argumento de la ilegitimidad de la coerción, destinada a obligar a que el gobernando se pliegue a la fe del gobernante, se re-explica teológicamente. Si el gobernando cede a la presión irresistible del gobernante y adhiere por obediencia a una fe impuesta, se pone en una situación de falsedad en su relación con

Dios y, por lo mismo, en riesgo de perder su alma. La argumentación se prolonga hacia la esfera de las relaciones entre la voluntad y la fe, asunto que escapa al propósito de esta conferencia. Pero es necesario dejar establecido el punto, que demuestra la preocupación de Locke por darle un fundamento normativo teológico a su concepción de la tolerancia.

Locke invierte el carácter negativo de la significación de la tolerancia como un mal menor. Y hace de la intolerancia, en rigor, un mal. La primera razón es teológica, pues la intolerancia, como acabamos de ver, pone en peligro la salvación de las almas. La tolerancia, en cambio, es un bien porque crea las condiciones necesarias para que cada cual ejerza la libertad necesaria para discernir su camino de salvación. Pero, enseguida, las razones para establecer el bien propio de la tolerancia se trasladan al campo de la libertad de la persona humana. En este dominio, Locke hizo aportes capitales. En primer término, le debemos una concepción fuerte del sujeto como conciencia, desde la cual discernimos y juzgamos nuestra adhesión a una concepción del bien religiosa, moral o filosófica. La libertad de esa conciencia es el punto de partida del resto de las libertades liberales: de religión, pensamiento, opinión, prensa, asociación, etc. Locke, asimismo, nos propone las bases de la neutralidad política, respecto de las concepciones religiosas, filosóficas y morales, presentes en las sociedades pluralistas, que el Estado democrático contemporáneo intenta poner en práctica. Pero, al mismo tiempo, en Locke encontramos los elementos esenciales de la “razonabilidad” del cristianismo, que en términos actuales podríamos traducir como su aptitud para, desde sí mismo, integrarse en el consenso constitutivo de una sociedad libre y pluralista, en la cual personas que sostienen confesiones religiosas distintas cooperan de una generación a otra en la realización de un bien común.

Ahora bien, a efectos de caracterizar con brevedad a la tolerancia liberal que hoy está vigente, hay que agregar que el desarrollo de la teoría política ha hecho cada vez más potente la concepción de los derechos del hombre, como libre e igual, y el supuesto anterior a su opción por una determinada concepción del bien.

El liberalismo contemporáneo pretende ser reductivamente político. Esto exige que sus principios fundamentales no se remonten a la estructura metafísica, teológica o moral de la realidad humana. Para mantener su neutralidad respecto de las concepciones del bien, que necesariamente sustentan las personas, para darles sentido a sus proyectos de vida, el Estado liberal no puede adoptar a ninguna de ellas como su fundamento filosófico moral. Por esta razón, la tolerancia civil o política del liberalismo es un

concepto político que, a su vez, se afirma en su concepción política de la persona, la libertad y la igualdad<sup>10</sup>.

Básicamente, para el liberalismo, la facultad de autodeterminación de la persona es el fundamento de la política. El liberalismo, en efecto, es la política de las personas que ejercen su capacidad de autodeterminación, no sólo en la esfera de sus asuntos privados, sino públicos. De esa facultad de la persona, se infiere su igual libertad, y, de ésta, su capacidad para construir proyectos políticos de iguales oportunidades. Por todo lo dicho, la tolerancia es la virtud cívica de las personas que tienen conciencia recíproca de la libertad e igualdad de que están investidas. Pero, a la vez, es la virtud política del Estado liberal que reconoce y es garante de las libertades, igualdades y derechos de las personas.

Hoy día, el liberalismo pone entre paréntesis los argumentos teológicos de Locke. Ellos, en efecto, ellos no forman parte de la fundamentación del liberalismo político considerado en sí mismo. Como tampoco forman parte de esa fundamentación las tesis filosóficas y morales del Estado laico, diseñado por el liberalismo doctrinario francés del siglo XIX. El liberalismo, más bien, propone un consenso entre las concepciones razonables del bien —religioso, filosófico o moral— y las personas que las sustentan para crear de la justicia política las condiciones de convivencia y cooperación que exige una sociedad bien constituida, libre, abierta y pluralista. Y en este sentido, Locke hace una semblanza de un cristianismo razonable, que en tanto no excluyente y de suyo tolerante, es un actor excepcional de ese consenso, que Rawls denomina “sobrelapado” (*overlapping consensus*). Obviamente, la tolerancia liberal no es un peligro para las concepciones del bien razonables, porque la justicia política en la que se afirma considera que ellas están ancladas en una dimensión sustantiva de la persona humana (su capacidad para discernir el bien) y sin su concurso no es posible que cada cual articule e impulse su proyecto de vida. Recíprocamente, desde el interior del cristianismo, y, en específico del catolicismo, no se pueden establecer contradicciones entre los contenidos de la revelación, como doctrina de la salvación, y la concepción política y la tolerancia del liberalismo. Si los esenciales constitucionales del Estado democrático —o sea, sus principios de justicia política— y las instituciones que fluyen de ellos no afectan la libertad de conciencia y la libertad religiosa de la Iglesia y de los católicos, el liberalismo político es el mejor escenario para la predicación y la exhortación de la procura de la vida eterna. Por lo demás, este argumento, normativo y no relativista, es el único válido para todo tipo de sociedades democráticas, indiferentemente de que en ellas los

<sup>10</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (1971), pp. 216-221.

católicos sean mayorías o minoría. Este punto es relevante, porque así como el liberalismo político pretende anular la eventual tiranía del Estado y el poder político, también le pone un veto a la eventual tiranía de las mayorías.

Hasta el siglo XIX, la Iglesia católica mantuvo una posición favorable a la intolerancia. Incluso su postura doctrinaria sobre la unión de la Iglesia y el Estado la predispuso a legitimar las políticas de intolerancia de los Estados monárquicos católicos. El Concilio Vaticano I (1869-1870) confirmó esa tendencia y los sectores liberales del catolicismo recibieron un duro golpe<sup>11</sup>.

Pero, la Iglesia católica dio un giro impresionante en el Concilio Vaticano II (1965), realizado en la segunda mitad del siglo XX. En su “Declaración sobre la Libertad Religiosa”<sup>12</sup>, el Concilio desarrolló la cuestión del “derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa”. El texto se hace cargo de la conciencia creciente que los seres humanos tienen de su propia dignidad. Esa conciencia se expresa en su aspiración a “disfrutar y usar sus propios criterios y libertad responsable”<sup>13</sup> y no ser movidos por la coacción, sino guiados por “la conciencia del deber”. Además, también se expresa como demanda por “una delimitación jurídica del poder público” a fin de limitar sus efectos negativos sobre las libertades. Tales aspiraciones se aplican en especial a los bienes del espíritu, entre los cuales hay que situar a la libertad religiosa. La Iglesia afirma explícitamente que el contenido de sus definiciones sobre la libertad religiosa proviene de una investigación de la “Sagrada Tradición y la Doctrina de la Iglesia”. De esa investigación se han sacado “a la luz cosas nuevas, siempre coherentes con las antiguas”<sup>14</sup>.

Entre esas “cosas nuevas” que diluyen las querellas entre el liberalismo político y el catolicismo, hay que destacar la afirmación de que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad”<sup>15</sup>. Este concepto fundamental está relacionado con otra afirmación esencial de la Iglesia referente a la verdad. Se trata de la obligación natural del ser humano a buscar y acoger la verdad revelada. Esta doctrina es tradicional en la Iglesia y está sostenida enérgicamente por Tomás de Aquino, como vimos más atrás. Pero, en este texto, se hacen algunas precisiones que son nuevas: la Iglesia admite que cumplidas las exigencias de la

<sup>11</sup> Principales decisiones de Concilio Vaticano I, en Enrique Denzinger, *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)* (1997), pp. 413-424.

<sup>12</sup> Declaración de la Libertad Religiosa. *Dignitate humanae* (1980).

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 559.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 600.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 600.

libertad religiosa queda satisfecha la doctrina tradicional de la Iglesia referente al “deber moral de los individuos y la sociedad para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”<sup>16</sup>. De este modo, la Iglesia cesa su reclamo de unión con el Estado y, por lo mismo, su apelación al “brazo secular” o recurso a la coerción para defender o propagar a la verdad. Si el Estado liberal aplica el principio de neutralidad y es garante y protector de la libertad religiosa, *a fortiori* la Iglesia católica debe ver cumplidas las condiciones temporales necesarias para su misión salvífica, como depositaria de la verdad revelada y única Iglesia de Cristo.

Pero, además, hay que contar entre las “cosas nuevas”, como parte integrante de la libertad religiosa, la demanda de que las personas, por imperativo de su naturaleza, deben gozar de una libertad psicológica a la par con la inmunidad de coacción para poder cumplir con su obligación moral de buscar y adherir a la verdad religiosa. La libertad religiosa, de este modo, no se funda, según la Iglesia, en la subjetividad individual, sino en la naturaleza misma. En consecuencia, el derecho a la libertad psicológica y a la inmunidad de coacción se extiende a todos los hombres, incluyendo a aquellos que “no cumplen con su deber de buscar la verdad y adherir a ella”<sup>17</sup>. Obviamente, esta doctrina reorienta la antigua postura de la Iglesia referente a los disidentes, los no creyentes y los indiferentes y le da un nuevo sentido a la tolerancia.

Finalmente, el texto contiene un clarísimo *sataement* acerca de la “libertad de la fe”. El hombre “al creer, debe responder voluntariamente a Dios”. De esta formulación se desprenden tres afirmaciones centrales: (1) nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad; (2) Dios se revela a sí mismo y brinda el “obsequio racional y libre de la fe”; (3) la libertad religiosa favorece “ese estado de cosas en el cual los hombres puedan ser invitados fácilmente a la fe cristiana, a abrazarla por su propia determinación y a profesarla activamente en toda la ordenación de la vida”<sup>18</sup>.

La “razonabilidad” del catolicismo aparece plenamente justificada en la constitución eclesial sobre la libertad religiosa. Sus conclusiones son suficientes para la práctica de la tolerancia que el liberalismo demanda una sociedad democrática pluralista. Así, la tolerancia que se desprende de este texto tiene todas aquellas afinidades que permiten los consensos, convivencia y cooperación, entre personas y confesiones que sostienen diversas concepciones de la fe y la salvación.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 600.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 601.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 608.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aquino, Tomás. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1995.
- Declaración de la Libertad Religiosa. *Dignitate humanae*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1980.
- Denzinger, Enrique. *El Magisterio de la Iglesia (Enchiridion Symbolorum)*. Barcelona: Editorial Herder, 1997.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán*. Madrid: Editorial Nacional, 1983.
- Jacobo I. *Apologia pro Iuramento Fidelitatis*. Londini, 1609.
- Lipsio, Justo. *Políticas*. Madrid: Tecnos, 1997.
- Locke, John. *A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Basil Blackwell, 1976.
- Montaigne, Michel de. *Essais, Oeuvres Complètes*. París: Gallimard, 1962.
- Rawls, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Suárez, Francisco. *Liber VI De Iuramento Fidelitatis Regis Angliae*. Coimbra, 1613. En Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed.), *Corpus Hispanorum de Pace*, titulado *De Iuramento Fidelitatis*. Madrid, 1978. □

## **POR QUÉ SOY CATÓLICO Y LIBERAL Y ME RESISTO A SUS CONSECUENCIAS\***

**Ernesto Rodríguez Serra**

Catolicismo y liberalismo forman parte de un proceso histórico fundamental. El catolicismo, particularmente en el mundo occidental premoderno y hasta hoy entre nosotros, señala en su enseñanza un camino, una Verdad y una promesa de felicidad. El liberalismo, en su sentido más amplio, aparece cuando el hombre moderno quiere asumir con autonomía sus opiniones filosóficas, sus preferencias políticas y sus decisiones económicas. Surgió así un conflicto. Hasta avanzado el siglo XX, el liberalismo fue condenado por la Iglesia católica o se lo tuvo por sospechoso de relativismo. ¿Se ha superado ese conflicto, se está superando o es insuperable? En esta conferencia se intenta desarrollar este encuentro o desencuentro.

Para el autor, el catolicismo sería una experiencia trascendental e imborrable con lo absoluto, a través de Cristo y su Iglesia. Pero esta mediación arriesga perder ese horizonte y conformarse con la sensación de estar en la Verdad. El liberalismo, o lo que se prefiere llamar una actitud liberal, sería el gran intento de los tiempos modernos por recuperar la autonomía del pensamiento, de la libertad social y política y de la economía. Pero éste, a su vez, puede caer en la

---

ERNESTO RODRÍGUEZ. Profesor de la Universidad Católica y de la Universidad Diego Portales. Coordinador de Extensión del Centro de Estudios Públicos.

\* Conferencia dada el 28 de mayo de 2003 en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

desmesura, en un fatalismo de la libertad y en un afán de reducir esa autonomía al libre juego del mercado o de las opiniones.

En medio de esas dos grandes opciones, junto con reconocerlas y pertenecer a ellas, el autor propone sostener una permanente resistencia ante las “explicaciones” que un catolicismo y un liberalismo autocomplacientes podrían ofrecer. Habría que ir contra la corriente, intentando experimentar la esencia del cristianismo, a pesar de su simplificación en la teología tradicional, la invocación a los valores y la llamada “pastoral”. Al mismo tiempo, ir contra la autocomplacencia de la democracia y del capitalismo-socialismo, para recuperar la creencia en la bondad del mundo y la resistencia frente a sus simplificaciones, como el llamado neoliberalismo y el permisivismo, frente a una claudicación en la que todo vale lo mismo y en consecuencia, nada vale.

**E**n primer lugar, quiero pedirles disculpas por haber puesto un título en primera persona del singular. No me resistí a ponerlo, en verdad, porque primero lo que voy a dar es una visión muy parcial; parcial porque es limitada en cuanto a su alcance y parcial porque está deformada por mis propios prejuicios y puntos de vista. Y segundo, porque creo haber tenido una experiencia real de primera mano con lo que es la fe cristiana, específicamente la católica, y he tenido un largo conflicto con ella. Y en tercer lugar, porque por temperamento he sido siempre un libertario, instintivo, muchas veces un insolente más que un tolerante liberal. Sólo de los años 70 a 73, en que se derrumbó la democracia chilena, he sido más abiertamente un liberal. Valgan, pues, estas explicaciones para un título en primera persona, que a primera vista aparece pretencioso y arrogante.

El esquema que voy a mantener en mi exposición es más o menos el siguiente. Voy a tratar, primero, de señalar en grandes rasgos la experiencia cristiana, y específicamente católica, y, luego, lo que hay en ella que me hace resistirla. Intentaré hacer lo mismo con el liberalismo, señalar lo que comparto y lo que rechazo. Al final, si tenemos tiempo, acentuaré lo que entiendo por resistencia, porque la resistencia es lo que nos defiende de toda militancia. Vivir es al mismo tiempo querer y resistir.

“La tontera, esencialmente, milita”, dice un pensamiento del pintor francés Bracque.

Digamos entonces, para comenzar, que el mundo empezó a dejar de ser católico hace mucho tiempo. Es un proceso lento o rápido, pero ininterrumpido, si ustedes quieren, confirmado por las últimas encuestas del censo en nuestro país. El mundo comenzó a dejar de ser católico desde el

principio de los tiempos modernos y, sin embargo, el catolicismo tiene una persistencia indiscutible, indesmentible. Quiero sólo señalar el hecho de que el mundo está dejando de ser católico y que el catolicismo, sin embargo, persiste.

Como hombres modernos, hemos todos, implícita o explícitamente, de buenas o malas ganas, aceptado el liberalismo en sus concreciones más directas que son la democracia y el capitalismo. Podríamos también hablar del socialismo, como un compromiso entre democracia y capitalismo; pero ese socialismo liberal y democrático, rico en matices y contradicciones, no es el tema central en que nos quisiéramos quedar hoy día.

De tal manera que se ha establecido entre el catolicismo y el liberalismo una convivencia que a primera vista nos parece hoy día absolutamente natural; otras veces nos parece incompatible. A veces pensamos que sólo la comodidad, la ignorancia, o la mala fe hacen posible que coincidan visiones del mundo aparentemente tan distintas.

Entonces ¿de qué estamos hablando? Concentrémonos en el catolicismo, del modo más breve posible. El catolicismo tiene una identidad muy precisa y definible. Es un cuerpo y un cuerpo tan estructurado que uno puede decir, “yo soy católico” o “yo no soy católico”. Decían los jesuitas, pero podría decirse de todos los religiosos, que si les entregaban un niño, ese niño sería para siempre, lo quisiera o no lo quisiera, un católico. Se puede perder la fe católica, pero es muy difícil abandonar sus reflejos psíquicos. Es una identidad muy fuerte, aunque uno quiera negarla y es una identidad que de alguna manera nos acompaña para siempre.

Si tuviéramos que encontrar algo parecido, diría que otra identidad muy fuerte es la judía. Un judío es judío aunque no quiera serlo, aunque se aparte de su medio, incluso aunque se convierta y se haga cristiano. No es lo mismo, me parece, ser un español católico que un judío católico. Sin embargo, la identidad católica no está, a diferencia de la judía, marcada por la pertenencia a una raza o a una cultura perseguida. El catolicismo tiene una doctrina, un *corpus* y tiene la pretensión de ser válido, no sólo válido, sino que, más aún, verdadero; verdadero para todos y para todos los tiempos. Nunca se vio en la historia una pretensión y una persistencia semejantes. Nunca dio tanta sensación de pertenencia y de seguridad a tantos y, al mismo tiempo, nunca dejó de ser una pesadilla obsesiva para otros tantos.

En mi vida de trabajo he encontrado a quienes reconocen en su fe católica una seguridad y confianza que no los abandona en ninguna instancia, y también a quienes dicen haber experimentado una opresión aniquiladora: un principio de infierno en la tierra, una pesadilla de la que quisieran despertar para siempre.

¿Por qué no intentamos, entonces, caracterizar en su esencia la experiencia cristiana? Voy a tener como guía a un pensador decisivo de nuestro tiempo, que fue Heidegger. Heidegger, como ustedes saben, nació y se formó en una cultura absolutamente católica, hasta alcanzó a estar un tiempo en un seminario católico, pero, me parece, que el Heidegger posterior al quiebre, al giro que tiene su pensamiento de los años 30, vuelve a estar lleno de resonancias católicas que un lector atento percibe rápidamente, de resonancias que un filósofo contemporáneo que lo quiere y lo abomina al mismo tiempo, Sloterdijk, llama “resonancias cripto-católicas” del pensamiento heideggeriano.

Cuando Heidegger quiere, en la “Carta sobre el Humanismo”, caracterizar la esencia del humanismo cristiano, dice que es aquel que afirma que el hombre ha escuchado a través de Cristo el llamado del Padre. Esta formulación heideggeriana la compartiría el mejor teólogo.

Agrega Heidegger que el reino que propone el cristianismo no es de este mundo, y, sin embargo, tiene lugar su preparación, diríamos su vigilia, en este mundo. En un sentido, el cristianismo rompe la concepción circular del tiempo antiguo, en cuanto señala a otro tiempo que está más allá. Por primera vez se introduce en el tiempo antiguo una concepción lineal que apunta hacia la salvación o la condenación eternas.

Fíjense ustedes que, en otro sentido, la celebración de los misterios cristianos tiene siempre lugar en un tiempo circular. Creo que algo de lo más apasionante del catolicismo es ese cruce entre una concepción del tiempo lineal y circular, y ese tiempo circular se manifiesta eminentemente en la liturgia. Sin la celebración, rememoración y experiencia del nacimiento, la muerte y la resurrección de Cristo, me parece que perdemos un rasgo esencial del cristianismo y específicamente del catolicismo.

Ese tiempo circular de la liturgia acompaña el ciclo del día y también de las estaciones, y proviene, y esto es muy notable, desde la misma experiencia circular de las religiones antiguas. La plenitud de los tiempos que invoca San Pablo se cumple en la celebración ininterrumpida del tiempo que siempre vuelve. Ese tiempo se articula entre la Pascua que celebra el nacimiento de Cristo y la Pascua que recuerda y celebra su muerte y su resurrección.

Durante todo el tiempo de nuestra vida, ese don, regalo, gracia del Dios que vuelve, se mantiene abierto: es la dimensión del perdón. Más allá del dolor y el amor y el error, el don nunca nos abandona. Donde abunda el pecado, dice San Pablo, sobreabunda la gracia, y el hombre puede responder a esa abundancia dando gracias. Pero dar gracias significa que el hombre descubre el mundo que le toca vivir y a sus prójimos que son sus

hermanos en este mundo. Estando con ellos y dando a ellos lo que tiene; de la misma manera que Cristo dio su vida por los hombres y se queda entre ellos en el sacramento de la eucaristía. Este don, cantaba el coro de niños el día de mi primera comunión, no se lo dio Dios a los ángeles.

Ahora, si en cuanto hombres modernos, estamos amenazados de quedarnos sin memoria, desvinculados de nuestros antepasados y de nosotros mismos y de toda perdurabilidad, todavía, si rompemos la angustia del tiempo lineal y sus argumentos, podemos volver a reencontrarnos con ellos, nuestros antepasados, y con nosotros mismos. El tiempo se suspende en el momento feliz, el momento feliz es lo que sabemos de la plenitud de los tiempos; ahí podemos ver y oír. Ver y oír un rito que siempre vuelve aún después que se han perdido los ritos y después que sólo somos capaces de ver y oír a través de imágenes y aparatos. Pero siempre podemos ver y oír de primera mano.

Hay la música que siempre vuelve, va, viene y se demora. El canto gregoriano, la misa y el ciclo litúrgico. Y Bach.

Pero lo que acontece en la liturgia y la música ¿no es acaso sólo una ilusión, una irrealdad? Esa pregunta nos lleva a esta otra: ¿No es acaso todo una irrealdad y no es Dios, a la vez, la suprema realidad y la suprema irrealdad? Quizás Dios no sea sino sólo una ilusión sonora, dice Cioran. Quizás haya Dios mientras dure la música, dice el mismo Cioran.

A uno, que es hombre moderno, descreído, pero no ateo, a veces le ha bastado entrar a una iglesia vacía para reencontrar el aire de lo perdido, y no es una insensatez decir que no es lo mismo una iglesia vacía que una sala de conciertos o una sala de cine vacía. Uno puede encontrar, aun en una iglesia vacía, el ámbito de una Presencia Real.

Si la experiencia religiosa es en su esencia esta pura aparición invisible, silenciosa, obstinadamente silenciosa, de lo sagrado, sin mediación alguna, la Iglesia católica, por debilidad, por indecisión frente a lo absoluto, o porque ha comprendido que los humanos no podemos soportar mucha realidad durante mucho tiempo, es una experiencia mediada, y no sólo por la Encarnación. Es una religión mediada, a veces demasiado mediada, a veces dulcemente mediada, a veces, supersticiosamente mediada, a veces escandalosamente mediada. Vivimos en este tiempo una sobreproducción de santos mediadores. No sólo nos dicen que podemos y debemos ser santos sino que podemos tener nuestros propios santos. Hay hoy santos para todos los gustos.

Recuerden la diferencia y enfrentamiento entre Moisés y Aarón. Durante la ausencia de Moisés, el pueblo se subleva. Aarón les da entonces un becerro de oro, un signo luminoso para que puedan adorar.

La Iglesia ha sido *aarónica*; puede que allí esté el secreto de su popularidad. Siempre ha sido capaz de hablarle al pueblo, a la mayoría. Quizá ha comprendido la estupidez humana, la buena estupidez, no la que se obstina y se niega a sí misma. Ha comprendido la infinita ternura que puede haber en esa nuestra estupidez, como decía Fernando Pessoa.

No sólo la Iglesia es mediada y mediadora. Para serlo ha reclamado tener un cuerpo; no lo ha rehuido, aunque haya reducido y traicionado el cuerpo humano y su deseo. No quiere que nos hagamos ilusiones; sabe que hemos salido y perdido el Jardín de las Delicias, pero sabe transar. Puedes apartarte un poco, puedes asomarte a las delicias, pero no quedarte.

Como es terrenal y temporal, y ese es otro de los secretos de la vigencia del catolicismo, ha recogido la tradición de los gentiles, particularmente de Aristóteles, de Séneca y Epicuro. La mayor parte de la moral católica y cristiana frente a la sexualidad proviene directamente de los estoicos.

Y al hacerse cuerpo, la Iglesia se ha hecho a su vez corporativa; corporativa y autoritaria. Ha construido un discurso racional y mediador frente a lo absoluto. Yo preferiría una liturgia larga y una teología leve. A su vez, la teología se ha hecho doctrina, enseñanza, desde la pretensión de su autoridad de la verdad. Quiere juntarlo y ordenarlo todo y ha terminado siendo lo que hoy se llama “pastoral”, que no es, la mayor de las veces, sino la manera de llamar a un activismo sentimental, lleno de buenas intenciones y prácticas sociales y devotas. Instrucciones para el buen comportamiento de la grey.

Esto ha debilitado el sentido de la liturgia y hasta el de la teología. Para hacerse entendible a todos, ha abandonado la lentitud propia del rito, vulgariza, bastardiza la música; la prédica del evangelio se convierte en amenaza de condenación o en reflexión sentimental. Hay sermones y prácticas para todos los gustos: conservadores, liberales, corporativistas, activistas sociales, productores de bienes y servicios. Se atiende a todos los sectores del “mercado” católico y, sin embargo, detrás de tanta intermediación hay siempre un mensaje amoroso: la afirmación profunda de que el mundo es bueno, profundamente bueno. Detrás de la decadencia, y a pesar de la contradicción y de la miseria, siempre sale el sol, todo vuelve al final a estar en donde estaba, el mundo es fundamentalmente bueno.

Entonces, ¿qué me duele?, ¿qué me aparta?, ¿por qué, como dice el título de mi exposición, me resisto a aceptar las consecuencias del catolicismo? Intentaré decirlo brevemente, tratando de no callarme nada.

En primer lugar, me resisto a que se haya opuesto y condenado a todas las formas modernas de autonomía. Una vez que se rompe el prodi-

gioso intento de una comprensión del mundo que se sustentaba en la interpretación que hacía la autoridad de los autores antiguos, para que se viviera, al menos doctrinariamente en la plenitud de los tiempos, cada esfera de la actividad humana reclamó y exploró su propia autonomía.

El mundo moderno pasó, al lado o en contra de la Iglesia, del ejercicio o comentario de la autoridad, al ejercicio real de la autonomía. El paso de la autoridad a la autonomía, que es, al mismo tiempo, la recuperación de la autonomía que invocaba Aristóteles, hace la diferencia central entre el mundo moderno y el antiguo mundo católico. La Iglesia, hasta hace poco, se ha opuesto a esa autonomía. Aún a mediados del siglo XIX el supremo pontífice Pío Nono condenó a la democracia, a la ciencia, a los derechos del hombre. No hace muchos años yo oí a un hombre al que he querido, profesor y teólogo católico, convertido en su tiempo en la “autoridad” de los jóvenes católicos de derecha, ridiculizar los derechos del hombre y decir que “sólo existen los derechos de Dios”.

Hasta el papado de Juan XXIII rezábamos al pie del altar, al final de la misa, literalmente: “por la conversión de Rusia y de los pérfidos judíos”. La autoridad papal consagrada por el dogma de la infalibilidad ha sobrepasado permanentemente a la opinión de la comunidad de la Iglesia, si exceptuamos el papado de Juan XXIII, el que a su vez también sirvió para que algunos debilitaran la tradición “lenta” de la Iglesia y la convirtieran en activismo social.

Hasta mediados del siglo XIX condenó al liberalismo, que, como veremos, no es una doctrina, sino una actitud frente al mundo. Condenó al pensamiento de Marx; no distinguiendo entre el comunismo vulgar, la agitación política y las grandes observaciones del pensamiento de Marx, calificó al marxismo, sin distinciones, como “intrínsecamente perverso”. Pensadores como Walter Benjamin son todavía prácticamente desconocidos entre los católicos.

Al pensamiento moderno, en general, lo condenó y le puso una etiqueta: “modernismo”. Frente a esto hay que reconocer que ha tenido cierta comprensión, que ha ido creciendo también desde mediados del siglo XIX, particularmente con las encíclicas de León XIII sobre los problemas sociales del mundo moderno, y que ha dado origen a lo que conocemos como: “Doctrina Social de la Iglesia”. La Doctrina Social de la Iglesia es, en suma, un ejercicio permanente del justo medio aristotélico aplicado a los nuevos problemas sociales. Nada más ni nada menos.

¿A qué otra cosa me resisto? Me resisto a la condena general del deseo, que la Iglesia ha confundido, muchas veces, con la concupiscencia;

y en esto se aparta de Aristóteles que muestra toda la ética como una ordenación de los deseos. Para todos mis coetáneos, el deseo sólo fue el sexual. No sólo lo contrarió en su origen; no sólo nos hizo pasar por alto que ese deseo es la raíz de todos los deseos y así, como dice Diego Maquieira en un poema: “Nos hicieron malos para la cama, nos redujeron a ser niños buenos”.

También se explica así el apego obsesivo a la “doctrina”, que esconde, en general, la indiferencia que el catolicismo mantiene hasta hoy día, con algunas excepciones, frente a toda creatividad auténtica moderna. La música de un creyente como Oliver Messiaen es una excepción y ni siquiera conocida por la generalidad de los católicos. Las clases católicas pudientes de nuestro país alcanzan, con suerte, a la música de Rachmaninoff o a un abono para la temporada de óperas italianas.

En mis años escolares, aunque yo guardo un recuerdo cariñoso y agradecido de mi colegio, el de los Padres Franceses de Valparaíso, *nunca* me recomendaron que leyera un libro; *nunca* me dijeron que fuera a un concierto. Descartes, Kant y Hegel fueron despachados en dos clases como idiotas y causantes de los males modernos. Esto no ha cambiado del todo. Todavía a los alumnos de Derecho de la Universidad Católica les dicen que Kant es un relativista. Para intentar remediar esto, próximamente en este ciclo, un profesor de filosofía católico y de primera categoría se encargará de demostrar lo contrario. Debo decirles que soy profesor de la Universidad Católica desde hace 36 años.

La condena del deseo ha apartado a muchos jóvenes de la Iglesia; con ello los ha apartado del cristianismo y de la creencia en el fenómeno humano originario que es el fenómeno religioso.

Ejerciendo esta tarea educadora y como la llamaría Sloterdijk “amansadora”, aparece la extraña y ambigua figura del sacerdote, que por un lado consagra y por el otro enseña. Representa lo sagrado y, al mismo tiempo, se convierte en “director espiritual”. Hay directores espirituales para todos los gustos y se disputan el mercado de la juventud. No resisto citar a William Blake, el poeta y visionario inglés de 1800: “Así como la oruga elige las hojas más tiernas para depositar sus huevos, así el sacerdote escoge las almas más puras para lanzar sus maldiciones”. Afortunadamente hay excepciones, conocemos excepciones y quizás más de las que yo creo. Ustedes me permitirán que esta noche nombre a dos: al padre Rafael Gandolfo, muerto hace casi 20 años, que nunca confundió la filosofía con la religión; y a nuestro querido amigo Beltrán Villegas, que ha venido varias veces a esta casa y que acaba de cumplir, en plena lucidez, 84 años. Me atrevo a decir que casi todo lo que he dicho aquí, quizás lo compartiría

Beltrán Villegas. Sin sacerdotes como ellos, es muy posible que ahora no tuviera el menor interés por la fe en que nací y en la que espero un día morir.

En general, hay un “airecito” de estar en la verdad, y me parece que detrás de ese “airecito” se esconde una insoportable arrogancia disfrazada de humildad y una falta genuina de interés por la contradictoria condición humana.

Otros dos puntos finales de obstinada resistencia. Uno es la utilización, que hacen frecuentemente los católicos, de todos los medios y los bienes que ofrece el mundo liberal, particularmente el capitalismo. No sólo pienso en los bienes materiales que el capitalismo liberal ha hecho crecer de manera explosiva, sino en todos los bienes o derechos sociales; bienes y derechos sociales, que en su mayoría han provenido del mundo no creyente.

Lo que hoy entendemos como los derechos humanos, derechos del hombre, libertad de conciencia y pluralismo político, han tenido su origen fuera del catolicismo; pero afortunadamente éste ha terminado por incorporarlos a su doctrina. Es su extraordinaria capacidad para combatir los hechos nuevos, y después de un largo tiempo, ir dándoles un lugar y terminar haciéndolos suyos, como si el catolicismo los hubiera implantado.

No creo que en esto haya un hipócrita cinismo, como tampoco creo que haya cinismo en algunos intelectuales que fueron abiertamente izquierdistas en los años 70 y que hoy en día son abiertamente liberales. Más bien, creo que ésa es una muestra de sensibilidad positiva, pero no podemos olvidar que esos bienes vinieron desde fuera del cristianismo. No puedo dejar de decir, sin embargo, que durante los años de la dictadura, la actitud valiente, realmente cristiana de la Iglesia chilena, encarnada en la figura del Cardenal Silva Henríquez, no será olvidada. Que su figura todavía sea atacada en algunos círculos católicos es algo terrible, y, no digo escandaloso, porque ésta no es la hora ni el tiempo de escandalizarse de nada.

Y un último punto: es frecuente entre los católicos hablar permanentemente de los “valores”. Se pronuncia “valores” con un acento especial. Con una gran O, valooooores. Se educa a los hijos en colegios en donde haya “valores”. Los alumnos sólo pueden tomar clases de profesores que tengan “valores”, y se ignora que la pérdida de todos los valores es la principal característica del tiempo moderno. Esa pérdida es la que se conoce genéricamente con el nombre de “nihilismo”.

Predicar los antiguos valores, intentar practicarlos y, al mismo tiempo, defender incondicionalmente la libertad del mercado, por ejemplo, es una contradicción. Como ha dicho recientemente un pensador inglés, John

Gray, que ha publicado varios artículos en nuestra revista: “Nada disuelve más los valores que el mercado”. Si hablo entonces de resistir es para defender esos antiguos valores. ¿Cómo reconocer el cambio que han tenido, por ejemplo, la forma que tiene hoy la familia, sin destruirla? Todo se hace hoy más cambiante, más rico en matices, más exigente. Si denostamos el divorcio, no protegemos a la nueva familia. Por otra parte, si otros sectores católicos denuestran el mercado, no permitimos el crecimiento económico.

¿Cómo cuidar nuestras instituciones para que sean más justas y flexibles? Aquí no nos sirve la doctrina, sino esa permanente deliberación abierta de lo que puede ser bueno o malo para el hombre y que Aristóteles llamó “phronesis”, que traducimos por “prudencia”.

De vuelta a Aristóteles, entonces; pero no al Aristóteles de una escolástica fosilizada. Ese cuidado permanente de la vida es parte de lo que llamo “resistencia”, pero no la agota, porque hay que resistir siempre.

Veamos ahora que nos ha atraído, para bien y para mal, lo que llamamos liberalismo.

A diferencia del catolicismo, el liberalismo es una realidad muy difusa, de múltiples formas. Fíjense ustedes que no hablamos de catolicismo, sino desde que éste se siente amenazado o superado por la erupción de los tiempos modernos. Lo que propone Lutero, más que una herejía, es establecer una relación no mediada con las Sagradas Escrituras. La aparición del capitalismo propone la existencia y el crecimiento autónomo del dinero. Machiavelo propone a un príncipe que sólo se guíe por los intereses de su reino. Así, podemos llamar muy ampliamente liberalismo a la liberación de todas las formas del saber y del hacer de una autoridad que las contenga y las armonice. La liberación de la conciencia de toda culpa originaria en Rousseau y la comprensión de la sociedad política como un pacto de hombres libres que convienen en aceptar una autoridad que no viene de Dios, desde el mismo Rousseau y Locke, constituyen desde el siglo XVIII, el núcleo de lo que hoy llamamos liberalismo.

Pero me parece más propio, por lo amplio del término, que hablemos de una *actitud liberal*, o de la aparición de un hombre moderno que cree en la necesidad de las instituciones y tiene, al mismo tiempo, una mirada irónica de ellas; que respeta la autoridad, no rompe con ella, pero mantiene, digo, esta irónica distancia.

Pienso en Erasmo, en Montaigne, en el mismo Cervantes, de quien me gustaría hacer un día una lectura liberal. Cervantes hace decir las cosas más osadas que piensa a un loco y a su siervo amigo. En Shakespeare

simplemente estallan y toman su lugar todas las formas posibles de las pasiones humanas. Como estos autores escriben antes de que se constituya lo que hoy llamamos generalmente liberalismo, es que prefiero hablar de una actitud liberal, de la que nace todo liberalismo genuino.

También prefiero remontarme al sentido que tiene en nuestro idioma la palabra “liberalidad”; en el antiguo español, la liberalidad es una virtud del alma abierta, generosa, grande, tolerante. Es una forma específica de la bondad. Pero la liberalidad y el liberalismo suponen haber salido del estado de necesidad, del mero vivir de la mano a la boca.

Así, lo que ahora entiendo por liberalismo es una forma de vida todo lo abierta que se quiera, pero que es propia de los que tienen ciertos bienes básicos. Aunque el liberalismo se haya preocupado en su momento de los pobres. Podemos discutir con buenas razones que una expresión del liberalismo como es el capitalismo, ha hecho salir a muchos pobres de la extrema pobreza, pero esa apasionante cuestión queda fuera de esta conferencia.

El liberalismo no nace de los pobres, a diferencia del cristianismo que se origina entre los pobres y nos pide no sólo acercarnos a ellos, sino hacernos pobres como ellos. Quizás de ahí venga el origen de la distancia histórica entre cristianos, específicamente católicos y liberales; y aunque es evidente que algunos señores liberales hayan procurado algunas formas de vida más holgadas, eso no alcanza a borrar esa diferencia esencial del origen.

El liberalismo no existe como doctrina; no tiene una autoridad que la establezca; no pretende una verdad ni un camino de salvación; tampoco es una promesa de felicidad; a lo sumo, es una promesa de bienestar. Creo que una gran parte de las críticas que hacemos al liberalismo se debe a que le pedimos más de lo que el mismo promete dar.

En otro ciclo de conferencias recordaba Agustín Squella al político español Azaña, que solía decir que la democracia, manifestación esencial del liberalismo, no nos hace más felices, sino simplemente más humanos. Así podríamos atribuir al liberalismo esto: un proceso de recuperación y ejercicio de la autonomía en el campo político, económico, intelectual y moral. Un liberalismo es real, sólo si es política, económica, intelectual y moralmente liberal, es decir, abierto y tolerante. La actitud liberal no se agota en la libertad de los mercados.

En este amplio sentido, el liberalismo ha significado una gigantesca expansión de las posibilidades humanas. Asume que vivimos en una sociedad en que tenemos que atrevernos a ser libres y tratar de entendernos entre nosotros. Supone, entonces, poner, por lo menos, entre paréntesis las

enseñanzas de la Iglesia. Quien no se sienta capaz de vivir esta búsqueda abierta, no doctrinaria, es preferible, decía Max Weber, que vuelva tranquilamente a las iglesias tradicionales.

Sin embargo, el liberalismo, si cabe hablar de liberalismo, reconoce y defiende la permanencia de las instituciones y quiere hacer una sociedad más humana desde esas instituciones. Acepta por eso una autoridad, siempre que no sea autoritaria ni invasora. Lo que suele llamarse, con un término equívoco y generalmente cargado de odiosidad, neoliberalismo y entendido como la aceptación del poder omnímodo del mercado, no está presente en ninguno de los grandes pensadores liberales, que siempre han mantenido una preocupación real por el papel que en la sociedad le pertenece al Estado. Se dice que la señora Thatcher en la plenitud de su poderío dijo un día: “Y la sociedad, ¿qué es eso de la sociedad?”, pero algunos han dicho que fue una broma y que hay que entenderlo en un contexto, por lo demás, ella no era ninguna filósofa, sino una eficiente cabeza de gobierno en un momento dado.

El liberalismo sólo aplicado al mercado es un utopismo, un utopismo muy cercano al utopismo comunista, y comparte con él un cierto fatalismo; fatalismo del que triste y miserablemente se aprovechan sólo aquellos que controlan el mercado o el poder. Un liberalismo cabal, como lo ha dicho en estas reuniones otras veces Agustín Squella, quiere una expansión incesante de todos los campos de la libertad. Esa imagen, nos decía Agustín, le viene de un poema de Reverdy en que habla que el caminante, cuando camina, empuja el horizonte. Ésa sería la metáfora última, poética, de la actitud liberal.

Si lo más humano en el hombre es la bondad y la locura, el liberalismo está lejos, no pretende llegar a lo más humano del hombre. El liberalismo tampoco es glorioso, en el sentido que viene de la palabra griega “luz”.

Tampoco es cierto que quien se diga liberal sea necesariamente un hombre libre y, mucho menos, un hombre de espíritu. Heidegger, para volver a él, le reprocha al liberalismo lo que llama su falta de decisión, su pluralismo, su falta de transparencia. Pero eso es precisamente lo que aprecio del liberalismo y me distancia de Heidegger; porque cada vez que queremos construir una sociedad más cerca de Dios, de la verdad o del ser, el primer condenado es el liberalismo. Heidegger diría en su lenguaje que el liberalismo no es ontológico, que es sólo óntico. Ciertamente, es muy óntico, y de eso precisamente se trata. Sólo propone una sociedad abierta, plural, tolerante.

No pretendemos que la experiencia extática, que la profundidad del alma o su abismo entren directamente en el cuerpo social. La actitud liberal

no es heroica. Sin embargo, puede serlo frente al abuso de una dictadura que la amenace. Recuerdo el día en que un coronel entró con dos pistolas a las cámaras españolas, y ese mismo día el rey de España salió a la calle tomado del brazo de Carrillo, presidente entonces del Partido Comunista y el coronel tuvo que volver a su regimiento. Hasta ahí puede llegar el heroísmo liberal. Hay, sin embargo, siempre, inquietante, un malestar que parece irremediable en la cultura en nuestro tiempo. Pero el liberalismo no puede impedir ese malestar.

La historia entendida como un proceso, un progreso, como un desarrollo que sólo puede medirse en términos relativos, nos hace preguntarnos hacia dónde vamos, o acordarnos de la palabra de Hölderlin: “somos una señal sin sentido”. Pero quiero insistir, esa pregunta escapa a la pretensión liberal. El liberal es siempre un irónico; sabe una cosa: que los problemas humanos no tienen *una* solución. Un alma liberal se estremece ante toda “solución total”, ante toda reducción forzada del Todo al Uno.

¿Qué resistimos entonces del liberalismo? Su tendencia a la desmesura, al fatalismo de la libertad, al economicismo de las economistas que creen en las leyes del mercado como si Yahvé se las hubiera revelado a Milton Friedman en un patio de la Universidad de Chicago. También resisto que en las sociedades liberales todo sea posible: el *anythings goes*. Rechazo, me resisto a dar por establecida su alianza con la democracia y el capitalismo; ése es un tema pendiente e inagotable, dice John Gray. La distancia entre los imperativos del capitalismo y los requisitos de una sociedad estable están aún por establecerse. Ésa sería la gran tarea que nos espera. Lo que más detesto es que algunos liberales terminen por creer que tienen la razón; porque un liberal que crea tener la razón, no logrará nunca conmover a nadie. No sé si he logrado mostrar a algunos de los jóvenes acá cuál es el alcance, lo decisivo, lo innegable del liberalismo. No espero que se conmuevan, sólo espero que no lo condenen por sus manifestaciones más simplistas o groseras.

Rechazamos que la libertad se reduzca a la libertad de comprar y, sobre todo, al hombre que la sociedad capitalista ha producido: el burgués, ese ser satisfecho que dice que cree y cree en nada.

Resumamos: se puede *ser* católico, no se puede *ser* liberal. El catolicismo antiliberal y todo autoritarismo ha atacado la debilidad del liberalismo, pero lo que nos ha propuesto y lo que nos han dado es algo mucho peor. Nos quedaríamos, entonces, con un liberalismo leve, amante de la libertad, que no se proponga grandezas, pero vigile la desmesura, que se

atreva, además, a ser genuinamente aburrido. En una conferencia universitaria Brodsky hizo el elogio al aburrimiento. La vida de la sociedad nos propone dos cosas: o entretenernos o aburrirnos; aburrirnos es el comienzo de comenzar a saber. En el aburrimiento podemos suspender nuestra existencia afanada, podemos aprovechar que no nos apuran, podemos aprovechar que nos dejen espacio. Cioran, que era tan duro, decía que prefería la mediocridad de la sociedad burguesa a la sociedad comunista, de la que él venía. Por lo menos, decía, el liberalismo y el capitalismo nos dejan ser pobres sin molestarnos.

En su multiformidad, en su esencia diseminada, al abrir todas las posibilidades, he pensado que el liberalismo podría ser una versión secular, degradada, aceptable, histórica de la proposición cristiana. El catolicismo diría: la unidad armónica del Todo ofrecida a todos, si aceptan. El liberalismo diría: todos los bienes ofrecidos a todos, si quieren y pueden, pero son sólo los bienes de este mundo. Lo que ha cambiado es el bien ofrecido. En el caso del cristianismo es la oportunidad de encontrar aquí y en el más allá la eternización de la vida buena, el bien supremo, la bienaventuranza. En la sociedad liberal, una promesa de libertad terrenal ofrecida a todos. ¿No hay también entonces en la actitud liberal una decisión y también un querer?

Se ha dicho que todo individualismo es egoísta, en cuanto, por un lado, apuesta al individuo. Este individualismo liberal, cito a Cioran de nuevo, al dejar al hombre sin misterio, sin absoluto, lo encierra en sí mismo y lo aparta de sus profundidades. Pero si hablamos de autonomía, hay una natural correspondencia entre la autonomía de cada uno y la autonomía de la sociedad. Una sociedad de seres autónomos es una sociedad autónoma. Pero la autonomía individual es inseparable de la pertenencia al cuerpo social.

La sociedad democrática capitalista hasta ahora no ha podido crear políticas para abrir una libertad genuinamente liberal. Estoy pensando, por ejemplo, en la concepción contemporánea, liberal y vigente de la educación. Se considera a la educación, y en todos los países del mundo, como una inversión rentable. El argumento neoliberal para favorecer la educación es que la educación produce altos retornos. Se ha considerado que la educación sirve para capacitar, para competir en una sociedad que premia a los capaces de producir bienes medibles. Pero esa sociedad así todavía es una sombra de la sociedad liberal a la que podemos aspirar.

Habría que cambiar dentro de ella el énfasis en las maneras de estar el hombre en el mundo. Hay que defender otra manera de vivir, la resistencia. Pienso en una reforma radical de la educación, que no sólo capacite mejor, sino que libere el espíritu. ¿Puede hacerlo espontáneamente la so-

ciudad? Si creemos que es una equivocación cambiar el mundo en el sentido de los autoritarismos, ¿cómo será posible, entonces, cambiar la vida y el sentido del tiempo dentro de la sociedad? ¿Habrá que crear, dentro de la sociedad, amistosos grupos de resistencia? Pienso en la insustituible amistad. Pienso en la comunidad que se establece entre quienes quieren vivir bien.

Y los hombres libres, finalmente, deben participar en la vida pública; deben participar en la vida política ¿Cómo? ¿Cómo entendernos hoy con la política y con los políticos? Eso está ya mucho más allá del objetivo de lo que yo quería decir. Pero si ustedes me permiten, finalmente voy a dar algunas notas sobre lo que llamo yo “la resistencia”.

Habría un primer nivel de resistencia: no aceptar la desmesura; ni la desmesura católica, ni la desmesura liberal. Pero habría un nivel último, un centro de resistencia obstinada, un núcleo esencial de descontento que nunca puede abandonar al ser humano: ir siempre aguas arriba, río arriba, capacidad de resistir; ni pesimistas, ni optimistas, trágicos o irónicos; sostenedores de la experiencia de los mundos felices, de los momentos felices; sostenedores de lo que significan en la vida los momentos felices, y no de las certezas; lo que llamaría “un desengaño activo”. Thomas Bernhard dice que sólo cuando una y otra vez nos hemos dado cuenta que el todo y lo perfecto no existen, sólo entonces tenemos la posibilidad de seguir viviendo. Hay que amar, entonces, dice Bernhard, lo que hay de desvalido en las cosas, lo que hay de desvalido en la Iglesia, lo que hay de desvalido en la sociedad liberal.

Así: aceptar que en una sociedad religiosa hay pocas almas religiosas. Nietzsche decía: “En todas las religiones el hombre religioso es una excepción”. También en la sociedad liberal hay pocas almas liberales. Entonces, y aquí quiero terminar, desde la experiencia de lo sagrado habría que remontar la corriente de lo que llamo “el *establishment* religioso”. En las palabras de Kierkegaard: “¿Cómo me vuelvo cristiano dentro del cristianismo?”.

Y en cuanto al liberalismo, desde la experiencia de la vida autónoma habría que remontar la corriente de lo que podríamos llamar “el *establishment* liberal” así como hablábamos del “*establishment* cristiano”. Pienso, ahora, en el testimonio y en la obra de una gran mujer, una gran pensadora liberal que se opuso, dentro de la sociedad liberal a todos los abusos y confesó todos sus amores. Un día, deberíamos, en este lugar, dedicarle más que una conferencia. Pienso en Hannah Arendt.

**POR QUÉ ES PREFERIBLE SER LIBERAL  
QUE CATÓLICO\***

**Antonio Bascuñán**

En esta conferencia el autor explora algunas relaciones entre el liberalismo y el catolicismo. Sostiene que no se trata de doctrinas conmensurables. El liberalismo es una teoría de la justicia política. Si bien el discurso oficial del catolicismo se encuentra comprometido con una teoría de la justicia política, no es claro hasta dónde ese compromiso defina la condición de católico. Enuncia además algunas cuestiones que pueden ser relevantes para el esclarecimiento de las cuestiones de justicia política desde la perspectiva del liberalismo y la religión cristiana. Finalmente, pasa revista a tres cuestiones básicas de la doctrina cristiana —muerte, amor, verdad— planteando una opción personal divergente.

---

ANTONIO BASCUÑÁN. Profesor de Derecho en la Universidad Adolfo Ibáñez y en la Universidad de Chile.

\* Texto de la conferencia dada el 4 de junio de 2003 en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Leonidas Montes, Joaquín Fermandois y Pablo Ruiz-Tagle.

## 1. Introducción

“Escucho y veo a Dios en cada cosa,  
pero no lo comprendo en lo más mínimo”.

Con esta cita, tomada del canto 48 de Walt Whitman en *Hojas de Hierba*, en la traducción de Jorge Luis Borges, quiero comenzar esta conferencia. Con alguna variación, podría hacerla mía. Yo no diría que escucho y veo “a Dios”, porque eso me parece una concesión excesiva a las representaciones semíticas de la divinidad, esto es, la representación de las que se denominan a sí mismas como religiones abrahámicas, el judaísmo, el cristianismo y el islamismo. Sí hablaría, en cambio, de escuchar y ver la divinidad, o escuchar y ver a los dioses, en cada cosa y en cada minuto del día. Y desde luego, que al igual que Whitman, no vacilaría en afirmar que esa presencia me resulta incomprensible.

Con esa cita quiero partir afirmando el sentido de estos cuarenta y cinco minutos que el Centro de Estudios Públicos, por intermedio de una invitación de Ernesto Rodríguez, me ha concedido generosa y honrosamente para hablar con ustedes.

Según instrucciones precisas de la convocatoria, esta conferencia debe tener un carácter más bien testimonial. No se espera de mí una conferencia de tesis, sino más bien una honesta conversación, vinculada a mi propia biografía, acerca de la tensión entre una convicción política liberal y el credo religioso cristiano. Efectivamente, ese ha sido mi caso personal. Yo experimenté esa tensión y la viví como crisis a la misma edad que tiene la mayoría de los aquí presentes, es decir, durante mis estudios universitarios de grado.

Egresé de la educación secundaria con una cierta identidad religiosa e ideológica. Me definía como católico, practicaba y observaba los ritos y deberes de esa religión, y adhería —harto flexiblemente eso sí— a una ideología social-cristiana. Todo ello provenía básicamente de mi formación escolar en un colegio con vinculaciones eclesiásticas, como es Colegio Saint George’s. El ingreso a la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile rápidamente me despojó de mi percepción social-cristiana de la política, para asumir un punto de vista liberal en las cuestiones de justicia. Con los años, esta perspectiva liberal se ha reforzado, aunque no sin momentos de perplejidad.

La evolución de mis sentimientos religiosos fue distinta. Una vez que la lectura de la filosofía de la ciencia me demostró la candidez de los

criterios de verdad con que yo justificaba mis convicciones, mi catolicismo cayó por su propio peso. Simultáneamente, la lectura de un pequeño libro, *El Cristianismo Primitivo*, de Charles Guignebert, provocó la crisis de muchas de las representaciones que sostenían esa condición católica que yo profesaba. En suma, advertí que mi religiosidad era puramente intelectual, y que se trataba de una condición intelectual de pésima calidad. Mejoré sustantivamente mi formación leyendo epistemología y filosofía moral y me despreocupé por completo del sentimiento religioso. Así comencé mi vida adulta. En un principio, sin la práctica institucional de la religión católica. Con el tiempo, desligándome de las creencias religiosas cristianas en un sentido mucho más amplio. Así puedo decir hoy, y con alivio, que ni siquiera soy cristiano.

Pero mi postura en la conferencia de hoy no es la de una crítica racionalista a la irracionalidad religiosa. Yo no soy un racionalista. Por cierto, considero que las cuestiones públicas tenemos que discutir las y decidir las en términos de aceptabilidad racional. Pero no creo que el sentido de la vida o el sentido del mundo debamos constituirlo exclusivamente a partir de consideraciones racionales. Esto marca incluso la clase de liberalismo que suscribo. No es usual hacer la distinción entre un liberalismo racionalista y un liberalismo romántico, pero es una distinción válida. Yo suscribo una concepción romántica del liberalismo. El despliegue del espíritu en todas las direcciones posibles, como lo entendieron Humboldt y Mill, es mi razón predilecta para afirmar la prioridad de la libertad. Y eso incluye la emoción. Y esto incluye el sentimiento religioso. La religiosidad, así como las otras formas de expresión de la pasión humana, me parecen todas merecedoras de la mayor atención y del mayor respeto, por lo menos en la medida que satisfagan una condición de sinceridad expresiva (y que no tengan efectos coercitivos en los demás, obviamente).

La cita tomada de Whitman me permite contrastar el título de la conferencia, haciendo ver incluso que ese título puede inducir a engaño. “Por qué es preferible ser liberal que católico” pareciera anticipar la tesis de que se trata de una contraposición simétrica de dos opciones. Es decir, que frente al credo católico, el credo liberal planteara una alternativa que pretendiese satisfacer todas las necesidades humanas que el credo católico sí pretende satisfacer, y que enfrentado uno a esas dos opciones, la opción católica debería ser descartada a favor de la opción liberal. Desde luego no es eso lo que pienso.

El liberalismo es una teoría de la justicia política. Es además una teoría de la justicia política que se autoimpone una fuerte restricción en el

ámbito de cuestiones respecto de las que tiene pretensiones de validez. El catolicismo, por el contrario, es una religión. Es decir, es un discurso que pretende tener una respuesta omnicomprendiva a las necesidades de sentido de la vida personal. En particular, esta pretensión omnicomprendiva se concreta en lo que bien puede ser considerado como el aspecto central de la religión católica (y de toda variante de la religión cristiana), que es su soteriología, es decir, su doctrina de la salvación.

En esa pura comparación inicial se refleja que no se trata de alternativas simétricas. Es decir, que el liberalismo no pretende tener respuestas alternativas para todas las respuestas que pretende dar el catolicismo. Por lo tanto, uno no puede plantear la cuestión de liberalismo vs. catolicismo como podría plantearse la cuestión de qué credo cristiano preferir desde algún punto de vista que pudiese ser relevante a todos los credos cristianos, o, también, cuál de las tres religiones semíticas preferir desde algún punto de vista que pudiera ser relevante para las tres.

Esto es así porque, como dije, no se trata de respuestas alternativas a una misma pregunta. La pregunta por el punto de vista desde el cual corresponda definir el sentido de la vida personal y el sentido del mundo no es una pregunta que el liberalismo asuma. Francamente, el liberalismo no tiene la pretensión de asignar sentido a la vida personal de los individuos. Desde ese punto de vista, aquello a lo cual el catolicismo pretende dar respuesta es algo a lo cual el liberalismo deja como pregunta abierta. No hay una respuesta desde la teoría de la justicia política liberal a muchas de las preguntas que el catolicismo pretende responder.

Así que la pregunta de por qué es preferible ser liberal a ser católico, más bien debería plantearse del siguiente modo: ¿Es compatible la teoría liberal de la justicia con los postulados de la religión católica? La otra pregunta, la del título, tiene eso sí la virtud de explicitar la consecuencia de una respuesta negativa: si no es compatible, hay que criticar la religión católica. Es decir, que el problema de la compatibilidad es un problema de los católicos, no de los liberales.

En lo que sigue, quisiera discutir esta pregunta haciéndome cargo de la cuestión, entendida como un problema de la justicia política del catolicismo. Pero no quiero restringir completamente esta conferencia a esta cuestión. Al final me referiré a tres cuestiones básicas del cristianismo, respecto de las cuales también discrepo, pero cuya discusión escapa del punto de vista de la teoría liberal de la justicia. Así, infringiendo una vez más el alcance del título, esta conferencia terminará expresando las razones por las cuales pienso que no vale la pena ser cristiano.

## 2. La justicia política del catolicismo

Planteemos la cuestión más dura de la justicia política. ¿Qué podemos legítimamente imponer por la fuerza a quienes disienten de ello? ¿Por qué es eso legítimo? La respuesta liberal, de Locke a Rawls, es la misma: la única coacción legítima es la que asegura libertad. Esto supone, obviamente, que la libertad requiere ser asegurada mediante cierta coacción. Pero lo crucial desde el punto de vista de la teoría liberal de la justicia es la prioridad de la libertad.

Como es obvio, el sentido de la tesis liberal así definida descansa en la elucidación del par de conceptos antagónicos, coacción y libertad. Y como todos ustedes saben, esta es una cuestión filosófica intrincada. Si se trata de conceptos descriptivos o normativos, y, en el segundo caso, si se trata de conceptos prescriptivos o atributivos, esas son interrogantes cuya respuesta en uno u otro sentido acarrea importantes consecuencias. Si las distintas respuestas de los autores liberales pudieran ser reconducidas a un común denominador, entonces habría que decir que la libertad requiere una referencia primaria a la exteriorización del deseo del agente en su actividad o inactividad, y que la coacción requiere una referencia primaria a la obstaculización de esa exteriorización como resultado de otro comportamiento humano.

La dignificación de ese concepto primariamente descriptivo de libertad se encuentra en su concepción como autonomía. El ideal de autonomía implica la incorporación de razones en el agente y la apreciación de la congruencia entre su comportamiento y su voluntad en un margen de tiempo tal que haga sentido la atribución de la acción a su identidad personal como agente. El efecto restrictivo —en rigor, legitimatorio de restricciones a la libertad mediante el expediente de desconocer su carácter de restricciones— que puede conllevar esta reconceptualización es algo sumamente discutido. Pero podemos operar sobre la base de que el ideal de autonomía, aunque implica ciertos criterios normativos de reconocimiento de la calidad de agente, opera advertidamente acerca del riesgo de que esos criterios discriminen opciones humanas descalificando su condición autónoma.

La prioridad de la autonomía se manifiesta en la teoría de la justicia liberal en términos tales que considera a las cuestiones de justicia como cuestiones de distribución de autonomía. Este es un punto de quiebre con la tradición del pensamiento político premoderno. Frente al pensamiento clásico, que entendía las cuestiones de justicia política primariamente como cuestiones de distribución de sentido, y en tal carácter hace de la política un continuo con todas las demás cuestiones morales, la teoría liberal plan-

tea que el ámbito de las cuestiones de la justicia política se reduce a la distribución de autonomía, y que las demás cuestiones de moralidad tienen lugar en esos ámbitos a autonomía reconocidos e institucionalmente protegidos.

En los términos introducidos por John Rawls, el punto de vista liberal recién descrito se caracteriza por una tesis, la prioridad de lo justo por sobre lo bueno, y por un efecto discursivo, la posibilidad de un consenso entre distintas concepciones del bien. Esta es una generalización política de la experiencia histórica europea de las guerras religiosas de los siglos XVI y XVII. ¿Por qué es legítimo que los católicos hagan su vida según su religión? Si la respuesta es “porque es la religión verdadera”, entonces la legitimidad de la práctica de los luteranos depende de cuál sea la “verdad” católica acerca de su estatus. Si la respuesta es “porque así ejercen su autonomía”, entonces los luteranos tienen la misma legitimidad para practicar su religión. El punto de partida no es un sistema de verdades morales sustantivas, sino la identificación de las condiciones que hacen posible a los hombres poseer y vivir un sistema de verdades morales sustantivas.

Este punto de partida hace posible el pluralismo, es decir, el reconocimiento de la legitimidad de la diversidad de concepciones del bien. Este pluralismo no implica relativismo, al menos en dos sentidos. En primer lugar, no tiene un compromiso con un escepticismo radical respecto de las cuestiones morales. Las cuestiones morales pueden ser consideradas como racionalmente decidibles y aún así mantenerse en pie una definición pluralista. Es cosa de fijarse en la discusión científica: la apertura a la crítica no implica renunciar a la evaluación de las teorías rivales. En la medida en que el pluralismo garantiza institucionalmente la crítica moral, es también congruente con una epistemología optimista en cuestiones éticas. En segundo lugar, no implica indiferencia moral radical. El pluralismo es siempre una cuestión relativa al margen de la discrepancia legítima, no una declaración de absoluta legitimidad de cualquier discrepancia. Desde la perspectiva liberal, el punto mínimo de concordancia moral necesaria es el de las cuestiones básicas de justicia política, en el sentido de la distribución de autonomía arriba aludido. La delimitación de ese punto mínimo es, por supuesto, una cuestión controvertida. En esa controversia están implicadas cuestiones de conmensurabilidad de la discrepancia moral, que plantean a la teoría liberal de la justicia dificultades que ésta no puede desconocer.

En todo caso, la actitud del liberalismo ante esta interrogante es justificadamente optimista: hasta ahora, la humanidad ha demostrado una capacidad siempre creciente de absorber complejidad. Los vaticinios catastróficos de los conservadores frente a cada caso de quiebre de la identidad colectiva preexistente se han demostrado hasta ahora infundados.

¿Qué decir de la justicia política del catolicismo?

La respuesta más simple, y, por ello, tentadora, es obvia. En el contexto del debate sobre filosofía moral y política, por lo menos en el ámbito anglonorteamericano, la principal contendora de la teoría liberal de la justicia es la teoría comunitaria o comunitarista de la justicia, que se presenta a sí misma como la heredera y continuadora de la tradición clásica, esto es, pre-moderna, del pensamiento político. Y sin duda que hay una conexión entre al menos alguna de las variantes del comunitarismo y los postulados de justicia política de la teología moral católica, al menos en su versión por el magisterio eclesiástico del Obispo de Roma. Me refiero, obviamente, a la teoría de ley natural heredada de la teología moral elaborada por Tomás de Aquino.

Vistas así las cosas, se trataría de contraponer la teoría tomista de la ley natural y la justicia a la teoría liberal de la justicia. Si fuera así de simple la cuestión, me limitaría a hacer tres observaciones. En primer lugar, que la teoría tomista de la justicia, como la aristotélica, es puramente elucidatoria y contextual. La teoría sustantiva de la justicia política tomista —contrastable con la liberal— se encuentra en la teoría de la ley natural. En segundo lugar, que la teoría tomista de la ley natural se encuentra expuesta a objeciones metaéticas que no afectan al liberalismo. La teoría liberal es enteramente compatible con la tesis metaética hoy dominante, conforme a la cual la pretensión de corrección de los juicios morales es una pretensión de validez distinta de la pretensión de verdad de los enunciados descriptivos. Por el contrario, la teoría tomista no distingue metodológicamente entre pretensiones de verdad y pretensiones de corrección. Ese déficit lo oculta mediante el expediente de apelar a un concepto ambiguo de naturaleza. Esa ambigüedad es fuente inagotable de falacias. Finalmente, que el rol que la tolerancia desempeña en el contexto de la teoría tomista de la ley natural, al cual aluden constantemente sus defensores, es puramente estratégico. Es cierto que la teoría tomista sostiene que no corresponde a la ley humana —es decir, la coacción institucionalizada— prohibir todos los vicios ni ordenar todas las virtudes. Pero la razón de esta limitación del ámbito de la coacción es puramente instrumental: la coacción es un recurso limitado, por eso debemos restringir su uso a ciertos objetivos prioritarios. Esa no es una afirmación del valor moral de la libertad. Estas tres observaciones me bastarían para defender una preferencia por el liberalismo frente al tomismo.

Pero la cuestión no es así de simple.

No es evidente que la condición de católico implique la condición de tomista. Es cierto que la teología moral dominante de la cultura católica

es la tomista. Aunque Tomás de Aquino fuera para su época un teólogo y filósofo tan audaz que se vio involucrado por los franciscanos en acusaciones de herejía, en París y en Oxford, desde el siglo XIV su pensamiento ha sido constitutivo del discurso oficial de la Iglesia Católica Romana en cuestiones morales y políticas. En menos de cien años los dominicos conquistaron Roma y pudieron acusar de herejía a los franciscanos. (Este momento, en que los dominicos hacen de inquisidores de los franciscanos, ustedes lo conocen bien por *El Nombre de la Rosa*, de Umberto Eco). Desde entonces que el tomismo es doctrina oficial de Roma. La importancia del tomismo fue revalidada por León XIII a fines del siglo XIX, y en nuestro tiempo Juan Pablo II ha hecho algo similar. El catecismo es tomista.

Pero, ¿impone acaso la condición de miembro de la Iglesia Católica un deber irrestricto de adhesión al discurso oficial de Roma? Recientemente, en Chile han sido los jesuitas quienes han hecho valer la legitimidad de un margen de discrepancia frente a Roma o incluso frente al Obispo del lugar. Cuales sean las exactas dimensiones del ámbito de discrepancia permitido por ese margen, eso es algo que no conozco y que tampoco me interesa. Eso es un asunto para los católicos. Lo que sí importa para estos efectos es que dentro de las cuestiones esenciales de la religión católica, con las que hay que comulgar para pertenecer a ella, al parecer no se encuentra una determinada teoría de la justicia política. Aparentemente, se puede ser católico y discrepar de la teoría moral y política de Tomás de Aquino.

Si eso es así, la cuestión, efectivamente, no es tan simple. Es más, la cuestión resulta casi inabordable. Pues habría que identificar el mínimo común denominador que la religión católica exige de cualquier teoría de la justicia. No sé si exista un consenso al respecto entre los teólogos católicos. En todo caso, yo soy incompetente para abordar semejante tarea.

Sí me gustaría, en relación con una cuestión tan indeterminada y por lo mismo potencialmente tan compleja, efectuar tres consideraciones. Una, de carácter ontológico; otra, epistemológica, y una tercera, moral.

Partamos con la consideración ontológica. Una cuestión recurrentemente debatida en el contexto de la discusión entre liberales y comunitarios es la cuestión de la identidad individual. Cuando la teoría liberal parte de un sujeto que posee una identidad individual constituida —se dice—, oculta el hecho de que la constitución de esa identidad tiene lugar en el contexto de la interacción social. El individualismo liberal es —se concluye— ontológicamente deficitario. Como Taylor lo ha hecho ver —y no precisa-

mente a favor del liberalismo—, la objeción no es concluyente, porque correlaciona sin fundamentar la cuestión ontológica con las tesis de la justicia política. Por ejemplo, aunque nuestro conocimiento histórico de un hecho sea deficiente, la evaluación moral que hagamos de él puede ser correcta. Pero aún así, es un punto interesante. Pues la concepción del sujeto del liberalismo es sin duda una de las debilidades de su teoría. El liberalismo ha permanecido excesivamente tributario del individualismo hobbesiano. Yo pienso que hay buenas razones para mantener esta ontología hobbesiana cuando nos enfrentamos con propuestas políticas totalitarias que pretenden emanciparnos contra nuestra voluntad. Pero la revisión de ese concepto del sujeto es indispensable. La pregunta es si el individualismo moral exige una teoría atomista del sujeto, o si es compatible con una teoría holista. ¿Existe un individualismo holista? ¿Cuál es la teoría de la justicia política que correspondería a esa forma de defender la prioridad de la autonomía? En el campo por explorar de esta cuestión ontológica hay muchas preguntas que sin duda son importantes para plantear de mejor modo la cuestión de la relación entre el liberalismo y los credos religiosos.

Además, la consideración de la cuestión de la identidad y de la irreductibilidad de su dimensión social, permite advertir otro flanco débil —por falta de desarrollo— del liberalismo. Si el liberalismo se ha concentrado siempre en las preferencias del individuo con identidad constituida, es porque entiende que la cuestión básica de la justicia política es la justificación de la coacción. El riesgo de no entender la coacción como contrariedad a la voluntad actual-fáctica del individuo es sustraer casos de coacción a la justificación que ella requiere para que sea legítima. Por eso es que frente al totalitario hay que ser atomista-hobbesiano. Esta prioridad de la coacción como objeto de la teoría de la justicia liberal ha impedido el desarrollo del punto de vista liberal para las cuestiones de la política no coercitiva. Ya sea mediada o no por el Estado, es obvio que la comunicación política está llena de implicaciones simbólicas. Esto lo entendía bien la teoría política pre-moderna, en la medida que la distribución de sentido es precisamente imposición coercitiva de decisiones con implicaciones simbólicas. La respuesta liberal es que no es legítimo distribuir sentido con cargo a la autonomía. Pero ¿qué sucede con la dimensión simbólica de las decisiones públicas? ¿Debe ser ignorada por una teoría de la justicia? ¿No sería posible identificar un ámbito no coercitivo pero simbólicamente significativo? ¿Qué tiene que decir el liberalismo respecto de ese ámbito?

Esta dimensión simbólica de la acción política es algo que todo agente político conoce y entiende, y de la cual tiene que hacerse cargo una teoría de la justicia política. ¿Hasta dónde la política puede ser diálogo

colectivo que afirma identidades en el ámbito de un espacio público no sometido a coerción? El liberalismo postuló la oposición entre espacios públicos y espacios privados y asignó a los espacios públicos vinculados a la política o en ejercicio de la política el carácter de coercitivos, y dio a la sociedad civil el carácter de espacio público no sometido a coerción. Pero la mediación entre el espacio de la sociedad civil y el espacio de la coacción estatal es algo mucho más complejo de lo que la teoría liberal hasta ahora ha asumido. Y, no está de más decirlo, este es el espacio donde tiene lugar el encuentro de las distintas concepciones del bien, incluyendo las distintas concepciones religiosas.

Paso ahora a la consideración epistemológica. No pretendo afirmar que exista una relación necesaria entre la teoría liberal de la justicia y una teoría epistemológica determinada. En todo caso, en el modo como yo entiendo y he adherido al punto de vista liberal sí se da esa relación. Tal como yo lo entiendo, el punto de vista liberal se aviene epistemológicamente con un escepticismo moderado y con una teoría crítica de la racionalidad. El uso del término “escepticismo” puede inducir a confusión. Por eso lo he calificado de “moderado”. No se trata de una epistemología que niegue la posibilidad del conocimiento racional, incluso en cuestiones de moralidad. El liberalismo no es la consecuencia política del pirronismo. Pero sí hay una relación, o por lo menos así lo entiendo, entre el liberalismo y la asunción del carácter provisorio del conocimiento. Esto es lo característico de una teoría crítica de la racionalidad. En esto, soy obviamente deudor de la filosofía de Popper. No es necesario suscribir la teoría de la ciencia de Popper, en particular en su versión de falsacionismo ingenuo —que es la más difundida— para admitir su punto de vista más general, acerca del carácter conjetural del conocimiento. La epistemología tradicional ha sido justificacionista. Es decir, ha considerado que la racionalidad exige la identificación de “fuentes” de conocimiento cierto y procedimientos de transferencia de esa certeza al nuevo conocimiento. La disputa entre deductivistas e inductivistas, tan característica de la teoría del conocimiento de la modernidad, es una disputa entre justificacionistas. Una teoría crítica de la racionalidad, en el sentido popperiano, entiende que el conocimiento es racional cuando se concreta en enunciados que admiten condiciones hipotéticas de refutación que actualmente superan. Pero que las superen actualmente no implica que hayan de superarlas para siempre. Ese estatus de enunciado corroborado es, por definición, provisorio.

La elaboración de una teoría de la racionalidad práctica en analogía a la teoría popperiana de la ciencia es una empresa ardua. Hans Albert es

su representante más conspicuo; y su disputa con los filósofos de Frankfurt, en particular con la crítica de Jürgen Habermas, es también muy ilustrativa del estrecho margen que deja a la discusión moral una versión simplificada de las ideas de Popper. Con todo, la idea central de una teoría crítica de la racionalidad permanece en pie: la racionalidad de nuestro conocimiento no se garantiza mediante su inmunización sino mediante la apertura a la crítica.

Existe una analogía obvia entre esta idea de racionalidad y las instituciones básicas de la democracia liberal. La competencia democrática es el campo donde son puestas a prueba las concepciones rivales acerca de la justicia. Por cierto, la decisión democrática se rige por el principio de la mayoría, que obedece a una consideración distinta de esta analogía. Pero en todo caso, lo que hace legítima la legislación democrática no es simplemente que haya sido aprobada por la mayoría, sino además —y principalmente— que puede ser revisada por la mayoría. Por eso es que los arreglos institucionales contramayoritarios —la Constitución— requieren una justificación adicional. Al menos en un núcleo básico, esa justificación vuelve a mostrar un punto de contacto con la analogía epistémica. Los derechos fundamentales cumplen una función análoga a los estándares de evaluación de las teorías rivales: proveen las condiciones para la competencia y aseguran una cierta commensurabilidad de las distintas propuestas morales.

¿Hasta dónde los credos religiosos mantienen un compromiso con posturas epistemológicas justificacionistas? ¿Hasta dónde esos compromisos constituyen obstáculos para la admisión de la legitimidad de los arreglos institucionales de la democracia liberal? Este es el ámbito de cuestiones en las cuales la modernidad plantea el mayor desafío a las religiones y a su lealtad para con las reglas del juego de una democracia respetuosa de las libertades individuales. En particular constituye un desafío para las religiones culturalmente dominantes. Un régimen político de esas características requiere una gran disciplina cívica de sus integrantes, y esa disciplina no existe entre los que pertenecen a la religión culturalmente dominante.

Termino ahora con la consideración moral. Para plantear esta consideración necesito volver a la distinción que hice originalmente entre una concepción racionalista y una concepción romántica del liberalismo. Las concepciones racionalistas del liberalismo, normalmente vinculadas al utilitarismo, justifican en definitiva la opción liberal por ser la mejor desde el punto de vista del éxito de la sociedad humana frente a los desafíos que le presenta el mundo. Las sociedades libres son más dinámicas, generan más

riqueza, en fin, son más aptas para la supervivencia de la especie. Friedrich Hayek es el representante más conspicuo de esta concepción (aunque la calificación de racionalista le sería insoportable). Una concepción romántica del liberalismo concentra su defensa de la opción liberal en la significación que tiene la sociedad libre para la dignidad de las personas. Sólo vale la pena vivir la vida cuando ésta es expresión auténtica de nuestra personalidad. Eso requiere que tengamos la competencia para organizarla conforme a nuestra concepción del bien y de lo valioso. Esta es una justificación de la autonomía en un sentido kantiano, no por sus consecuencias particulares o socialmente agregadas, sino en consideración a lo que es constitutivo de la dignidad humana.

Esta concepción romántica de la libertad obviamente tiene importantes conexiones con la tradición cristiana. Eso no se puede desconocer. Esta idea de la persona individual como un héroe, como el héroe de su propio destino, tiene una raíz cristiana.

Aquí me permitiré un recuerdo personal. Durante algún tiempo intenté seriamente ser budista, con preferencia por el budismo zen. (Esta es una de las consecuencias de la lectura obsesiva de Schopenhauer y Borges.) ¿Qué mejor que una religión sin Dios? Pero no pude ser budista, de puro liberal. Y aquí, con “liberal” quiero decir “occidental”, y en esa medida, “cristiano”. Para esclarecer mi postura y entender esta limitación tan grande que había advertido en mí, me planteé tres preguntas básicas: (a) cuál era la actitud moral fundamental, (b) cuál era el sujeto moral fundamental y (c) en qué consistía la felicidad. La respuesta a la primera me fue —y me sigue siendo— obvia: la actitud moral fundamental es la compasión, no en el sentido de lástima, por supuesto, sino en el sentido de la disposición a sentir como propio el sufrimiento del otro. Pero eso no resolvía la cuestión: la compasión no es privativa del cristianismo, sino esencial al budismo. La segunda pregunta decidió la cuestión de un modo que fue confirmado por la tercera. El sujeto moral fundamental, el ser del cual se predica con sentido la moralidad, es en mi modo de entender el mundo el individuo humano tal cual como se despliega en la vida activa: el yo marcado a fuego por sus emociones, y no un sí-mismo al cual se accede en un nivel superior de meditación. Finalmente, que la felicidad no podía consistir en la imperturbabilidad, sino en la realización del amor humano, de nuevo cruzado por la emoción.

Detrás de estas ideas es fácil advertir una concepción cristiana. Una concepción cercana a la corriente de la teología franciscana, postergada por la hegemonía de la teología de Tomás de Aquino. Me refiero a la doctrina de la primacía de la voluntad sobre el intelecto, de Duns Scoto. Y claro, no

fue casual que sobre esa base Ockam elaborara una doctrina voluntarista del derecho que está en la base del pensamiento moderno. (De nuevo *El Nombre de la Rosa*. Quién sabe, a lo mejor todo esto no es más que una apostilla al *dictum* de Fernando Pessoa un fragmento del *Libro del Desasosiego*, donde dice que el romanticismo es lo que queda del sentimentalismo cristiano después que ha sido vaciado de Dios.)

Admitiendo que efectivamente hay aquí un importante punto de contacto con el cristianismo, ¿cuánto de eso hay en el catolicismo? Esta llamada romántica liberal a ser un héroe en la definición de la propia vida, esta convicción de que somos mejores en la medida en que más robusta, apasionada y convencidamente optamos por nuestros fines y luchamos por su realización, ¿cómo la vive el catolicismo? ¿Cuál de las distintas variantes teológicas y filosóficas que ha evidenciado el cristianismo es la que define al catolicismo como un modo particular de ser cristiano?

### 3. Tres cuestiones cristianas

El desarrollo de la cuestión anterior nos dejó enfrentados a una cuestión importante: ¿cómo definimos el modo católico de ser cristiano, por oposición, por ejemplo, al modo luterano? La experiencia histórica de catolicismo que nos ha tocado ha producido una simplificación de la cuestión, en términos que la hacen francamente irreconocible. Nosotros hemos vivido un tiempo de brutal afirmación institucional de un modelo histórico determinado de organización de la Iglesia Católica Romana. En esto sigo a Hans Küng.

La Iglesia Católica ha tenido, a lo largo de su existencia, distintos modelos de organización eclesiástica, y se ha vinculado en función de esos modelos de organización con distintas variantes de teológicas. A nosotros nos ha tocado vivir, desde la diplomática incertidumbre de Paulo VI al despotismo carismático de Juan Pablo II, una brutal imposición del modelo de Pío IX. Y claro, nosotros tendemos a identificar al catolicismo con ese modelo, que es un modelo que, en lo que aquí nos interesa, tiene tres grandes rasgos: un rechazo decidido a una legitimación democrática de la organización eclesiástica (es un modelo aristocrático y monárquico), una desconfianza y aversión patológicas hacia las formas culturales de la modernidad, y una vinculación estricta de la teología oficial de la iglesia a una determinada metaética, o a una determinada teología y filosofía moral que es la aristotélica-tomista. Estos tres componentes son para nosotros casi definitorios del ser católico. Ese catolicismo no me interesa: lo considero la

forma más abyecta de vivir el cristianismo. Vivir una religión que pretende liberar mediante el amor bajo la forma de un sistema de verdades y deberes definidos por una autoridad es algo francamente abyecto. La abyección de fariseos disfrazados de apóstoles.

Sí me interesa, en cambio, referirme a tres cuestiones básicas de por qué creo que no hay que ser cristiano, incluso en una versión libre de la abyección católica. Debo confesar que inicialmente entré con cierto temor a preparar esta parte de mi conferencia. No fuera a ser cosa que me convirtiera, o sea, que me reconvirtiera y que leyendo a Orígenes en contra de Celso, me persuadiese más la defensa de Orígenes que la de crítica de Celso, o que relejendo a Feuerbach, su crítica dejase de hacerme sentido. Para mi sorpresa, fue esta sección la que más firmemente afirmadas dejo mis convicciones. Hoy podría admitir grietas —hasta forados— en mi posición liberal, pero no en mis diferencias con el cristianismo. Esto es parte del alivio al que aludí al comienzo.

Tenemos poco tiempo. Me referiré brevemente a tres cuestiones esenciales de la doctrina cristiana: la muerte, el amor y la verdad.

#### (a) *La muerte*

El discurso del cristianismo acerca de la muerte está vinculado a una promesa, a la promesa de la vida después de la muerte, una vida eterna y plena después de la muerte. Es la promesa de que esta vida no es más que ilusión. La teoría de los juegos estratégicos nos enseña que el límite entre una oferta y una amenaza es incierto. Es usual que detrás de una promesa aparente se oculte la extorsión. Ese es el caso de la promesa cristiana: es la extorsión milenaria del cristianismo. Se trata de una promesa condicionada, en la cual el incumplimiento de las condiciones origina el estado completamente inverso, como castigo, del estado prometido. Pero la eficacia de esta extorsión descansa sobre un error. El error de incorporar a la muerte dentro del horizonte de las experiencias de la vida.

A mi juicio, la respuesta a la promesa o al problema de la muerte la dio Epicteto, en términos enteramente satisfactorios. (Wittgenstein la hace suya en el *Tractatus*.) La muerte no pertenece a la vida. Mientras vivimos la muerte nos es ajena; muertos, ya no estaremos vivos. Carece de sentido preocuparse por la experiencia de la muerte.

En una primera lectura, la respuesta de Epicteto parece paradójica, como las paradojas de Xenón de Elea. Pareciera que resuelve el problema transgrediendo la definición del mismo. Sin embargo, una segunda lectura

deja entender que, en realidad, el problema es el inverso. El problema es que estamos adiestrados por una enfermedad cultural milenaria a incorporar a la muerte dentro del horizonte de la vida, en circunstancias que no es incorporable con sentido moral.

Por cierto que todos nosotros tenemos interés en la supervivencia. Pero es así porque tenemos interés en la vida, en realizar nuestros planes y en disfrutar esa realización. Pero todo eso es experiencia de vida; la muerte no es una experiencia indeseable, como el sufrimiento o la frustración. Por cierto que podemos tener la experiencia de la muerte de los que queremos y tenemos también interés en su supervivencia. Pero, de nuevo, su muerte es un sufrimiento como experiencia de vida nuestra; la propia muerte no es una de esas experiencias dolorosas. Este interés es enteramente equiparable al interés de que no sobrevengán catástrofes y, en fin, de que eventos que están fuera de nuestro control no perturben la realización de nuestro plan de vida. Es un interés que tiene sentido porque estamos vivos, y lo mantiene en la medida en que sigamos estándolo.

Por cierto que la idea de que nuestra vida habrá de terminar puede formar parte de nuestras representaciones, mientras vivimos. Pero ¿qué significa eso? No es la anticipación de un hecho doloroso que debamos enfrentar en el futuro. Entonces, ¿cuál es el significado de esa representación? La respuesta estándar es que el sentido de la vida es indiscernible ante la certeza de la muerte. Pero, ¿por qué tendría más sentido una vida interminable que una vida finita? La admisión de nuestra finitud —algo que ustedes aún no pueden entender, algo que se viene a entender recién alrededor de los cuarenta años— no acarrea pérdida de sentido. Es pueril pretenderse necesario en el orden del cosmos. Es pueril considerar que la dignidad personal depende de esa ilusoria necesidad.

La cuestión está, pues, enteramente resuelta por Epicteto. La muerte no es parte de la vida y uno no puede definir la vida en función de la muerte. La muerte es ajena a la vida. Esta es una actitud básica irreconciliable con la actitud cristiana, que define el sentido de la vida en función de la experiencia de la muerte y la promesa de la resurrección. El miedo a la muerte tiene que ser erradicado del sentido de la vida. Esa es la manera de liberarse de la extorsión milenaria de los cristianos.

### *(b) El amor*

Nada complace más a los cristianos que hablar acerca del amor y autoproclamarse la religión del amor. Pero, ¿qué es este amor del cristianismo? ¿Qué es el amor que nos ofrece Jesucristo?

Vamos viendo. En primer lugar, es un amor que se vive plenamente después de la muerte. ¿En qué condiciones? Eso depende de la metafísica que sirva de base a la escatología cristiana. ¿Los resucitados tendrán o no cuerpo? Tomás de Aquino lo niega. Si eso es cierto, se trata de un amor incorporeal, vaciado de sensualidad. En la versión de Tomás de Aquino, un amor intelectualizado. ¿Es ese un amor que valga la pena? A mi juicio, no. Ese es un amor desprovisto de los requisitos que ha hecho del amor algo valioso para nuestra vida: su concreción emotiva y corporal, que corresponde a nuestra condición de mamíferos.

En segundo lugar —se dice—, es un amor pleno, que satisface ese anhelo de poner término a la soledad en la que estamos arrojados. Pero, ¿qué es esto del amor como satisfacción de un anhelo? Una trampa, claro que no originalmente cristiana. Esta es una trampa platónica: la idea de que el amor es búsqueda de algo que a uno le falta, como aparece en los distintos relatos que componen *El Banquete*. Como si el amante tuviera un déficit y buscara en el objeto de su amor la superación de ese déficit. Esa es una versión invertida, a mi juicio, de lo que es el amor. Lo que el amante tiene es un superávit y lo que el amante busca es la experiencia de prodigar al objeto de su amor eso de lo cual él rebosa. Uno vive el amor para prodigarse, no para saciarse. Esta herencia platónica del cristianismo también debe ser rechazada.

En tercer lugar —se dice—, es un amor incondicional, un amor que implica la aceptación profunda de uno por la fuente del mismo ser. Pero, ¿qué incondicionalidad es ésta? No hay aceptación incondicional en el mensaje cristiano. La preciosa imagen cristiana, de que la mano derecha no sepa lo que hace la izquierda, está empañada en la esencia por su agregado: aquel que está arriba sí sabe lo que hacen ambas manos. Hay en el doble discurso de la incondicionalidad del amor de Cristo y de la condicionalidad de la salvación una contradicción que los cristianos explotan, naturalmente, a favor de esta necesidad de aceptación que tenemos los seres humanos, pero que revierten inmediatamente en virtud de las condiciones que su cultura siempre ha impuesto para esa aceptación.

A este amor prometido de Dios, hipócritamente incondicional, falazmente pleno y de naturaleza intelectual, hay que oponer el amor humano, precario, sí, fragmentario, también, pero maravilloso en todo el esplendor de su auténtica naturaleza corporal.

### (c) *La verdad*

En esto el cristianismo no es más que una variante de la respuesta abrahámica a la cuestión de la verdad. Uno podría hablar de esta respuesta

como “el delirio abrahámico”. Un amigo que practica piadosamente la religión judía me contó una vez que un rabino le habría comentado que lo que oyó Abraham en Ur —el origen de este delirio— habría sido un mensaje que era ambivalente en su significado. Podía significar dos cosas. Por una parte, podía significar “Recógete en tu interior y escúchame”. Por otra parte, podía significar “Sal de donde estás y sígueme”. Ya sabemos como sigue la historia: Abraham salió de donde estaba, y lo siguió. Y de ahí en adelante la sucesión fatídica es interminable: miles de personas que se han creído escogidas por el creador del universo como interlocutores privilegiados suyos.

Conforme a este delirio, el creador del universo los escoge a ellos —los escogidos—, y lo hace en términos propios de la comunicación humana. Los escoge como interlocutores de una comunicación que existe en el tiempo y en el espacio, y que además es pragmáticamente reconocible. Es una comunicación de la cual queda constancia: se registra, se la fija y luego se la interpreta con autoridad, como fuente de verdad.

Esa actitud es inaceptable. No puede haber una fuente privilegiada de verdad, en términos de una participación selectiva con la divinidad, que ponga a quienes poseen esa forma de comunicación histórica en una posición de predominio respecto de cualquiera otra propuesta moral que pretenda representar un sentido profundo de lo divino, del mundo y del destino humano.

En la religión judía, esta arrogancia moral al menos no va de la mano del proselitismo religioso. Nada más ajeno al judaísmo que la pretensión de incorporar prosélitos. Pero los cristianos y musulmanes hacen de la propagación de esa comunicación, o sea, de su posición moral privilegiada, una cuestión principal de su religión. “Evangelización”: así han denominado los cristianos sus prácticas genocidas.

Esta profunda arrogancia moral es sencillamente inaceptable. Para hablar con la divinidad hay que recogerse en el interior y escucharla.

Ya estoy en mis cuarenta y cinco minutos.

Comencé leyendo a Whitman. Quiero terminar leyendo también a Whitman, como una coda a mis afirmaciones en relación con la cuestión de la verdad. En estos versos Whitman expresa la actitud hacia la comunicación con lo divino que yo considero auténticamente religiosa. Se trata del mismo canto 48:

¿Por qué desearía yo ver a Dios mejor que en este día?  
Algo veo de Dios en cada hora de las veinticuatro y en cada uno de  
sus minutos,

En el rostro de los hombres y de las mujeres veo a Dios y en mi  
propio rostro en el espejo;  
Encuentro cartas de Dios tiradas por la calle y su firma en cada una,  
Y las dejo donde están porque sé que donde quiera que vaya,  
Otras llegarán puntualmente, por los siglos de los siglos.

Muchas gracias, por su paciencia y su asistencia.

## ADAM SMITH: ¿LIBERAL O CRISTIANO?\*

**Leonidas Montes**

Esta presentación tiene por objeto analizar la cara menos conocida de Adam Smith respecto a su relación con el liberalismo y el cristianismo. Para ello se comienza con una breve reseña de su vida, con el fin de aclarar ciertos temas referidos a su obra. En seguida se analiza el contexto político-económico subyacente a la publicación de la *Riqueza de las Naciones*, destacándose sus diferencias con el mercantilismo y los fisiócratas. En la tercera parte, a través de una revisión de las funciones que Adam Smith le asigna al Estado, se cuestiona la imagen del padre de la economía como defensor del *laissez faire*, advirtiéndose otros elementos que podrían haber influido en su pensamiento. Además se plantea que su original posición respecto a las religiones puede considerarse como evidencia adicional de que el padre de la economía sería un agnóstico práctico. Termina la presentación con unas breves conclusiones y una opinión personal respecto a la pregunta de si se puede ser católico y liberal, tema del ciclo de conferencias en que se expuso este ensayo.

---

LEONIDAS MONTES L. Ingeniero civil industrial, licenciado en Filosofía, magíster en Ciencia Política (Pontificia Universidad Católica de Chile); MPhil, PhD en Economía (King's College, Universidad de Cambridge). El autor se desempeña como investigador del Instituto de Economía Política y profesor de economía en la Universidad Adolfo Ibáñez.

\* Versión escrita de la charla dada el 25 de junio de 2003, en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se reproducen las conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez, Antonio Bascuñán, Joaquín Fernandois y Pablo Ruiz-Tagle.

El autor agradece a Alejandra Carrasco y Fernando Atria por sus expeditos y perceptivos comentarios a esta versión escrita de la charla, como asimismo al Comité Editorial del CEP por algunas correcciones necesarias y una importante sugerencia respecto a un problema de fondo que espera haber aclarado.

Frente a la pregunta acerca de la relación entre liberalismo y catolicismo —el tema del ciclo de conferencias organizado por el CEP—, dejando de lado cuestiones contingentes y opiniones personales, he intentado conectar este asunto con el legado intelectual de uno de los grandes pensadores del liberalismo: Adam Smith. Por una parte, surge la inquietud respecto a la posición de Adam Smith en el tema de las religiones, y su relación personal con el cristianismo. Por otra, una pregunta acerca de “la naturaleza y las causas” del liberalismo en Adam Smith. Lo primero exige revisar algunos aspectos de su vida e investigar su posición respecto a las religiones, especialmente en el libro V de *Una Investigación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* (WN)<sup>1</sup>. Lo segundo me motiva a exponer una tesis más provocativa frente al generalizado supuesto de que Adam Smith sería el padre del liberalismo, en particular del liberalismo económico. Esta idea se encuentra arraigada en nuestra conciencia cultural y es recurrente la imagen de la mano invisible para justificar dicha lectura. Mi intención es argumentar que Adam Smith es un agnóstico práctico y que su liberalismo económico plantea algunas restricciones que atentarían contra el libre funcionamiento del mercado, como también resaltar que existen razones político-económicas particulares de su época que habrían sido un factor determinante en su pensamiento. Es decir, según esta última afirmación, su liberalismo económico podría ser también consecuencia de una postura que obedecería al contexto de su época.

Por tanto, la primera sección de este ensayo cubrirá algunos antecedentes de su vida, haciendo hincapié en ciertos puntos fundamentales que permitan visualizar sus obras como parte de un gran proyecto. La segunda parte, como está dicho, postulará una interpretación alternativa respecto a la relación entre Adam Smith y el liberalismo económico, que no pretende cuestionar el merecido sitio que ocupa como uno de los pilares de lo que hoy definimos como liberalismo, sino simplemente llamar la atención sobre otra interpretación relevante y sus implicancias metodológicas. En esta

<sup>1</sup> En adelante me referiré a *Una Investigación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*), como WN, utilizando el sistema de referencias estándar, por libro, capítulo, párrafo y página. Utilizaré la misma notación para “La Teoría de los Sentimientos Morales” (*The Theory of Moral Sentiments*, TMS). Además me referiré a *Lectures on Jurisprudence* (LJ), *Correspondence of Adam Smith* (Corr., seguido por número de carta y página), *Essays on Philosophical Subjects* (EPS) y *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (LRBL). He utilizado la colección clásica *The Glasgow Edition of the Works and Correspondence of Adam Smith*, editada por Oxford University Press, en su versión más económica de Liberty Fund. Las traducciones del original son de mi propia responsabilidad, y cuando lo considere apropiado, también aparecerá la cita en inglés.

sección se analizará el contexto político-económico de la época, enfatizándose el pensamiento de las dos grandes corrientes de ese entonces: mercantilistas y fisiócratas. La tercera parte presentará un análisis de los roles que Adam Smith le asigna al Estado, destacando su posición respecto a las religiones. Algunas breves conclusiones intentarán insinuar la relevancia metodológica de estos temas, dando pie a ciertas consideraciones personales.

### 1. Algunos aspectos generales de la vida y obra de Adam Smith

Pocos detalles conocemos de la vida de Adam Smith. Su correspondencia es pobre y poco frecuente. No en vano su gran amigo David Hume comienza una carta en 1766 con una queja explícita, escribiéndole “Puedo escribir tan rara vez y de manera tan breve como tú” (Corr. 90, p. 110), lo que estaría sin duda motivado por la poca frecuencia y parquedad con que escribió Smith. Esto último claramente refleja un aspecto fundamental de su personalidad, muy diferente del carácter jovial y gregario de su gran amigo David Hume. Lo que sí podemos afirmar es que Adam Smith fue ciertamente muy cauteloso respecto a su vida privada, por lo tanto sus creencias religiosas y su verdadera posición política, entre otros temas, son fuentes de continua especulación intelectual. Afortunadamente, pese a la falta de información de la fuente primaria, contamos con algunos testimonios de la época que nos permiten conocer aspectos de su carácter relacionados con interesantes episodios de su vida.

En 1723 Isaac Newton, el padre de la física moderna, tenía 81 años. Ese mismo año, en plena revolución newtoniana, nace el padre de la economía<sup>2</sup>. Su niñez transcurre en el pequeño pueblo escocés Kirkcaldy, donde sólo había aproximadamente 1.500 habitantes a comienzos del siglo

---

<sup>2</sup> Al igual que Isaac Newton, Smith nace pocos meses después de la muerte de su padre. Esta coincidencia pareciera no ser casual si se considera la relación entre ambos personajes. La influencia de Newton en el mundo intelectual, especialmente a fines del siglo XVIII, es de suma relevancia. La filosofía moral buscaba emular a la filosofía natural, de forma tal que si existía un ‘sistema del mundo’ que había resuelto los misterios de la naturaleza, debía existir un sistema que resolviera los problemas de la filosofía moral. El propio Newton, al final de su popular *Opticks* (1704), en el *query* 31, planteó: “Y si la filosofía natural en todas sus partes, siguiendo este método, puede ser perfeccionada, los límites de la filosofía moral también serán ampliados”, Newton 1952 [1704], p. 405. Adam Smith, en su notable “The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy” (en EPS, pp. 31-105), da cuenta del acabado conocimiento que tenía de Newton y de su metodología científica. En Montes (2003b) analizo esto último cuestionando la tesis de que Smith sería el padre de la teoría del equilibrio general económico debido a la influencia newtoniana. Esta última tesis sería una interpretación equivocada tanto de Newton como de Smith. En conclusión, sostengo que probablemente Smith entendió a Newton mucho mejor que nosotros los economistas.

XVIII (Rae, 1895, p. 7). A los 14 años, como era común en esa época, comienza sus estudios en la Universidad de Glasgow, en una ciudad que había experimentado un rápido crecimiento económico después de la unión entre Escocia e Inglaterra en 1707. El traslado desde su pueblo natal a una próspera ciudad comercial debe haber impactado al joven Smith.

Sus estudios universitarios versaban en lenguas clásicas, filosofía (lógica, metafísica y pneumática, *i. e.*, el estudio de los espíritus), teología, matemáticas y filosofía moral. Sin duda esta última disciplina tuvo una enorme influencia en el joven Smith, sobre todo porque esta cátedra estaba en manos del “nunca a ser olvidado Francis Hutcheson”<sup>3</sup>, padre de la doctrina del sentido moral (*moral sense*) e indiscutida influencia en Hume y Smith. El notable desempeño académico de Adam Smith le permite obtener una beca para la Universidad de Oxford, por lo que en 1740 parte a Balliol College. En contraste con la rica vida académica de Glasgow, esta experiencia universitaria de algo más de seis años fue una desilusión para el joven Smith, por lo que su crítica a la Universidad de Oxford, como veremos más adelante, fue implacable. Pero a la vez constituyó un período de extraordinaria formación intelectual<sup>4</sup>.

De regreso a su ciudad natal comienza a buscar trabajo, y es sólo dos años después, gracias a la influencia de Henry Home of Kames (lord Kames a partir de 1752), que el joven graduado de Oxford, con su flamante acento inglés, comienza a dictar unas clases públicas de literatura en la Universidad de Edimburgo. Este período dura tres años y no sólo le permite a Smith obtener cierta fama como *man of letters*, sino que además lo sitúa en una atmósfera intelectual donde conoce a importantes personajes del quehacer político, social e intelectual, y pasa a formar parte de una serie de clubes privados en los que participa de las discusiones de la época. A comienzos de 1751 Smith es elegido para la cátedra de lógica en la

<sup>3</sup> Literalmente “the never to be forgotten Dr. Hutcheson” (Corr. 274, p. 309).

<sup>4</sup> Sin duda a mediados del siglo XVIII no había comparación entre la enseñanza universitaria de Oxford con lo que le tocó vivir a Adam Smith en la Universidad de Glasgow. Pero además existía un importante factor histórico que conviene recordar. Pese a que la unión entre Escocia e Inglaterra ya estaba establecida desde 1707, era natural que los escoceses se refirieran a Gran Bretaña, pero los ingleses seguían haciendo la distinción entre ambas naciones. Existía un sentimiento de superioridad económica e intelectual por parte de los ingleses, que miraban a los escoceses como un pueblo inferior. Esto, tal vez, no sólo habría influido en la percepción que Smith tenía de Oxford, a través de su experiencia personal, sino que representa, a mi juicio, uno de los grandes motores en la formación de este fenómeno intelectual que es la Ilustración Escocesa. Los escoceses no sólo tuvieron que aprender a hablar y escribir en inglés, erradicando sus dialectos, sino que lucharon por superar a los propios ingleses en el buen uso del lenguaje y del intelecto. A todas estas inconveniencias se sumaba el hecho de que los escoceses eran considerados jacobitas, los que fueron desplazados del quehacer político después de la Revolución Gloriosa del 1688-1689 que destronó a Jacobo II (el último rey de la sucesión escocesa de los Estuardo). Por tanto, esa asociación con el catolicismo exacerbaba aún más el sentimiento antiescocés.

Universidad Glasgow, pero a los pocos meses un fortuito evento sería determinante para su futuro académico. Por motivos de salud, el profesor Thomas Craigie, sucesor de Francis Hutcheson en la famosa cátedra de filosofía moral, tuvo que dejar su puesto y le piden a Smith que lo reemplace<sup>5</sup>. Ocupa esta importante cátedra entre 1752 y 1764, y es a partir de esta experiencia intelectual que se comienzan a forjar los primeros indicios de lo que será el legado de Adam Smith. Sus clases de filosofía moral, según el testimonio de su alumno y amigo John Millar, comprendían teología natural, ética, jurisprudencia y economía política (lo que Millar llama *expe-diency*, ver EPS, pp. 274-75).

Es importante analizar la composición de su cátedra. Poco sabemos acerca de sus enseñanzas de teología natural, pero a juzgar por el contenido de los manuscritos acerca de sus clases, es evidente que no era un tema relevante para él. Sus clases de ética, en cambio, serían el fundamento de *The Theory of Moral Sentiments* (TMS), cuya primera edición se publicó en 1759<sup>6</sup>. Una simple lectura de este texto permite inferir que la evolución de las ideas de Smith sobre filosofía moral se desarrolló al unísono de sus clases sobre el tema. Pero también se podría concluir, en una primera lectura de este libro, que el lenguaje deísta que utiliza sería reflejo fehaciente de sus creencias religiosas. Mi opinión es que esta retórica deísta, claramente inexistente en WN, sólo comprueba que TMS está basada en sus clases de filosofía moral, y su uso simplemente obedece al carácter pragmático de Adam Smith. No sólo sabemos que una proporción importante de los estudiantes de Smith en la Universidad de Glasgow seguían una carrera eclesiástica, sino también que Smith estaba consciente de lo que significaba apartarse de las prácticas comunes de la época. Lo primero sería evidencia de que su TMS se forja a partir de sus apuntes de clases. Respecto a lo segundo, basta recordar que su gran amigo David Hume nunca logró conseguir una cátedra universitaria, pese a su influencia intelectual. Es más, en su testamento, David Hume le deja a Adam Smith una cifra importante de dinero para que publique sus *Dialogues Concerning*

<sup>5</sup> Adam Smith es admitido y elegido para la cátedra de lógica en enero de 1751, pero comienza a enseñar en octubre, donde no sólo habría enseñado lógica antigua, sino también habría continuado con el tema *rhetoric and belles lettres* de sus clases públicas de Edimburgo. La enfermedad de Craigie, catedrático de filosofía moral, lleva a la Universidad a buscar reemplazos, donde Smith se compromete a enseñar 'Natural Jurisprudence and Politics' (ver Corr. 9, p. 5). En noviembre muere Craigie y en abril de 1752 Smith es elegido y admitido en la cátedra de filosofía moral. En definitiva, su primera sesión como 'Professor of Moral Philosophy' fue la de 1752-1753. Actualmente tenemos los manuscritos de unas clases privadas de retórica dictadas en 1762-1763, publicadas como *Lectures on Rhetoric and Belles Lettres* (LRBL), y manuscritos de sus clases públicas de filosofía moral de 1762-3 (LJ (A)) y 1763-4 (LJ (B)), ambas publicadas en *Lectures on Jurisprudence* (LJ).

<sup>6</sup> Seis ediciones se publicaron durante su vida (1759, 1761, 1767, 1774, 1781 y 1790, la última edición publicada sólo semanas antes de su muerte).

*Natural Religion*. Smith no cumple con los últimos deseos de su gran amigo y estos Diálogos fueron finalmente publicados por un sobrino de Hume<sup>7</sup>.

Respecto a la rama de la jurisprudencia, Smith mantuvo siempre la esperanza de escribir un tratado sobre este tema. Existen antecedentes al respecto en su correspondencia (en una carta al bisnieto de La Rochefoucauld se refiere a su proyecto de “un tipo de teoría e historia de leyes y gobiernos” [Corr. 248, p. 287]) y en el prefacio a la sexta y última edición de su TMS, publicada poco antes de morir, Smith aún mantiene la esperanza de escribir su tratado de jurisprudencia<sup>8</sup>. Desgraciadamente poco antes de su muerte ordenó quemar 16 carpetas de apuntes que probablemente contenían, entre otros papeles, sus pensamientos acerca de esta materia. No obstante afortunadamente contamos con dos series de apuntes de sus clases en sus *Lectures on Jurisprudence*, correspondientes a los años 1762-3 y 1763-4.

En lo que corresponde a economía política, aquella rama de “la ciencia del legislador que tiene por objeto enriquecer al Estado y a la gente” (cf. WN IV.intr., p. 428), hoy es evidente que lo fundamental acerca de su WN estaba muy claro en la mente de Smith mientras dictaba sus clases de filosofía moral. Esto último es significativo, ya que aparentemente pareciera existir cierta incongruencia entre la WN y la TMS. Esta tesis de que la WN difiere de su TMS se basa en que por un lado se nos presenta una visión egoísta de la naturaleza humana, y por otro, un enfoque diferente que explica la naturaleza social del hombre en función del complejo

<sup>7</sup> En defensa de Smith se puede decir que en su correspondencia el propio David Hume, poco antes de morir, deja el tema de la publicación de sus Diálogos a la discreción de su amigo, consciente de que lo ponía en una difícil situación (ver Corr. 156 y 157, pp. 194-96). Acto seguido Hume precavidamente decide dejarle una copia de sus Diálogos a su sobrino. Sólo días después de la muerte de Hume, el 25 de agosto de 1776, Smith le escribe a su editor de la WN (y editor de Hume) informándole que no quiere participar en la publicación de los Diálogos (Corr. 172, p. 211).

<sup>8</sup> Este pasaje dice: “En el último párrafo de la primera edición de este trabajo dije que en otro discurso debería dar cuenta de los principios generales de las leyes y el gobierno, y de las diferentes revoluciones acaecidas en los diferentes tiempos y períodos de la sociedad, no sólo en lo que concierne a la justicia, sino en lo que respecta a política, ingresos y armas, y todo lo otro que sea objeto de la ley. En *Una Investigación acerca de la Naturaleza y las Causas de la Riqueza de las Naciones* (WN) he ejecutado en parte esta promesa; al menos en lo que concierne a política, ingresos y armas. Respecto a lo que falta, la teoría de jurisprudencia que he proyectado por mucho tiempo, he sido obstruido de ejecutarlo debido a las mismas ocupaciones que me han impedido revisar el presente trabajo. Pese a que mi avanzada edad me deja, reconozco, pocas expectativas de ser capaz de ejecutar este gran trabajo a mi entera satisfacción, sin embargo como no he abandonado dicho proyecto, y como deseo continuar bajo la obligación de hacer lo que pueda, he permitido que ese párrafo permanezca tal como fue publicado más de treinta años atrás, cuando no tenía duda alguna de que iba a ser capaz de ejecutar lo que había anunciado” (TMS Adv.). De esta forma, mantiene, con bajas expectativas de éxito, su promesa en TMS VII.iv.37, p. 342.

concepto de simpatía. En efecto, por una parte tenemos el precepto de que el carnicero, el cervecero y el panadero no actúan por benevolencia sino por la consideración que ellos tienen de su propio interés (WN I.ii.2, pp. 26-27), y por otra parte nos encontramos con el primer párrafo de su TMS donde Smith plantea que independientemente de cuán egoísta se suponga al hombre, existe un principio en su naturaleza que lo lleva a preocuparse por los demás, lo que sería consecuencia de su concepto fundamental que es la simpatía. Estas dos posturas, en apariencia opuestas, habrían dado origen al famoso *Das Adam Smith Problem*, que en su versión formal atribuía esta divergencia a un cambio radical que se habría producido en Smith como consecuencia de su viaje a Francia, donde el contacto establecido con los materialistas franceses habría motivado un cambio en su concepción acerca de la naturaleza del hombre.

Para discutir este tema, es conveniente recordar un importante episodio en la vida de Adam Smith. El éxito intelectual de la publicación de su TMS en 1759 lo situó como un importante hombre de letras. Gracias a esto, a comienzos de 1764 es invitado como tutor personal del duque de Buccleuch a un *grand tour* por el continente. Para el profesor de filosofía moral ésta era una oferta interesante, pues aparte de su ciudad natal, Kirkcaldy, sus estudios en Glasgow y Oxford, su estadía en Edimburgo, y una visita a Londres en 1761, Smith no había estado en ningún otro lugar. Con esta atractiva posibilidad su mundo se ampliaba a Europa, sobre todo Francia, el centro intelectual de la época. Con las recomendaciones de su amigo David Hume, Adam Smith tendría la oportunidad de conocer personalmente a Voltaire, Montesquieu, Helvetius, Holbach, D'Alambert, entre otros. Además, para el futuro padre de la economía no sólo sería fundamental el conocer a Turgot y principalmente a Quesnay, el fundador de la escuela de los fisiócratas, sino que también económicamente la oferta excedía con creces sus ingresos como catedrático. Pese a todo, ese mismo verano de 1764 Smith le escribe a Hume desde Francia contándole que estaba aburrido, y que para pasar el tiempo habría comenzado a escribir un libro (ver Corr. 82, p. 102), probablemente el germen de su WN. Después de casi tres años en el continente, principalmente Francia, deben regresar a Londres a causa de la inesperada muerte del hermano menor del duque, quien habría sido atendido durante su enfermedad por el propio Quesnay<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> La muerte del hermano del duque de Buccleuch ocurre en París el 19 de octubre de 1766 (ver Corr. 98, p. 121) y regresan inmediatamente a Gran Bretaña el 1 de noviembre. Dugald Stewart, en su testimonio acerca de la vida de Adam Smith, cuenta que éste le habría confidenciado, después de la publicación de WN en 1776, que, de no ser por la muerte de Quesnay en 1774, él le habría dedicado su WN al padre de los fisiócratas (acerca de este curioso argumento, ver EPS, p. 304).

De regreso a Londres, en 1766, satisfecho con la labor de su tutor, el duque de Buccleuch se compromete a mantenerle la generosa mensualidad de por vida. Con esta prebenda Smith regresa a Kirkcaldy, y con la excepción de unas pocas visitas a Londres y Edimburgo, se dedica durante los próximos diez años a escribir su WN. Esta importantísima obra fue publicada finalmente en 1776, poco meses antes de la revolución americana y *ad portas* de la revolución francesa y de lo que sería la revolución industrial. Su lectura lleva a Hume a escribirle “*Euge! Belle! Querido Sr. Smith: estoy muy satisfecho con su desempeño*” (Corr. 150, p. 186), pero enseguida lo invita a discutir ciertos puntos, advirtiéndole que tiene que ser pronto, ya que su delicado estado de salud no le permitirá una larga espera. Aproximadamente cinco meses después David Hume, probablemente el mejor amigo del reservado Adam Smith, y “por lejos el filósofo más ilustre” (WN V.i.g.3, p. 790), muere apaciblemente<sup>10</sup>.

El impacto de la WN no sólo vino a confirmar el éxito de su TMS, sino que acrecentó su prestigio intelectual<sup>11</sup>. Convertido en un experto en cuestiones económicas, en 1777 se le concede el cargo de presidente de Aduanas en Edimburgo, una posición muy bien remunerada que mantiene hasta su muerte<sup>12</sup>. Pese a sus responsabilidades laborales, en 1785 acuerda con su editor una sexta edición de la TMS, a la que sólo debía hacerle unas “pequeñas alteraciones” (Corr. 244, p. 281). Sin embargo sólo tres años más tarde se da cuenta de la verdadera dimensión de su tarea, dejando por un tiempo sus labores en Aduanas para hacer “muchas adiciones y correc-

<sup>10</sup> En una hermosa carta a su editor William Strahan, Adam Smith narra la muerte de su gran amigo David Hume, alabando su carácter. Este testimonio fue publicado, lo que produjo cierta reacción pública. Smith se queja de que “ese inofensivo pedazo de papel (...) me ha producido diez veces más problemas que el muy violento ataque que hice sobre todo el sistema comercial de Gran Bretaña” (Corr. 208, p. 251). Es muy probable que esto también haya influido en su negativa a publicar los *Dialogues Concerning Natural Religion* de Hume (ver *supra* nota 7).

<sup>11</sup> Existe un largo debate respecto al impacto inmediato de la WN. Al parecer no fue tan importante como se ha presumido tradicionalmente. Antes de la aparición de la segunda edición de su WN Smith le escribe a su editor ansioso por saber si “¿Se vende bien? ¿Vende algo?” (Corr. 188, p. 229), y dos años después, al pedirle tres copias, Smith le escribe: “Sospecho que soy casi su único cliente para mi propio libro” (Corr. 207, p. 249). En el tema del impacto inicial de la WN, confirmando estas sospechas, Teichgraber (1987) sostiene que no hubo tal. Rothschild (1992; 2000, pp. 52-72) es de la misma idea y Rashid (1982) también defiende esta tesis. Sin duda su influencia inmediata no fue tan grande, pero poco a poco, y de manera marginalmente creciente, la WN fue adquiriendo prestigio no sólo en Gran Bretaña, sino también en Francia y América.

<sup>12</sup> Pese a que durante la época este tipo de cargos públicos constituían simples sinecuras, Smith habría cumplido responsablemente con sus labores. Similar caso es el de Newton, quien fuera *Master of the Mint*. Existen antecedentes de que incluso Smith no habría influido para iniciar un proceso de desregulación para favorecer el libre comercio, como hubiera sido de esperar (ver Anderson *et al.*, 1985).

ciones” (Corr. 276, p. 310). Es más, después de un año de arduo trabajo en la TMS, Smith se excusa con su editor por la excesiva demora (ver Corr. 287, p. 321). Curiosamente Smith dedicó los últimos años de su vida a la TMS, y pese a que las ventas de la WN mejoraron notablemente, esta obra no sufrió cambios de ningún tipo en sus dos últimas ediciones de 1786 y 1789<sup>13</sup>. Personalmente me parece relevante el hecho de que sus últimos años Smith los haya dedicado a su libro de ética, y pese a que algunos intérpretes no consideran importantes las modificaciones que Smith realiza<sup>14</sup>, ya que según ellos no varía el contenido de su obra, mi impresión es que sí existe un cambio fundamental. Cerca de un tercio de la sexta edición de la TMS corresponde a adiciones que Smith realiza en este último período de su vida, y muy significativo resulta, a mi modo de ver, el hecho de que agrega una parte completamente nueva titulada “Del Carácter de la Virtud”. El tema y el contenido de esta parte denotan su pensamiento maduro. Éste no sólo presenta una preocupación por el tema de las virtudes, las que no podían estar fuera de su sistema, sino que además refleja su intención de complementar su concepto de simpatía y espectador imparcial con una ética de las virtudes.

Retomando el recurrente tema respecto a la consistencia entre los dos conceptos distintos de naturaleza humana que aparecerían en la WN y la TMS —interés propio y simpatía, respectivamente—, el debate surgió en Alemania a mediados del siglo XIX<sup>15</sup>. La explicación sería muy simple: Smith antes de su viaje a Francia habría escrito su TMS, y una vez que regresa, después de haber entrado en contacto con los materialistas franceses, escribe su WN. Sin embargo, esta interpretación ignoraba una serie de testimonios de la época que confirmaban que sus disquisiciones durante el período de su cátedra de filosofía moral habrían dado origen a ambos libros<sup>16</sup>. Afortunadamente en el año 1896 Edwin Cannan publica lo que

<sup>13</sup> La segunda edición de la WN apareció en 1778; la tercera, para la cual se agregaron unas 24.000 palabras, apareció en 1784, y las subsiguientes dos ediciones no presentan alteraciones de ningún tipo. En efecto, al comienzo de la cuarta edición aclara: “En esta cuarta edición no he hecho alteraciones de ningún tipo”.

<sup>14</sup> Incluso algunos, entre ellos Jacob Viner en su clásico “Adam Smith and Laissez Faire”, consideran que Smith estaba “viejo y enfermo” cuando realiza estos cambios y adiciones a la sexta edición de su TMS (Viner, 1927, p. 207).

<sup>15</sup> Para una breve introducción al *Das Adam Smith Problem*, ver TMS intr., pp. 20-25, y Raphael (1985), pp. 87-90. Algunas fuentes importantes son Oncken (1897; 2000 [1898]), Morrow (1969 [1923]; 1927), Nieli (1986, pp. 612-16) y Otteson (2002, pp. 134-6). Acerca de las fuentes del Problema consultar Mizuta (2000, pp. 137-48) y Peters-Fransen (2001), y sobre los orígenes y las posibles causas del Problema en el contexto histórico de Alemania pre y postunificación, ver Montes (2003a).

<sup>16</sup> Este hecho se encuentra claramente descrito en el testimonio de su amigo y alumno John Millar (ver EPS, pp. 273-6) y en la referencia que hace Dugald Stewart acerca del misterioso manuscrito de 1755 (ver EPS, p. 321).

hoy conocemos como la serie de clases 1763-1764<sup>17</sup>. Esto anuló por completo la tesis de la escuela histórico-alemana de que la WN habría sido consecuencia de la influencia de los materialistas franceses. El hecho de que durante sus clases de filosofía moral Smith haya enseñado, como quedó demostrado en esos apuntes previos a su viaje al continente, los fundamentos de lo que sería su WN, no sólo confirmaba los testimonios de la época, sino que echaba por la borda la explicación dada por los economistas alemanes. No obstante, cabe destacar que si bien el *Das Adam Smith Problem* fue resuelto mediante una negación de sus causas, la esencia del problema, es decir su contenido, sigue siendo un importante tema de debate, ya que en definitiva compete a la difícil relación entre ética y economía.

Estas tres ramas, ética, jurisprudencia y economía política, constituyen la preocupación de Adam Smith. De esta trilogía surge el gran plan del pensador escocés: una investigación que contenga los aspectos fundamentales de una ciencia social. La forma y el contenido de este proyecto han llevado a algunos autores a argumentar que este objetivo, llevado a cabo de una manera muy particular, con una permanente preocupación y sensibilidad histórica, encierra el gran proyecto que estaba detrás de este grupo de intelectuales que conforman este importante capítulo de nuestra historia: la Ilustración Escocesa.

## 2. El contexto político-económico de Adam Smith

En esta sección quisiera analizar brevemente el contexto intelectual y social en el cual vive Adam Smith, con el fin de esclarecer la influencia de este clima en sus ideas, así como algunas restricciones que el mismo autor impone a su paradigmático liberalismo económico.

En el libro IV de la WN Smith analiza los sistemas de economía política de su época: el “sistema mercantil” (mercantilistas, WN IV.i-viii, pp. 428-662)<sup>18</sup> y el “sistema agrícola” (fisiócratas, WN IV.ix, pp. 663-688). La literatura mercantilista surge a comienzos del siglo XVII en Inglaterra (principalmente en la obra del rico mercader y director de la East India Company, Thomas Mun (1571-1641), y en los escritos de Edward

<sup>17</sup> Publicadas como *Report Dated 1766*, y hoy conocidas como LJ(B), clases que aparecen en LJ junto a LJ(A). Estas últimas corresponden a clases entre 1762-3, descubiertas posteriormente, en 1958, por John M. Lothian.

<sup>18</sup> El término “mercantilismo” aparece por primera vez en 1763 en la obra del marqués de Mirabeau (1715-1789), colaborador de Quesnay, pero el concepto es sin duda popularizado por Adam Smith como el “sistema mercantil” o “sistema comercial”. También era comúnmente llamado ‘colbertismo’ en referencia al poderoso ministro de finanzas de Luis XIV, Jean-Baptiste Colbert (1619-1683).

Misselden (1608-1654). Pero quizá la obra más importante del mercantilismo corresponde a *An Inquiry into the Principles of Political Economy* (1767) del escocés sir James Steuart. Ahora bien, los planteamientos de los mercantilistas constituían los fundamentos de la política económica imperante en la época, abogando por una permanente intervención del Estado.

Los mercantilistas creían que la riqueza de un país estaba determinada por la cantidad de oro y plata. Esto obedecía en parte a una razón política: la defensa del país. Había que estar preparado para financiar una guerra. Ahora bien, las reservas del país, que estaban en este sistema bimetálico, se podían acrecentar de dos formas. La más simple y directa (e impopular) era mediante el cobro impuestos, y la segunda mediante políticas de comercio exterior que aumentaran la balanza comercial. Esto último requería maximizar el superávit comercial, ya que mientras mayor fuera la diferencia entre exportaciones e importaciones, mayor sería la acumulación de oro y plata. Por tanto, se promovían las exportaciones y se imponían restricciones sobre las importaciones, vía aranceles.

En el primer capítulo del libro IV Smith analiza esta “noción popular” (WN IV.i.5, p. 431) que confunde las nociones de riqueza y dinero. El salto micro-macro que supone que un país “es generalmente rico de la misma manera que una persona” (WN IV.i.2, p. 429) es un serio error, según Smith<sup>19</sup>. En efecto, la WN se inicia con la siguiente frase: “El trabajo anual de toda nación es el fondo que originalmente la provee para todas las necesidades y conveniencias de la vida que consume anualmente”. Según Smith, entonces, la causa de la riqueza de una nación no es la cantidad de oro y plata que ésta acumule, sino su trabajo.

Pero Smith plantea que también existe otra razón detrás de esta creencia generalizada que confunde riqueza con dinero. Las políticas que el ‘sistema mercantil’ defiende e impone obedecen a los intereses de los mercaderes, que habrían convencido al parlamento y a la gente en general de la conveniencia de estas medidas, con el argumento de que ellos serían los entendidos en materias de comercio. En efecto, al imponer dichas políticas económicas los mercaderes “sabían perfectamente de qué forma los enriquecían. Era su negocio saberlo. Pero saber de qué manera enriquecían al país, no era parte de su negocio” (WN IV.i.10, p. 434).

<sup>19</sup> Notable es la historia que Smith narra acerca del monje enviado como embajador del rey de Francia a reunirse con un hijo del Gengis Khan. El monje quería saber cuánto oro y plata tenían los tártaros, y el hijo del Gengis Khan le preguntaba al embajador, para ver si era un país digno de ser conquistado, por la cantidad de ganado que había en Francia. Smith termina esta anécdota planteando: “De ambas nociones, quizá la de los tártaros estaba más cercana a la verdad” (WN IV.i.2, p. 430). No en vano existe un vínculo etimológico entre la palabra capital y la palabra *cattle* (ganado en inglés). Más adelante Smith señala que el descubrimiento de América no enriqueció a Europa por la cantidad de oro y plata encontrados (WN IV.i.32, p. 447).

Este primer ejemplo, que corrobora la interpretación de que Smith, al defender el libre comercio, también estaría reaccionando ante los intereses de una clase política y económica, no pretende ignorar ni poner en tela de juicio su ‘liberalismo económico’, sino más bien llamar la atención sobre un tema generalmente ignorado, que a mi juicio fue un factor importante y también determinante en el desarrollo del pensamiento de uno de los padres del liberalismo<sup>20</sup>. Esta interpretación alternativa que incorpora otros elementos tiene implicancias metodológicas que discutiré más adelante.

En el capítulo siguiente de la WN (IV.ii, pp. 452-72) Smith analiza el tema de las restricciones a las importaciones. Con la tesis mercantilista de aumentar el superávit comercial minimizando las importaciones, Smith afirma que se fomenta el monopolio doméstico. El fundamento que utiliza nuestro autor para rebatir esta política populista es el interés propio: “Cada individuo está continuamente esforzándose para encontrar el empleo más ventajoso para el capital del que pueda disponer. Es su propia ventaja, ciertamente, y no la de la sociedad, la que tiene en mente. Pero el estudio de su propia ventaja naturalmente, o más bien necesariamente, lo lleva a preferir el empleo más ventajoso para la sociedad” (WN IV.ii.4, p. 454). En otras palabras, critica la tesis de que las restricciones a las importaciones promueven la industria doméstica e inhiben la fuga de capitales, argumento que descansa en el discurso acerca de las serias consecuencias económicas y sociales para el país. En cambio plantea que a la hora de invertir el capitalista privilegiará la seguridad de tener su capital cerca, y en la industria doméstica buscará el sector que le proporcione la mayor utilidad.

En seguida, en este mismo capítulo acerca de las restricciones a las importaciones, se introduce la tercera y más famosa aparición de la mano invisible. Voy a reproducir este párrafo en forma íntegra, ya que también es importante para mi argumento<sup>21</sup>:

<sup>20</sup> Deseo mencionar dos cosas. Primero, esta tesis fue sugerida por Jacob Viner (1927) en su famoso, original e iconoclastico “Adam Smith and Laissez Faire”, donde además critica la simple versión de que Smith es un defensor del *laissez faire*. Segundo, en su defensa del libre comercio, Smith tenía claro que la apertura comercial debía realizarse en forma gradual, lo que es atingente a la forma en que se han negociado los tratados de libre comercio. (“La humanidad exige en este caso que el libre comercio deba ser reestablecido sólo por lentas degradaciones, y con una buena cuota de reserva y circunspección. Si los altos impuestos y prohibiciones fueran levantados de una vez, bienes extranjeros más baratos llegarían tan rápido al mercado doméstico, que privarían inmediatamente a muchos miles de personas de su empleo ordinario y de sus medios de subsistencia” [WN IV.ii.40, p. 469].)

<sup>21</sup> La primera vez que aparece el concepto de “mano invisible” en la obra de Smith es en su ensayo “Historia de la Astronomía” (EPS, p. 49), y la segunda, en su TMS (IV.i.10, p. 184). Siempre me ha parecido curioso el hecho de que popularmente se le asigne a la mano

Pero el ingreso anual de toda sociedad es siempre precisamente igual al valor de cambio del producto total anual de su industria, o mejor dicho es precisamente la misma cosa que ese valor de cambio. Entonces, como todo individuo se empeña lo más que puede en emplear su capital para apoyar la industria doméstica, dirigiéndola a la industria cuyo producto tiene el mayor valor, todo individuo necesariamente trabaja para lograr el mayor ingreso anual para la sociedad. Él generalmente, es cierto, no intenta promover el interés público, ni sabe cuánto lo está promoviendo. Al preferir apoyar la industria doméstica por sobre la extranjera, él sólo considera su propia seguridad, y al dirigir aquella industria de manera que su producto sea del mayor valor, sólo piensa en su propia ganancia, y él es, en éste como en muchos otros casos, guiado por una mano invisible para promover un fin que no era parte de sus intenciones. Tampoco es siempre lo peor para la sociedad que este fin no haya sido parte de sus intenciones. Al perseguir su propio interés él frecuentemente promueve el de la sociedad más efectivamente que si realmente intentara promoverlo. Yo nunca he sabido de tanto bien realizado por aquellos que influyen en el comercio por el bien público. Es una influencia, ciertamente, no muy común entre los mercaderes, y unas pocas palabras deben ser empleadas para disuadirlos de dicho propósito (WN IV.ii. 9, p. 456).

Las últimas dos frases constituyen una fuerte ironía contra los mercaderes, que bien conocen su propio interés. Pero hay que notar que su crítica a los mercaderes viene, por así decirlo, entremezclada con un genuino espíritu liberal:

Conceder el monopolio del mercado doméstico a cualquier industria en particular, es en cierta medida como dirigir a las personas en la manera en que deben emplear su capital (...). Es la máxima de todo prudente padre de familia nunca intentar hacer en casa algo que le costará más que comprarlo (...). Lo que es prudencia en la conducta de toda familia, rara vez deja de serlo en un gran reino' (WN IV.ii. 11-12, pp. 456-57).

Más adelante vuelve a la carga planteando explícitamente que “los mercaderes y los fabricantes son los que derivan la mayor ventaja de este monopolio del mercado doméstico” (WN IV.ii.16, p. 459). Ésta es la dura realidad, según Smith, y su pronóstico no es muy alentador:

---

invisible un rol en términos de precios: la clásica interpretación de las fuerzas de mercado que a través de la oferta y la demanda determinan un precio de equilibrio. El contexto del capítulo 2 del libro IV de la WN es el del comercio exterior, y no de los precios naturales y efectivos, que es el tema del capítulo 7, libro I. Si la mano invisible hubiera aparecido explicando como se alcanza el precio efectivo o de mercado debido a la oferta y la demanda, entonces la metáfora más famosa en la historia del pensamiento económico tendría menos interpretaciones.

Esperar, ciertamente, que la libertad de comercio sea alguna vez enteramente establecida en Gran Bretaña es tan absurdo como esperar que Oceanía o Utopía sean establecidas. No sólo los prejuicios del público se oponen de una manera irresistible, sino también lo que es mucho más inconquistable: los intereses privados de muchos individuos (...). El miembro del parlamento que apoya toda propuesta para fortalecer este monopolio puede estar seguro de alcanzar no sólo la reputación de un perito en cuestiones comerciales, sino gran popularidad e influencia con una clase de hombres cuyo número y riqueza le proporcionan gran importancia. Si se opone, por el contrario, y más aún si tiene la autoridad suficiente para ser capaz de contrariarlos, ni la más reconocida probidad, ni el rango más alto, ni los más grandes servicios públicos realizados podrán protegerlo del abuso y la detracción más infames, de insultos personales, ni tampoco a veces del peligro real que surge de la rabia insolente de los furiosos y desilusionados monopolistas (WN IV.ii. 43, p. 471).

Sus críticas a esta clase son aún más agudas cuando trata el tema de la teoría del valor, y sobre todo cuando discute el tema de los salarios (WN I.viii, pp. 82-104). La idea de que el valor de un bien está determinado por la cantidad de trabajo no sólo inspiró a David Ricardo, sino que constituye un pilar fundamental del pensamiento marxista. No en vano Marx admiraba al padre de la economía clásica. La teoría del valor en términos de la cantidad de trabajo, estos pasajes que critican y explican el comportamiento de los ‘capitalistas’, así como el famoso párrafo que predice la teoría de la alineación como una consecuencia de la división del trabajo y pide la intervención del Estado —que se analizará más adelante— son importantes puntos que Marx adopta y desarrolla. Por ejemplo, al discutir el precio de los salarios Smith entiende que éste es el resultado de un contrato entre partes con intereses opuestos: los asalariados querrán maximizar este monto, y los capitalistas, minimizarlo. Para ello ambos grupos se concertarán para lograr su objetivo. Los hechos hablan por sí solos, según Smith. Los capitalistas<sup>22</sup> son pocos, y pueden ponerse de acuerdo amparados por la ley. Los trabajadores son muchos, y no pueden concertarse para subir los salarios, ya que está prohibido por la ley. Además un “terrateniente, un agricultor, un fabricante o mercader, sin emplear a un solo trabajador, puede vivir uno o dos años con el capital que ha acumulado. Muchos trabajadores, sin embargo, no podrían subsistir una sola semana, otros ni un mes, y casi ninguno un año entero sin empleo. En el largo plazo el trabajador puede ser tan necesario para el capitalista como éste lo es para el

<sup>22</sup> Como advertencia: uso la palabra ‘capitalistas’ para traducir *masters*, ya que el anacronismo de la traducción literal de ‘señores’ parecería hoy ofensivo; el término ‘capitalista’, que no utiliza Smith, es posteriormente acuñado por Marx.

trabajador; pero la necesidad no es tan inmediata” (WN I.viii.12, p. 84). Este juicio crudamente realista sin duda atrajo la atención de Marx. Pero enseguida Smith continúa:

Raramente escuchamos, se ha dicho, de los acuerdos entre capitalistas, pero frecuentemente escuchamos de aquellos acuerdos entre trabajadores. Pero quien imagine por esta declaración que los capitalistas raras veces se ponen de acuerdo, es tan ignorante de las cosas del mundo como de la materia. Los capitalistas están siempre y en todo lugar en una suerte de concierto tácito, pero constante y uniforme, para no aumentar los salarios por sobre su nivel actual. La violación de este acuerdo es en todo lugar la acción más impopular, e implica una suerte de reproche a quien así procede entre sus vecinos y colegas. Rara vez, ciertamente, escuchamos acerca de estos acuerdos, porque es lo común y, se podría decir, el estado natural de las cosas de las que nadie escucha. Los capitalistas también a veces se ponen de acuerdo para disminuir los salarios bajo el nivel actual. Estos acuerdos son siempre llevados a cabo con el máximo celo y sigilo, hasta el momento de su ejecución, y cuando los trabajadores ceden, como a veces lo hacen, sin resistencia, pese a cómo los afecta, nunca son escuchados. Estos acuerdos, sin embargo, son frecuentemente resistidos por una concertación de trabajadores, quienes también, a veces, sin ninguna provocación de este tipo, se ponen de acuerdo para subir el precio de su trabajo. El pretexto usual es el alto precio de las provisiones o las grandes utilidades que obtienen los capitalistas con su trabajo. Pero independientemente de si son concertaciones ofensivas o defensivas, siempre escuchamos hablar mucho de ellas (...). En su desesperación los trabajadores actúan con la insensatez y extravagancia de los hombres desesperados que o bien morirán de hambre o asustarán a los capitalistas para que cumplan de inmediato con sus exigencias (...). Los obreros rara vez obtienen ventaja alguna de la violencia de esas tumultuosas concertaciones, las que en parte por la intervención de la autoridad, por la superior determinación de los capitalistas, o por la necesidad en que se hallan gran parte de los trabajadores para someterse debido a su propia subsistencia, generalmente terminan en nada, sólo con el castigo o la ruina de sus dirigentes (WN I.viii.13, p. 84).

Tras la discusión del mercantilismo, Smith rebate también la doctrina de los fisiócratas. Estos economistas giran en torno a la interesante figura de Francois Quesnay (1694-1774), el prestigioso médico de cabecera de la favorita de Luis XV, madame de Pompadour<sup>23</sup>. En palabras muy

<sup>23</sup> Un importante precursor de este movimiento es Pierre le Pesant Boisguilbert (1646-1714), y las figuras más relevantes que seguían a Quesnay eran Pierre-Samuel Dupont de Nemours (1739-1817), quien con su hijo Irenée fundan una fábrica que dio origen al imperio Dupont, L'Abbé Baudeau (1730-92), Pierre-Paul le Mercier de la Rivière (1727-1801), y sobre todo su gran colaborador el marqués de Mirabeau (1715-1789), junto al importantísimo Anne Robert Jacques Turgot (1727-1781).

simples, esta escuela interpreta la economía casi en términos fisiológicos, donde las condiciones del mercado, en términos de los flujos de bienes y servicios, serían similares a las del flujo de sangre en el cuerpo. Esta idea de un cuerpo social análogo al cuerpo físico tiene implicancias políticas, ya que dado que la naturaleza representa la armonía, cualquier alteración del orden natural tendría consecuencias negativas. De ahí que el *dictum* de los fisiócratas sea *laissez faire, laissez passer*, abogando, entre otras cosas, por el libre comercio. Por tanto el mejor gobierno es el menor gobierno y toda intervención estatal dañaría el flujo natural de la economía. Esta corriente económica y política tuvo gran influencia en el “simple y obvio sistema de la libertad natural” (WN IV.ix.51, p. 685) de Smith. En efecto, como ya se mencionó, Smith no sólo habría tenido la intención de dedicarle la WN a Francois Quesnay, sino que además se refiere al sistema agrícola en los siguientes términos:

Este sistema, sin embargo, con todas sus imperfecciones, es, a lo mejor, la aproximación más cercana a la verdad que haya sido publicada hasta ahora acerca de la materia de economía política, y en estos términos vale la pena ser considerado por todo hombre que desee examinar con atención los principios de esta ciencia tan importante (WN IV.ix.38, p. 678).

Pero ¿cuál es su mayor imperfección? La clave se encuentra nuevamente en la respuesta frente al título de la WN: la causa de la riqueza de una nación. Como ya vimos, para Smith la respuesta está en el trabajo de una nación, no en la tierra o la naturaleza, como lo es para los representantes del ‘sistema agrícola’<sup>24</sup>. Por tanto la riqueza de un país, según esta escuela, está principalmente en la agricultura, no en el desarrollo del comercio, que es simplemente un punto de tránsito natural en el sistema de flujos que se representa con detalle en el famoso *Tableau Économique* (1758) de Quesnay. Éste sería el gran error de quienes se hacían llamar a sí mismos *les économistes*. Por ello Smith se refiere, con implacable imparcialidad, al sistema agrícola como aquel que “representa el producto de la tierra como la única fuente del ingreso de una nación, y que en el presente sólo existe en las especulaciones de unos pocos hombres de gran saber e ingenuidad en Francia” (WN IV.ix.2, p. 663).

Éstos eran los dos sistemas de economía política vigentes en el contexto intelectual en que se desenvolvía Smith: el mercantilismo y los fisiócratas. El primero dominaba las políticas comerciales de la época; el segundo estaba en la mente de unos hombres de gran saber, pero ingenuos.

<sup>24</sup> De allí el nombre de fisiócratas (*physis-kratos*): el gobierno o la dirección de la naturaleza.

### 3. Su concepción de los roles del Estado y su propuesta respecto a las religiones

El libro V de la WN trata de “Los Ingresos del Soberano o de la República”, pero en el primer capítulo, antes de discutir el tema de las fuentes de ingreso y los impuestos de un país (tema tratado en el siguiente capítulo 2), Smith comienza con un análisis “De los Gastos del Soberano o de la República”. Esto es significativo, ya que en la WN es a partir de los gastos de donde se deducen los roles del Estado. Presenciamos de alguna forma un giro importante en el estudio de esta nueva disciplina que es la economía política, ya que al parecer ya no es la política la madre de las ciencias, como en la tradición clásica y republicana<sup>25</sup>, sino que a partir de un tema propiamente económico se infieren consecuencias políticas tan importantes como son los roles del Estado. De alguna forma la WN representa el crepúsculo de una tradición política, muy marcada por el republicanismo clásico, pero a la vez el amanecer de la nueva ciencia que es la economía.

La primera parte trata de los gastos en defensa, o sea, de la primera obligación del soberano que es defender su país<sup>26</sup>. La segunda parte trata acerca de los gastos de justicia, y en esta parte existen dos puntos dignos de mencionarse. Smith defiende una teoría de justicia conmutativa, donde se respeten los derechos del otro. Sin embargo, existe una realidad económica que es ineludible: “Donde hay grandes propiedades, hay grandes desigualdades. Por cada hombre rico, debe haber al menos quinientos pobres, y la opulencia de unos pocos supone la indigencia de la mayoría. La opulencia de los ricos excita la indignación de los pobres, que a menudo son llevados por la carencia e impulsados por la envidia a invadir sus

<sup>25</sup> La República de Platón, que es la *Politeia*, es un ejemplo clásico. El mismo Aristóteles finaliza su *Ética a Nicómaco* dando paso a la magna ciencia que es la política y comienza esta obra destacando la importancia de ésta. Conviene destacar que la tradición republicana en Gran Bretaña durante el siglo XVII (Harrington, Sydney, Milton) tiene gran influencia intelectual, incluso en el pensamiento de Adam Smith. Así el padre de la economía, a mi propio entender, aún mantiene vestigios de esta importante tradición intelectual, sobre todo en el uso del lenguaje de la *virtù* y su relación con las virtudes marciales (ver capítulo 3, Montes (2004)). En este tema, *The Machiavellian Moment* (1975), de J. G. A. Pocock, es ya un clásico que narra el renacimiento de la tradición greco-romana desde el *quattrocento* en Florencia hasta la revolución americana.

<sup>26</sup> Es interesante notar que, en esta primera parte del capítulo I de este libro V, Smith defiende la instauración de un ejército profesional, aunque antes de escribir la WN era partidario de la causa de la milicia escocesa. Este cambio, en Smith, refleja claramente el conflicto entre economía y política, más aún, entre el nacimiento de la economía y el crepúsculo del republicanismo político, ya que por una parte la milicia y las virtudes marciales son esenciales en la tradición republicana, y por otra, la defensa del ejército profesional es realizada con argumentos económicos, como consecuencia de la división del trabajo.

posesiones” (WN V.i.b.2, pp. 709-10). Por tanto Smith llega a la siguiente conclusión: “El gobierno civil, en tanto es instaurado para asegurar la propiedad, es en realidad instaurado para la defensa de los ricos contra los pobres, o de aquellos que tienen alguna propiedad contra aquellos que no tienen nada” (WN V.i.b.12, p. 715). La idea liberal de John Locke de justicia en términos de una defensa de la ‘propiedad’ general (*propriety*, que dice relación con lo propio), que incluye la vida, la libertad y las posesiones, pareciera confinarse a esto último. Éste es un tema interesante, porque nuevamente la economía cobra preeminencia en términos materiales.

Finalmente Smith, en esta sección acerca de la justicia, aparece como un férreo defensor de la independencia entre el poder judicial y el ejecutivo. Las razones por las cuales ambos poderes se separan son el fruto del progreso económico, ya que el soberano decide en algún momento delegar las funciones propias de la administración de la justicia, pues ya no es capaz de administrar todas las causas privadas. También como parte de una suerte de evolución hacia la sociedad comercial<sup>27</sup>, el desarrollo económico aumenta la propiedad de bienes, pero también las fuentes de conflicto. Por tanto esta separación de poderes pareciera ser otro efecto natural de la división del trabajo que tiene importantes consecuencias positivas para la sociedad. El último párrafo de esta sección es interesante:

Quando el poder judicial está unido al poder ejecutivo, es casi imposible que la justicia no se sacrifique a lo que vulgarmente se llama política. Las personas a quienes se les confían los grandes intereses del Estado pueden, incluso sin un propósito de corrupción<sup>28</sup>, a veces imaginar que es necesario sacrificar los intereses de un hombre. Pero de la administración imparcial de la justicia depende la libertad de cada individuo, la seguridad que pueda sentir. En orden a hacer a cada individuo sentirse perfectamente seguro en la posesión de cada derecho que le pertenece, no sólo es necesario que el poder judicial esté separado del poder ejecutivo, sino que debe alcanzarse la máxima independencia. El juez no debe estar sujeto al capricho del poder ejecutivo para ser removido de su cargo. El pago regular de su salario no debe depender de la buena voluntad ni de la

<sup>27</sup> Esta idea de las cuatro etapas de la sociedad surge en el análisis del rol del Estado en cuanto a la defensa, cuando se discute la necesidad de un ejército profesional en una sociedad comercial, ante las milicias, que eran naturales en períodos previos, pero también está implícita en este argumento respecto a la justicia que se separa del poder ejecutivo en los albores de la sociedad comercial.

<sup>28</sup> Aclaro que *corruzione* es un concepto fundamental en la tradición republicana. Su connotación más amplia, de carácter político, se desvanece ante un nuevo significado que dice relación con lo económico. Este cambio también refleja el conflicto del tránsito de una disciplina política, que incluye a la economía, a una ciencia económica, que incluye a la política.

buena situación económica del poder ejecutivo (WN V.i.b.25, pp. 722-23).

La tercera parte del libro V trata de los gastos en obras e instituciones públicas. Esta obligación del Estado dice relación tanto con aquellas obras que facilitan el comercio como con la instrucción de la gente, respectivamente. En referencia a lo primero Smith no cree necesario que todo el gasto corresponda al Estado, ya que las carreteras pueden tener peajes<sup>29</sup>, los puertos pueden cobrar derechos, e incluso servicios como correos o la acuñación del dinero podrían eventualmente dejarle ingresos al país. En cuanto al segundo gasto —instituciones públicas— tenemos, por un lado, la educación de los jóvenes, y por otro, la educación de la gente de todas las edades, *i. e.*, religión. Respecto a la educación de los jóvenes la discusión se inicia con una defensa de la libre competencia de ésta. Critica duramente el sistema de Oxford donde los profesores reciben un sueldo fijo, ya que “por todos estos años los profesores públicos han perdido incluso la pretensión de enseñar” (WN V.i.f.7, p. 761). Por el contrario, defiende el sistema escocés, donde los profesores reciben un sueldo fijo y honorarios directamente de los alumnos. Adelantándose a lo que será el concepto moderno de los incentivos, plantea que ‘es el interés de cada hombre vivir de la manera más fácil que pueda’ (WN V.i.f.7, p. 760)<sup>30</sup>. Pero en lo que respecta a la enseñanza escolar, Smith cree que es una obligación del Estado enseñar al pueblo a escribir, leer y contar. Esta defensa de la enseñanza básica obligatoria es notable porque en su época no sólo existían intelectuales y políticos contrarios a las “escuelas de caridad”<sup>31</sup>, sino porque además esta educación surge ante la necesidad de prevenir las nocivas consecuencias de la especialización que producirá la división del trabajo durante la revolución industrial. Smith, al develar las razones que obligan al Estado a proporcionar una educación básica, anticipa, *ad portas* de la revolución industrial, lo que será la teoría de la alienación marxista:

En el progreso de la división del trabajo, la ocupación de gran parte de quienes viven de su trabajo, es decir, el gran cuerpo del pueblo,

<sup>29</sup> Curiosamente Smith propone un peaje diferenciado, donde los carruajes de lujo paguen más para que “la indolencia y vanidad de los ricos contribuyan de una manera sencilla a aliviar a los pobres” (WN V.i.d.5, p. 725). Ahora bien, el tema es discutible ya que estos peajes pueden considerarse simplemente como un impuesto.

<sup>30</sup> En el primer capítulo de la WN, acerca de la división del trabajo, Smith resalta cómo un invento fue el descubrimiento de un niño que quería jugar (ver WN I.i.8, pp. 20-1).

<sup>31</sup> Por ejemplo, Mandeville era contrario a las “escuelas de caridad”, ya que no sólo se les crearían falsas expectativas a los pobres, sino que además muchos no querían realizar las duras labores que sin esta enseñanza habrían realizado, perjudicándose, mediante la falta de mano de obra no calificada, el desarrollo económico (*An Essay on Charity and Charity-Schools*, 1729).

se limita a unas pocas muy simples operaciones; frecuentemente a una o dos. Pero el discernimiento de la gran mayoría de los hombres está necesariamente influenciado por sus ocupaciones ordinarias. El hombre cuya vida completa se gasta en llevar a cabo unas pocas simples operaciones, de las cuales los efectos son, a lo mejor siempre o casi siempre lo mismo, no tiene ocasión de entrenar su entendimiento, o de ejercitar su ingenio encontrando mecanismos para remover dificultades que nunca ocurren. Él entonces naturalmente pierde el hábito de aquella capacidad y generalmente se transforma en tan estúpido e ignorante como a una criatura humana le es posible llegar a ser. La torpeza de su mente no sólo lo incapacita para disfrutar o llevar a cabo una conversación racional, sino que también lo incapacita para concebir cualquier sentimiento generoso, noble o tierno, y consecuentemente lo incapacita para formarse un juicio sensato respecto incluso a las obligaciones ordinarias de la vida privada. Es completamente incapaz de juzgar acerca de los grandes y vastos intereses de su país, y a menos que algunas medidas particulares se tomen para transformarlo, él es también incapaz de defender a su país en la guerra. La uniformidad de su vida estacionaria naturalmente corrompe el coraje de su mente, y lo hace ver con aborrecimiento la irregular, incierta y aventurada vida del soldado. Corrompe incluso la actividad de su cuerpo, y lo convierte en incapaz de ejercitar su fuerza con vigor y perseverancia en otra ocupación que no sea aquella en la que fue formado. Su destreza en su propio particular negocio parece, de esta manera, ser adquirida a expensas de sus virtudes intelectuales, sociales y militares. En toda sociedad civilizada y próspera, éste es el estado en el cual los pobres trabajadores, esto es la gran mayoría de la gente, caerán necesariamente a menos que el gobierno tome algunas medidas para prevenirlo (WN V.i.f.50, p. 781-2).

Smith, el padre del *laissez faire*, hace un llamado a la intervención estatal.

Luego Smith también se refiere a otro aspecto de la educación, concretamente la religiosa. El Estado en esa época estaba muy unido al poder eclesiástico, por lo que se incluye la religión dentro de los gastos del soberano o república. La primera pregunta que se hace Smith es si este gasto en instrucción religiosa constituye o no un deber del Estado. Responder a esta pregunta es equivalente a preguntarse por qué Smith se refiere a la religión como la “enseñanza de la gente de todas las edades”. Existe una analogía entre la instrucción en educación y la instrucción en religión. Esta analogía lleva a Smith a conclusiones e implicancias interesantes. Así como es más favorable que los profesores reciban un honorario que los incentive a enseñar mejor, los que tienen a su cargo la instrucción religiosa deberían, por analogía, recibir un honorario voluntario por parte del públi-

co, y no un sueldo del Estado. La religión no tiene por objeto convertir a la gente “en buenos ciudadanos para este mundo, sino prepararlos para otro y mejor mundo en la vida que viene” (WN V.i.g.1, p. 788). Así los profesores de cualquier doctrina religiosa que nos preparan para la vida futura, o bien dependen de contribuciones voluntarias de sus seguidores (los alumnos que aprenden cómo alcanzar la vida futura) o bien del Estado. Con una noción de la naturaleza humana que destaca el interés propio, los incentivos y las bondades de la competencia, Smith está convencido de que “su ejercicio, dedicación y trabajo serán mucho mayores en el caso anterior” (ibíd.), es decir, dependiendo de sus alumnos. Cuando dependen del Estado, igual que los profesores públicos de Oxford, caen en la indolencia; y lo que es peor, como lo demuestra la historia, las religiones estatales, en el caso de amenaza, recurren al Estado para defender la “verdadera religión”. La única ocasión en que Smith alaba al catolicismo es precisamente por esta razón económica: “En las ramas inferiores del clero católico el ejercicio y la dedicación se mantienen muy vivos por el poderoso motivo del interés propio” (WN V.i.g.2, p. 789)<sup>32</sup>.

Sin embargo, la intención subyacente en el tratamiento de este tema económico es también política: la separación del poder ejecutivo del poder eclesiástico. Nuevamente presenciamos la necesidad del argumento económico por sobre el político, en definitiva la preeminencia de la economía por sobre la política. El autor se refiere explícitamente a “un plan de gobierno eclesiástico, o mejor dicho gobierno no eclesiástico” (WN V.i.g.8, p. 793), donde ve los riesgos políticos de un Estado en el que sólo haya una, dos o tres religiones. La solución la encuentra en una sociedad que esté dividida en “doscientas o trescientas o a lo mejor miles de pequeñas sectas de las cuales ninguna pueda ser tan considerable como para alterar la tranquilidad pública” (ibíd.). Los profesores de cada secta, en abierta competencia, estarían obligados a aprender “el candor y la moderación”, virtudes que son difíciles de encontrar en los profesores de las grandes sectas que están apoyados por el poder ejecutivo. Pero Smith está consciente de que así como alcanzar el libre comercio en Gran Bretaña sería como establecer Oceanía u Utopía, este plan es casi imposible de implementar debido a “la superstición y el entusiasmo popular” (ibíd.).

Contra la proliferación de “sectas antisociales y desagradablemente rigurosas” (WN V.i.g.12, p. 796), que son el efecto de “la superstición y el entusiasmo popular” (WN V.i.g.8, p. 793), el Estado tiene a su disposición dos remedios. Por un lado, puede obligar a la gente de clase media que

<sup>32</sup> En cambio existen algunos elogios para los presbiterianos y anglicanos (WN V.i.g.37, p. 810 y WN V.i.g.34, pp. 807-8, respectivamente).

aspira a una profesión a estudiar ciencia y filosofía, ya que “la ciencia es el gran antídoto ante el veneno del entusiasmo y la superstición” (WN V.i.g.12, p. 796). Por otro lado, puede promover las diversiones públicas. El Estado debe incentivar, dando entera libertad a aquellos que por interés propio lo deseen, diversiones para la gente mediante la pintura, música, poesía, danza o teatro. Esto ayudará a disipar “aquella melancolía y lúgubre humor que es casi siempre la fuente de la superstición y el entusiasmo popular. Las diversiones públicas siempre han sido objeto de odio y repudio de los fanáticos promotores del furor público” (WN V.i.g.15, p. 796).

El riesgo político de una iglesia establecida es inmenso, ya que la autoridad de la religión es superior a cualquier otra autoridad, y si conduce a la violencia, será el poder ejecutivo habitualmente el perjudicado. Después de un análisis *à la* Maquiavelo (ver sobre todo WN V.i.g.17, pp. 797-8), Smith se refiere a la iglesia católica, cuya “constitución [durante la edad media] puede ser considerada como la más formidable combinación que ha sido formada contra la autoridad y la seguridad del gobierno civil, así como contra la libertad, razón y felicidad de la humanidad, que sólo prospera donde el gobierno civil es capaz de protegerla” (WN V.i.g.24, pp. 802-3). Después de este análisis, continúa y pronostica que el catolicismo “en el curso de unos pocos siglos más, a lo mejor, se desintegrará en ruinas” (ibíd.). Según Smith, así como el progreso económico destruyó el poder de los barones medievales, así también se destruirá el poder del clero.

Es natural la animadversión que Smith sentía hacia los católicos. En Gran Bretaña todavía se hablaba en forma peyorativa de los ‘papistas’, y existen varios pasajes donde se refiere con sarcasmo a los monjes católicos y al escolasticismo. La sangrienta historia de guerras religiosas no sólo habrían motivado a Hobbes a buscar un sistema que preservara la paz, sino que de alguna manera también está presente en el pensamiento de Adam Smith. Su posición general respecto a las religiones, en otras palabras, su “plan de instrucción religiosa”, es muy vanguardista y tal vez demasiado realista para la época. Una sociedad con doscientas, trescientas o miles de diferentes sectas constituye la mejor opción. Como he sugerido anteriormente, pese a que muchos ven en Smith a un deísta, mi opinión personal, y es sólo una opinión ya que no existe evidencia, es que era un agnóstico práctico. Nunca niega la existencia de Dios, pero cuando tiene que valerse de un lenguaje deísta, como en TMS, lo utiliza, mientras que cuando puede evitarse los problemas derivados de la publicación de los *Dialogues Concerning Natural Religion* de su amigo Hume, los evita. A mi juicio, su análisis tan fríamente realista de las religiones no hace más que reforzar esta tesis del agnosticismo práctico.

Es importante, eso sí, resaltar un punto que no siempre es destacado, y que se refiere a la valentía intelectual de Adam Smith. Ciertamente en esa época era más que atrevido proponer la separación entre el poder ejecutivo y el poder eclesiástico en los términos que lo hace Smith, fomentando la competencia entre cientos o miles de sectas. Además requería de coraje el referirse a “los mercaderes, fabricantes y terratenientes” en la forma que Smith lo hace. Sus críticas al sistema económico imperante, echando por la borda el sistema comercial vigente, tampoco son un asunto menor. En este ámbito es destacable el riesgo intelectual que corre Smith.

También es cierto que Adam Smith es un pensador enigmático en muchos sentidos. Existen algunos pasajes en los que el padre del liberalismo económico pareciera contradecir su ideología. Regulaciones particulares como algunas marcas aprobadas por el gobierno, al estilo *by appointment of the queen*, ciertas regulaciones en cuanto a la emisión de dinero que podrían ser consideradas como “una manifiesta violación de la libertad natural” (WN II.ii.94, p. 324), una defensa de una tasa de interés máxima (WN II.iv.15, p. 357) que provoca la reacción de Jeremy Bentham, una serie de subsidios y penas específicas mediante la aplicación de impuestos que bien podrían ser considerados instrumentos de reforma social, además de ciertas excepciones al libre comercio exterior y doméstico, son contrarias a la idea de Smith como el padre del libre mercado<sup>33</sup>. Es más, propone impuestos progresivos: los ricos no sólo deben pagar lo que les corresponde, sino que algo más (WN V.ii.e.6, p. 842).

La imagen de Adam Smith como el defensor del *laissez faire* es cuestionable, o al menos está sujeta a excepciones. La actividad gubernamental es requerida en ciertas situaciones, sobre todo cuando está en juego el bien público. Por tanto la imagen del padre del liberalismo económico como un defensor de un simple *laissez faire* no es tan sólida ni transparente como comúnmente aparece. Los fisiócratas defendían el *laissez faire* con una intervención mínima del Estado. La posición de Adam Smith es más compleja. Ciertamente defiende “ese deseo de mejorar nuestra condición, un deseo que, aunque generalmente tranquilo y desapasionado, nace con nosotros y nunca nos deja hasta que nos vamos a la tumba” (WN II.iii.28, p. 341), el interés propio (que es diferente del egoísmo). También defiende la libre competencia como una forma de beneficiar a la sociedad. Pero ¿cabe proponer una explicación alternativa a lo que realmente motiva a Smith a defender su “sistema de libertad natural” (WN IVv.b.39, p. 538;

---

<sup>33</sup> Por ejemplo, propone menores impuestos a los terratenientes que cultiven la tierra, penalizando el ahorro del rentista. Promueve, también, el impuesto al alcohol, fomentando el consumo de cerveza por sus propiedades nutritivas.

IV.ix.51, p. 687)? El factor histórico y contextual de su época, donde Smith reaccionaría ante una clase corrupta, me parece también una explicación plausible. No en vano critica en forma tan dura a los mercaderes, fabricantes y terratenientes, no en vano su enemigo número uno es el monopolista. Pero si las razones para defender su ‘sistema de libertad natural’ obedecen más a una sincera creencia en un sistema *laissez faire* que a motivaciones más complejas, como la que he planteado, es algo tan incierto como sus creencias religiosas personales.

#### 4. Algunas breves conclusiones

Es muy sencillo simplemente proponer la mano invisible como una representación de las fuerzas de oferta y demanda en el mercado, reflejada en una teoría del equilibrio general de precios; es también fácil citar a Smith como el defensor del principio que postula una naturaleza humana egoísta, y aún más cómodo referirse a Adam Smith como el padre del liberalismo económico que sólo predica el *laissez faire*. Lo comúnmente aceptado, sin embargo, no garantiza un carácter apodíctico. Estos tres juicios son más complejos en su contenido, pero a la vez fomentan la división del trabajo intelectual que permite nuevas interpretaciones<sup>34</sup>.

Esta breve discusión sobre algunos aspectos del pensamiento de Adam Smith encierra un trasfondo metodológico que me interesa destacar. La posición que subyace en estas ideas se funda en una preocupación por el contexto y la naturaleza misma de la cosa: un enfoque histórico-ontológico. El acto de retroceder en el tiempo requiere de una seria consideración acerca de ese tiempo. Lo que hoy entendemos por liberalismo no constituía un marco filosófico-político familiar para Smith, aunque no se pueda negar la influencia que este pensador tuvo en su desarrollo. Tampoco lo era el marxismo. Nuestros propios estándares no pueden determinar completamente nuestra interpretación de un personaje histórico. *Qué* dice el autor, *cómo* y *por qué* lo dice, juegan un rol significativo e interdependiente. El *qué* dice implica un enfoque ontológico que pregunta por la naturaleza de las cosas, un énfasis en el texto, pero esto carece de sentido sin un *por qué*, que relacione al texto con su contexto, y un *cómo*, que analiza el lenguaje del autor a la luz del texto y su contexto. Esta síntesis representa, a mi modo de ver, el trabajo de un historiador de las ideas. El énfasis en el *qué* nos lleva sólo a una interpretación del texto tal como es; el énfasis en el

<sup>34</sup> Esta última consecuencia no intencionada sí sería el resultado de estos tres aspectos: la mano invisible, el interés propio y el liberalismo de Adam Smith.

*por qué* nos aleja de la realidad del texto como tal frente a la preeminencia del contexto, y el énfasis exclusivo en el *cómo* nos puede llevar a un proceso de deconstrucción que, como propuso Foucault, nos obligaría incluso a matar al autor. El liberalismo de Adam Smith, en esta perspectiva, es aún más complejo, y mi intención ha sido cuestionar el tradicional argumento de liberalismo económico de Adam Smith no sólo mediante algunas excepciones, sino también en base a esta postura metodológica, proponiendo una interpretación más atrevida que pone el énfasis en el *qué*, el *por qué* y el *cómo*.

Ahora bien, si esta conclusión o el contenido de este ensayo pareciera provocativo, el tema del ciclo de la conferencia no lo es menos: “¿Se puede ser liberal y católico?”. En este punto sólo puedo dar alguna opinión personal, cuyo valor se reduce al plano de la *doxá*. Mi primera reacción ante esta pregunta fue “todo depende de qué se entienda por ser liberal y ser católico”.

El término liberal, en particular, se ha convertido en una palabra con muchos significados. Es un epíteto que refleja y representa a una mayoría, ya que agrupa cierta diversidad. Esto tiene ventajas y desventajas. Cuando Hayek defendía su posición, el ser liberal ciertamente no representaba a una mayoría. Había mérito en eso; era una agonía, entendida literalmente como una lucha en torno a los principios de libertad individual, tolerancia, pluralismo y un sistema de mercado que mediante un proceso de generación espontánea contribuyera al desarrollo de la sociedad. Hoy existe cierto consenso respecto a estos fundamentos. En los albores del siglo XXI, el discurso acerca del liberalismo ha perdido algo de esa vigorosa relevancia que tenía sólo 25 años atrás. El liberalismo sigue y seguirá siendo un tema de debate, pero el contexto hoy es diferente. Temas como la relación entre el ciudadano y la sociedad, liberalismo y ética, economía social de mercado, entre otros, han cobrado especial relevancia. En este sentido creo que los aportes de corrientes como el comunitarismo y republicanism constituyen un gran desafío y a la vez una importante contribución en el largo y exitoso camino que ha recorrido el liberalismo. Pareciera que hoy el ideal de la economía política ampliara sus horizontes a un campo pluridisciplinario, como el que cultivó Adam Smith.

Entonces, para terminar, frente a la disyuntiva de liberalismo y catolicismo, desafortunadamente mi respuesta sigue siendo la misma. ¿Se puede ser liberal y católico? Hoy depende de qué clase de liberal y católico seas.

## REFERENCIAS

- Anderson, G. M., W. F. Shugart II, y R. D. Tollison. "Adam Smith in the Customhouse". *Journal of Political Economy*, Vol. 93, N° 41 (1985), pp. 740-759.
- Montes, L. "Das Adam Smith Problem: Its Origins, the Stages of the Current Debate, and One Implication for Our Understanding of Sympathy". *Journal of the History of Economic Thought*, Vol. 25, N° 1 (2003a).
- Montes, L. "Smith and Newton: Some Methodological Issues Concerning General Economic Equilibrium Theory". *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 27, N° 5 (2003b).
- Montes, L. *Adam Smith in Context. A Critical Reassessment of some Central Components of His Thought*. Londres: Palgrave-Macmillan, 2004.
- Morrow, G. R. *The Ethical and Economic Theories of Adam Smith* [1923]. Nueva York: Augustus M. Kelley Publishers, 1969.
- Morrow, G. R. "Adam Smith: Moralist and Philosopher". *Journal of Political Economy*, Vol. 35, N° 3 (1927).
- Mizuta, H. *Adam Smith: Critical Responses*, 6 vols. Londres: Routledge, 2000.
- Newton, I. *Opticks: or, a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light* [1704]. Londres: Printed for William Innys, 1952.
- Nieli, R. "Spheres of Intimacy and the Adam Smith Problem". *Journal of the History of Ideas* Vol. 47, N° 4 (1986).
- Oncken, A. "The Consistency of Adam Smith". *Economic Journal*, Vol. 7, N° 3 (1897), pp. 443-450.
- Oncken, A. "The Adam Smith Problem" [1898]. Reimpreso en H. Mizuta (ed.), *Adam Smith: Critical Responses*, Vol. 1. Londres: Routledge, 2000, pp. 84-105.
- Otteson, J. R. *Adam Smith's Marketplace of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Peters-Fransen, I. "The Canon in the History of Adam Smith Problem". En E. L. Forget y S. Peart (eds.), *Reflections on the Classical Canon in Economics. Essays in honor of Samuel Hollander*. Londres: Routledge, 2001.
- Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment*. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Rae, J. *Life of Adam Smith* [1895]. Nueva York: Augustus M. Kelley, 1965.
- Raphael, D. D. *Adam Smith*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- Rashid, S. "Adam Smith's Rise to Fame: A Re-examination of the Evidence". *The Eighteenth Century*, Vol. 23, N° 3 (1982), pp. 64-85.
- Rothschild, E. *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments* [1759] [TMS]. Editado por D. D. Raphael y A. A. Macfie. Indianápolis: Liberty Fund, 1984.
- Smith, A. *The Theory of Moral Sentiments* [1759] [TMS]. Editado por K. Haakonssen. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Smith, A. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776] [WN]. Editado por R. H. Campbell y A. S. Skinner. Indianápolis: Liberty Fund, 1981.
- Smith, A. *Lectures on Jurisprudence* [LJ]. Editado por R. L. Meek, D. D. Raphael y P. G. Stein. Indianápolis: Liberty Fund, 1982.
- Smith, A. *Essays on Philosophical Subjects* [EPS]. Editado por W. P. D. Wightman y J. C. Bryce. Indianápolis: Liberty Fund, 1982.
- Smith, A. *Lectures on Rethoric and Belles Lettres* [LRBL]. Editado por J. Bryce. Indianápolis: Liberty Fund, 1985.

- Smith, A. *Correspondence of Adam Smith* [Corr.]. Editado por E. C. Mossner e I. S. Ross. Indianápolis: Liberty Fund, 1987.
- Stewart, Sir James. *An Inquiry into the Principles of Political Economy*, 1767.
- Teichgraber, R. F. "Less Abused than I Had Reason to Expect: The Reception of the *Wealth of Nations* in Britain". *The Historical Journal*, Vol. N° 2, pp. 337-366.
- Viner, J. "Adam Smith and Laissez Faire". *Journal of Political Economy*, Vol. 35, N° 2 (1927), pp. 198-232. □

## CATOLICISMO Y LIBERALISMO EN EL CHILE DEL SIGLO XX\*

**Joaquín Fernandois**

Chile ha sido parte del “sistema occidental” del cual surgió el liberalismo. Al igual que en el resto de América Latina, la relación entre liberales y conservadores en el siglo XIX estaba estrechamente vinculada con la polaridad clericalismo-anticlericalismo, heredada finalmente del mundo ibérico. El catolicismo, en cuanto identificado con Occidente, pertenece y no pertenece a la vez al fenómeno de la “autocrítica”. Todo esto confluye en las pugnas ideológicas del siglo XX y en las llamadas “querellas de valores” de nuestro tiempo. El catolicismo, al tener que defender sus posiciones desde el suelo del “espíritu liberal”, señala el autor, ha llegado en parte a asemejarsele y al mismo tiempo a sentirlo como algo extraño.

www.cepchile.cl

---

JOAQUÍN FERNANDOIS. Profesor de historia contemporánea, Pontificia Universidad Católica de Chile, miembro de número de la Academia Chilena de la Historia.

\* Ensayo escrito en base a la conferencia presentada el 2 de julio de 2003 en el marco del ciclo “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se publican las respectivas conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes y Pablo Ruiz-Tagle.

El autor agradece a Mónica Kast por su colaboración en la preparación de este artículo.

Chile nació a la vida por una de las grandes convulsiones planetarias de la era cristiana, la expansión de Europa en los siglos XV y XVI. En este proceso tan preñado de consecuencias para el globo, la España católica tuvo un papel protagónico. Aunque el suyo no era un sistema teocrático —la civilización inspirada en el cristianismo jamás lo ha producido—, la identificación con la Iglesia romana era su representación más querida.

Chile se constituyó como un contrafuerte de vanguardia del imperio español en América. Fue una defensa externa del Virreinato de Lima y su proveedor de alimentos y otros productos. Como en esos procesos que nacen por azar la necesidad parece surgir espontáneamente, así surgió la nación chilena, que pronto adquiriría su propia dinámica y sus rasgos característicos.

La España del XVI no sólo era católica, sino que también la nación señalada de la Contrarreforma, momento antiprotestante, y asimismo de renovación de la Iglesia católica. La primera impronta en Hispanoamérica fue la de la unión férrea del trono y el altar, bajo la tutela y primacía del primero, aunque sin el tipo de subordinación que se dio en el cristianismo ortodoxo. En este sentido, España fue claramente una sociedad del “sistema occidental”, de autonomías relativas, que permitía un tránsito entre dos esferas y, por ende, cierta liberalidad práctica. Además, España y Portugal no fueron manifiestamente la cuna de la modernidad.

La identificación con el catolicismo, aunque apoyada fervorosamente por la Iglesia, estuvo muy lejos de todo lo que podría considerarse como “Estado teocrático”. Al contrario, fue el Estado, por medio de la Corona, el que llevó a cabo una lucha secular por establecer su primacía. En Chile, como en Hispanoamérica, la herencia más importante de esta relación fue el patronato. La misma expulsión de los jesuitas en 1767 demostró que la España borbónica no era menos pretenciosa que la de los Austria en este sentido. En líneas generales, el alto clero defendió la Corona durante la lucha emancipadora, verdadera guerra civil; de las filas del bajo clero, en cambio, salieron no pocos partidarios de las jóvenes repúblicas.

De ahí que en la primera fase de la república, la disputa por el patronato fuera el gran punto contencioso entre el Estado y la Iglesia. Desde mediados del siglo XIX se dio en Chile el patrón general de la península y de Hispanoamérica: que la polaridad política se dividía entre liberales y conservadores, siendo estos últimos los defensores de la identificación confesional con el Estado. El gran punto de quiebre fue el laicis-

mo *versus* el clericalismo, aunque —al igual como después ocurrió con el marxismo *versus* el antimarxismo— no definía en todo momento la vida pública de entonces. Este quiebre tan característico de la segunda mitad del XIX se va apaciguando en las dos primeras décadas del siglo XX con la aparición de lo que entonces se llamaría “la cuestión social”<sup>1</sup>.

En el siglo XIX, el liberalismo se identificó principalmente con el laicismo, o también anticlericalismo. A la vez, al adquirir la secularización un propósito político, los católicos se sintieron empujados contra la pared, y reaccionaron saliendo a la palestra como actores políticos detrás del Partido Conservador. Esto era coherente con un desarrollo histórico mayor. Al aparecer la política moderna, la Iglesia católica (y algunas protestantes) se constituyó en la gran fuerza conservadora del siglo XIX. También, al defender su derecho a la libertad, no dejaba de emplear argumentos que eran propios del arsenal del liberalismo político. En Chile como en el mundo, esto no definía la totalidad del paisaje pero sí sus grandes líneas. En este fenómeno como en otros, el país no era un ente aislado, sino que parte de una sociedad global, un segmento que también era testigo de la difícil relación entre el liberalismo y el catolicismo en el contexto de la modernidad.

### La secularización y la ambigüedad

El espacio sagrado significó, desde el remoto origen en la sociedad arcaica, una delimitación respecto a “algo”, que era el “espacio profano”. Éste era vivificado periódicamente por el primero. La dualidad era un antecedente de la secularización. Otra cosa es cuando el “espacio profano” adquiere autonomía y *parece* no necesitar de una referencia sagrada. Aunque este fenómeno es en parte discernible en el mundo antiguo, en su individualidad es un producto típico de Occidente. No ha sido raro, como ha dicho Max Weber, que si las religiones han creado un aparato racional para complementar la explicación de sí mismas, el cual también tiene fines seculares, sólo en Occidente este proceso dio paso a la “secularización”, como un rasgo casi definitorio de la totalidad de la civilización.

No es extraño que para la Iglesia el fenómeno de la secularización haya aparecido casi siempre bajo un rostro amenazante. Esto ha cambiado en parte en el siglo XX, pero permanecerá siempre como un factor de tensión. Sin embargo, como se verá más adelante, quizás la tensión no sea más que la puerta para el surgimiento de una religiosidad específicamente

<sup>1</sup> Ricardo Krebs y otros, *Catolicismo y Laicismo. Las Bases Doctrinarias del Conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885* (1981).

moderna, que pueda animar a las religiones tradicionales. Por ahora es suficiente decir que la secularización es quizás la premisa cultural más básica del liberalismo político. A la vez, no se debe entender este liberalismo político como pura “ideología”, sino como una actitud ante los asuntos públicos que destaca la autonomía del individuo (o de la persona). La secularización ha sido la autonomía creciente del espacio profano, como espacio productor de valores y de decisiones en torno a valores, sin tener como referencia obligada el espacio sagrado.

Es decir, hay en la secularización un potencial de coexistencia con el espacio sagrado, como también la posibilidad de “olvido” del mismo. Este último parece ser la tendencia más firme en la Europa del siglo XX y del siglo que comienza. Lo que se eclipsó fue la idea de “civilización cristiana” como algo que informaba la totalidad, o quizás la esencia, de la sociedad, como se ve en el debate sobre la Constitución europea, que dejaría fuera toda referencia a Dios. Claro, se podría uno preguntar en qué medida todo aquello de la totalidad era realmente “cristiano”, tocado por lo que asociamos con el “espíritu cristiano”.

La secularización sería el suelo del que nació el liberalismo, como el espíritu, el rasgo cultural quizás más fuerte de la civilización moderna. La duda, la racionalidad, el espíritu de tolerancia como valor público, la pluralidad de formas políticas y posturas de valores, todo ello parecía amenazar la esencial unidad de vida y fe postulada por el cristianismo. Más todavía, el liberalismo en sus orígenes, al defender lo que consideraba el “espíritu de tolerancia”, se alzaba contra lo que miraba como su principal obstáculo, las fuerzas del oscurantismo, encarnadas en la unión entre “el trono y el altar”. Con todo, si estas últimas eran tan “absolutas” en su demanda de lealtad, ¿cómo era posible que hubiera surgido una crítica que fuera el cimiento del liberalismo político, como lo fue la Ilustración? Los primeros defensores del orden tradicional acudieron a este argumento, que en el fondo tiene algo de visión positiva sobre la “tolerancia”.

En realidad, se puede añadir aquí que la autocrítica ha sido un rasgo individualizador de Occidente, que llega a su autoconciencia en la modernidad. También, porque en lo que ahora llamaremos el “sistema occidental”, el poder nunca estuvo concentrado en un solo polo. Desde su origen radical, existieron las “dos espadas”, imperio y papado. Coexistencia integrada, fecunda, a la que se agregaron la sociedad heroico-feudal y la burguesía, no como átomos independientes, sino como parte de autonomías relativas, que vivían en tensión, como en mutua influencia.

Así, cuando llegó el momento en que el aparato racional que las religiones crearon para complementar la interpretación de sí mismas se

autonomizó, pasó a ser parte de esta sociedad de síntesis continua y cambiante sin cesar, que ha sido la sociedad occidental, que después se trasladó a “lo moderno”. Éste fue el suelo donde se desarrolló la relación entre religión y secularización *antes* de la modernidad. Es cierto que se daba dentro de una sociedad que se consideraba a sí misma enteramente cristiana. Con todo, el cambio fue paulatino. Las bases filosóficas, en la teoría política y en parte en la misma política, para la distinción entre una consideración de valores religiosa y otra secular —*no necesariamente* contradictorias— estaban dadas mucho antes del estallido antirreligioso que acompañó todo el proceso que comúnmente asociamos con la Revolución Francesa.

La secularización es así parte de un proceso más amplio, que en sus últimas raíces se asocia quizás no con la doctrina de la Iglesia, pero sí con la cultura de inspiración cristiana. Se trata de la autocrítica como un fenómeno propio de Occidente, que enraíza en la sociedad de síntesis, y que a su vez la fortalece en esa característica. Es la sociedad donde la Iglesia fue uno de los creadores, y a la vez ha tenido que coexistir con fuerzas que desarrollan su propia autonomía. La crítica, más bien autocrítica, que ha caracterizado a la cultura occidental ha sido uno de esos factores que más la distinguen en la historia.

Por eso se debe hacer una breve precisión del término “crítica”. Ahora en el mundo del “intelectual público” se le emplea mucho como sinónimo de pensamiento “antisistema”. Sería “independiente” en el sentido de oposición a ultranza, presuntamente “libre” de los constreñimientos del “sistema”. La experiencia ha mostrado como esta actitud se vuelve esclava de una ortodoxia que se desarrolla rápidamente como el mayor de los convencionalismos. La trayectoria del marxismo es el gran paradigma de esta situación, pero no el único.

Si se mira a la crítica como una “distancia hacia sí mismo”, se alcanza la hondura necesaria para entender este rasgo. La autocrítica es tomar un ángulo de distancia que deja al hombre en una situación ambigua de ser el sujeto de la cultura y *a la vez* de mirarla en su totalidad y encontrarla insatisfactoria. Una pregunta: ¿tiene esta singularidad autocrítica de Occidente una raíz en el papel pastoral de la Iglesia? Por cierto, este último es cualitativamente diferente del de la ambición teocrática; esta diferencia permite la crítica, ya que no se identifica plenamente con el poder político.

La actitud autocrítica es parte de la totalidad; si se separa de ella, se convierte en pura voluntad de poder y pierde su potencial crítico. También a la crítica le surge una “anticrítica”, que se alarma por la capacidad des-

tructiva de aquélla. Mas, al defenderse de la crítica, asume asimismo un papel de “distancia hacia sí misma” dentro de la sociedad; en cierto modo, es tan *crítica* como la “crítica”. Todo esto pertenece al complejo de la “sociedad liberal” o “sistema occidental”, cruzado por el estilo del liberalismo y sus múltiples caras<sup>2</sup>.

A una de estas últimas pertenece también lo que se ha llamado la “democracia totalitaria”, o el ímpetu nihilista que se puede dar en ciertas manifestaciones políticas del liberalismo económico, el “paeconomicismo”. La tentación totalitaria habría estado más perfilada en el marxismo, pero no era su única manifestación; es más ubicua de lo que comúnmente se piensa. A la inversa, la defensa ardorosa de una posición absoluta, en una sociedad cruzada por las “autonomías relativas”, puede llegar al punto en el cual esa posición influya en el todo sin conquistarlo; y que también se transforme por ese todo. Ésta ha sido la capacidad occidental de incorporar lo nuevo, aun siendo hostil; lo nuevo hace cambiar a la sociedad; pero también cambia al tener que interactuar entre ella. Se trata de la cualidad de “sociedad de síntesis” del mundo occidental. Es una virtud que le ha dado flexibilidad y que ha traspasado a la modernidad, potencialmente en casi todo el mundo. Cierto, existe un problema del momento: ¿persistirá esta cualidad?

### **Potencia conservadora del XIX y aceptación de la democracia en el XX**

Si se mira en esta perspectiva, la relación entre el catolicismo y el espíritu del liberalismo se había dado ya antes de la llegada del mundo moderno. En el siglo XIX la Iglesia ya era una institución que tenía que lidiar con lo moderno. En cierta parte de su ser, la Iglesia había asumido esta relación desde momentos remotos, originarios, de Occidente, y el horizonte histórico del siglo XIX no fue tan novedoso como se podría imaginar.

Nada quita, sin embargo, que desde fines del XVIII hasta comienzos del XX la Iglesia romana (y también algunas protestantes) constituyó la gran fuerza conservadora, con un significado que llegó a la política en el mundo europeo y americano. Muchas veces esto incluyó tanto al liberalis-

---

<sup>2</sup> Obra introductoria para este problema en la actualidad es la de R. Bruce Douglass, David Hollenbach (eds.), *Catholicism and Liberalism. Contribution to American Public Philosophy* (1994). Sobre Chile y el “sistema occidental”, Joaquín Fernandois, “Die Zeitgeschichte Chiles im Lichte der Theorie vom ‘europäischen System’” (“La historia contemporánea de Chile a la luz del “sistema europeo”), Helmut Fleischer, Pierlucca Azzaro (eds.), *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80. Geburtstag von Ernst Nolte* (2003).

mo político como al económico, dos de los múltiples rostros de este fenómeno. El pontificado de Pío IX (1846-1878) y el de Pío X (1903-1914) pueden ser considerados como la cumbre de esta posición. La autonomía del mundo secular les parecía parte de una rebelión del ser humano contra Dios y la Revelación. El pontificado de León XIII (1878-1903) es mirado como un experimento en acercar posiciones con el liberalismo. Así ha sido visto por muchos historiadores del siglo XX. También hubo una fuerte corriente de católicos liberales a lo largo del siglo, entre cuyas figuras estuvieron Lammenais y lord Acton.

Con todo, no sería un cuadro adecuado reducir la relación entre catolicismo y liberalismo a las figuras de estos pontífices y a la del catolicismo político. La verdadera relación se da en la pertenencia común a un campo de fuerzas en donde el liberalismo ubicuo es parte del catolicismo, y éste no se confunde ni podría confundirse con aquél. El catolicismo, en su búsqueda por conservar su singularidad *dentro* de la civilización moderna (o “modernidad”), ha adquirido una potencialidad liberal, al menos en parte de sí mismo. Por ello, no es menos moderno que muchos otros fenómenos, aunque su modo de serlo implica que también en parte deba representar lo premoderno, y aún lo arcaico en medio del vértigo de nuestra era.

En el siglo XX se puede adelantar que, después del pontificado de Pío X, la Iglesia fue aceptando gradualmente a la democracia como la forma política más destacada de la sociedad moderna. Aunque esto no alcanza para hablar de que haya asumido una postura liberal, muestra a la Iglesia como parte del “sistema occidental”, donde el liberalismo político es la principal referencia política. De hecho, en el mundo intelectual y político, se da una fuerte síntesis liberal-conservadora, que ocupa un centro de la vida de las democracias saludables desde al menos mediados del XIX. En cambio, la síntesis conservadora-revolucionaria, o conservadora-socialista, aunque se ha dado, ha estado menos presente, su fuerza ha sido evanescente, aunque no ha dejado de tener consecuencias.

Se trata de una “aceptación”, no de una “afirmación” de la democracia; en la primera mitad del siglo XX, no pocos sectores de la Iglesia a lo largo del globo hablaban de la ideología “demoliberal”, en tono altamente descalificador. La aceptación se desprendía más bien del resultado de la “querrela de las investiduras”, la competencia entre el Papa y el emperador tan clásica a la historia del cristianismo y a la dualidad de poderes. El orden democrático era sencillamente el sucesor de la autoridad civil, a la que se debía exigir libertad para la Iglesia y atenerse a unas normas básicas que no violasen sus principios. Sobre lo primero está el combate entre

libertad de la Iglesia y el avance de un Estado agresivo, o entre clericalismo y anticlericalismo, según se le quiera llamar. En ese combate, los católicos políticamente organizados, o las fuerzas de orientación cristiana en general, usaban asimismo del espíritu del liberalismo político para defender sus posiciones.

### Concilio, crisis y Juan Pablo II

La Segunda Guerra Mundial y el Concilio Vaticano II significaron en cierta manera un punto de inflexión en este vínculo inestable. La postguerra supuso al comunismo (o marxismo) como un enemigo máximo para la Iglesia. Por otra parte, el principal baluarte antimarxista fue una de las potencias anglosajonas, EE.UU., en algunos aspectos la democracia más importante del siglo, con gran autoconsciencia de serlo. Por añadidura, la Iglesia católica norteamericana jugaba un papel enorme dentro de ese país, como en el mismo Vaticano. En segundo lugar, los cambios que trajeron consigo los pontificados de Juan XXIII (1958-1963) y de Pablo VI (1963-1978), navegando sobre las olas del Concilio Vaticano II (1962-1965), constituyeron tremendas conmociones al interior de la Iglesia.

Si el papel de la Iglesia en “defensa de Occidente” fue un elemento central del período que siguió a la guerra, y venía de antes, bajo el influjo del Concilio la orden del día fue abrirse “a la historia”, aprender de “los signos de los tiempos”. Los católicos ahora tendrán que “ponerse al día”, “aggiornarsi”, era el grito del momento. El Papa Juan XXIII le dio un rostro de bienvenida al mundo, abierto, feliz, optimista, llamando la atención hacia un nuevo horizonte. No alcanzó a delinearlos con precisión. La Iglesia se abrió al mundo, pero el mundo no se abrió a la Iglesia. Cuando el ser humano interroga desnudo a “la historia”, despojándose de una idea propia, la historia es un oráculo que entrega respuestas ambiguas que invitan a la disolución. Esto fue penetrantemente captado por Mario Góngora en 1970 a raíz de las transformaciones producidas por el Concilio:

Por otro lado, están los “resultados” de la historia, su espuma, sus rasgos más visibles, el “estilo del tiempo”. Uno puede adecuarse a él o no; pero ni una ni otra actitud implica realmente “hacer historia” en sentido fuerte. Copiar las formas dominantes es padecer la historia, es capitular ante ella, nada más. “La verdadera historia se burla de la historia”, podría decirse, imitando el pensamiento de Pascal. El aggiornamiento como consigna significa un afán de modernizarse —seguramente, en sus primeros adalides, por impulso misionero—; pero si verdaderamente no ha surgido una nueva idea,

ni la época, ni la Iglesia, ni los hombres se modificarán un milímetro, respecto del rumbo que ya tenían. Lo que los católicos “progresistas” (para emplear un vocablo cómodo, pues aún no hay otro nombre) entienden por *aggiornamento* es un plegarse militante a la época, un “abrirse al mundo”, pero esto no es genuina adquisición espiritual<sup>3</sup>.

A raíz de la experiencia del Concilio, pero también porque la Iglesia se encontró cara a cara de una manera más directa con las consecuencias de la secularización, dio paso a la crisis quizás más grave de su historia después de la Reforma del siglo XVI. Medraron sus filas, hubo crisis de autoridad en todo nivel, y no hubo un flujo de conversiones apreciables a raíz del *aggiornamento*.

El compromiso social, una de cuyas versiones fue la “teología de la liberación”, creó una base militante; en cuanto ésta fue clerical, fue un grupo rebelde. Como una de las tantas expresiones de la Iglesia, tuvo su razón de ser, pero su “pueblo” se confundía con el activismo político y no hubo un fenómeno específicamente religioso. Por otra parte, sus expresiones tradicionales o se encerraron en sí mismas, o experimentaron una erosión sin término. El pontificado de Pablo VI, en un principio llamado a continuar la obra inconclusa de Juan XXIII, se transformó en una labor de contención de lo que por un momento se vio como desmoronamiento. El precio fue una Iglesia que limitó los daños, pero quedó un tanto a la espera. Como se ve, estos movimientos tuvieron una estrecha correlación en Chile.

Abrirse a la historia parecía llegar a ser un elemento adjetivo de esa historia. El momento histórico en que la Iglesia más se acercó al espíritu del liberalismo público (más allá de lo específicamente “político”) parecía ser el de su mayor crisis. Sin embargo, no cabía duda de que su movimiento se daba en ese radio de fuerza.

A partir de 1978, con el pontificado de Juan Pablo II, la Iglesia ve fortalecida a la figura del Papa no solamente como el líder indiscutido sino con una estrategia de dirección que le dio un rumbo fijo. Queda, eso sí, la cuestión de su relación con la modernidad y su dificultad para adaptar las prácticas y la confesión de sus fieles de una manera dinámica en el mundo de hoy.

Juan Pablo II, el pontífice quizás más carismático del siglo XX, asumió una posición crítica al marxismo que no era puramente defensiva. A la vez, por ser el Papa que fue actor del fin de la Guerra Fría, afrontó los tiempos de querellas culturales de la nueva realidad internacional, que son

---

<sup>3</sup> Mario Góngora, “Historia y *Aggiornamento*” (1987 [1970]), p. 114.

los de la sociedad actual. En un desenvolvimiento prácticamente planetario, las iglesias nacionales se identificaron con el tema de los “derechos humanos”. Éstos se identificaron política y civilmente con el “sistema occidental”, la democracia moderna. Hubo muchos pronunciamientos explícitos con la democracia, aunque no se pueda hablar de que la doctrina de la Iglesia haya abrazado la democracia liberal en lo político.

Asimismo, aunque el mundo católico ha asumido muchas posturas comúnmente consideradas “liberales”, como la diversidad, el respeto a (algunas) minorías, es justamente en el plano cultural en donde la antinomia parece darse con la mayor fuerza. La conciliación con el liberalismo político no ha ido emparejada con una conciliación con lo que se podría llamar “liberalismo cultural”. Ni podría serlo. Una religión pertenece a un horizonte absoluto, o no es tal. ¿Querría decir que van a ser rivales irreconciliables por una eternidad? También en este terreno existe la posibilidad fecunda de la coexistencia con alguna tensión; la coexistencia de “dar al César lo que es del César”, con lo que Cristo anticipó el tema de la Iglesia ante la secularización.

En los años noventa, Juan Pablo II hizo suyos dos elementos que de algún modo se podrían vincular al liberalismo político y cultural. Por una parte, el dominio en su lenguaje de la crítica contra la “sociedad de consumo”, claro que en nombre de una vida abnegada, más sacrificada, menos epicúrea. La sociedad de la autogratificación puede ser considerada en algún sentido un producto de actitudes liberales. Sin embargo, al contener alguna semilla de visión antineoliberal (sea lo que fuere que esto signifique), también contiene una crítica soterrada de “antinorteamericanismo”, lo que está en consonancia con algunas de las posturas críticas del Papa ante la política de Washington. Éstos han sido temas caros al liberalismo político de EE. UU. y de Europa.

En segundo lugar, en la encíclica *Centesimus Annus* de 1991 existe el pronunciamiento papal más explícito en favor de la democracia que se ha dado en los dos últimos siglos:

La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes (...) Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana (...) (Hay) que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin

valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”<sup>4</sup>.

Llama la atención una actitud preventiva: “en la medida”. Es la medida en la que se acepta la democracia. ¿Constituye un asentimiento hecho con un rechinar de dientes? Efectivamente, sería muy difícil que el núcleo vivificante de la Iglesia, o de cualquier religión monoteísta, se identificara con el liberalismo a secas. En cambio, como afirmación de la validez como “lo mejor posible”, dentro de un cierto espíritu “churchilliano”, es coherente con la autointerpretación de sí misma. El cristianismo es una religión eminentemente histórica, como mensaje trascendental que se aparece en la historia, y a la vez apunta más allá de ella, coexiste con respeto (al menos, en el deber ser) con la autoridad secular, con el César, sea el trono absolutista o la democracia moderna, y ocasionalmente con otros sistemas, como el cardenal Wojtyła debía respetar a las autoridades locales de Cracovia, representantes del sistema comunista.

Todo esto tiene su correlación, aunque a veces un tanto distorsionada y acrónica, en los mares australes. Es momento de que volvamos al caso de Chile.

### **De la separación Estado-Iglesia a las cuestiones sociales e ideológicas**

En la segunda mitad del siglo XIX la relación entre el Estado y la Iglesia en Chile estuvo dominada por las querellas acerca de la potestad civil y de los atributos del gobierno para nombrar o no autoridades religiosas de sus preferencias, lo que tenía que ver con la definición de lo público y lo privado en la sociedad chilena; el catolicismo del clero como el de la política fue en este aspecto una potencia conservadora, antiliberal, que quería reservar los grandes símbolos y espacios públicos para una definición estricta de Chile como país católico<sup>5</sup>.

Como en muchas partes, este tema se fue apaciguando a partir de 1900. Se dio un lento proceso, no sin retrocesos, hasta la separación formal entre Iglesia y Estado, que fue en realidad una gran reconciliación, en 1925 gracias a la decisión de Arturo Alessandri y el arzobispo Crescente

<sup>4</sup> Juan Pablo II, *Carta Encíclica Centesimus Annus del Sumo Pontífice Juan Pablo II en el centenario de la Encíclica Rerum Novarum* (1991), p. 90s.

<sup>5</sup> Sol Serrano, “La Definición de lo Público en un Estado Católico. El Caso Chileno, 1810-1885” (1999).

Errázuriz<sup>6</sup>. Constituyó no sólo un primer acto de reconocimiento de la legitimidad de la república como sistema secular, sino que, debido al papel que los católicos políticamente organizados habían tenido en la segunda mitad del XIX, ellos habían llegado a ser sujetos de la sociedad liberal, además de generalmente serlo en el plano económico.

Habría sido una aceptación práctica; en el lenguaje formal había un lamento de no poder configurar al Estado. En el liberalismo, como afirmación de la libertad, se veía no sólo un peligro de valores, sino que una abierta persecución de la Iglesia:

Por todos se proclama hoy bien supremo la libertad, aún confundiendo a la Iglesia, y negándole derechos inherentes (...). La fórmula a que para realizarla (la separación) se ha llegado podrá ser tolerada por la Iglesia como un mal menor (...). El Estado se separa en Chile de la Iglesia, pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender el bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin exceptuar a sus adversarios, en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio<sup>7</sup>.

Se asume la “tolerancia” ante el orden políticamente liberal —reconociendo que no ha sido víctima del “despojo”— y anuncia proféticamente que asistirá incluso a sus enemigos cuando este orden liberal se vea derruido. Emplea en este sentido un argumento de peso del conservadurismo del siglo XIX y XX, que en nombre de la libertad lo que se desea es la concentración de poder para abatir un cuerpo libre como la Iglesia. Sería el uso instrumental de la libertad.

La relación de la Iglesia con el mundo secular de la política tendría un cambio considerable en estos años. Chile había ingresado a la época de las querellas ideológicas del siglo XX. En realidad, había sido un adelantado en este campo. Como se decía al comienzo, la polaridad marxismo/antimarxismo se delineaba en Chile antes de la Revolución Rusa. Al mundo católico no le podía caber duda de que el socialismo revolucionario y, luego, el comunismo, eran sus enemigos jurados. Al mismo tiempo, la “cuestión social”, es decir, la aparición del subdesarrollo y la pobreza como temas políticos, daría lugar a una controversia al interior del catolicismo. El ataque a la modernidad, precisamente uno de los rasgos principa-

<sup>6</sup> Matías Tagle, “La Separación de la Iglesia y el Estado en Chile. Historiografía y Debate” (1997); Fidel Araneda, *El Arzobispo Errázuriz y la Evolución Política y Social de Chile* (1956).

<sup>7</sup> Episcopado de Chile, “Pastoral colectiva de los Obispos de Chile, sobre la separación de la Iglesia y el Estado” (1925).

les del catolicismo moderno en cuanto potencia conservadora, incluiría a ciertos rasgos del “capitalismo”. La “crítica social” se vinculaba con el hallazgo del mal en la figura de la modernidad. El rechazo al “materialismo capitalista” podía llevar a postular una actitud de apoyo a la construcción de una sociedad que “liberara” al hombre de la necesidad; ello merecía nada menos que el nombre de “moral”. Aquí sólo había un pequeño paso para arrojarse en manos de la utopía totalitaria.

Entonces no sería extraño que esta crítica adquiriera los rasgos de “seducción por las ideologías” para los católicos conservadores, que no sólo defendían los intereses de posición social y propiedad. Para éstos, la posición de una extrema acción social no era por cierto un acto conservador, sino que asumía el papel de comparsa de la revolución anticristiana. Tenemos aquí una polémica y una división de largo aliento en el siglo, que se dio rápida y ampliamente en Chile.

El eclipse de las querellas religiosas del siglo XIX llevó al grueso de la Iglesia a desvincularse lenta pero seguramente del Partido Conservador, al que antes había prohijado. En sus inicios, y como consecuencia de la pacificación de las relaciones con el poder político —el acuerdo de separación de 1925—, esto adquirió el rostro de no injerencia en la política partidista. Un momento cumbre de este proceso estuvo en la carta que el Secretario de Estado del Vaticano, cardenal Eugenio Pacelli, futuro Pío XII, dirigió al clero chileno en agosto de 1934. Aunque condenaba el “abstencionismo político absoluto”, quitaba todo fundamento a la identificación de los católicos con un solo partido político:

Absténgase prudentemente el clero de las cuestiones que se refieren a cosas meramente políticas o civiles, y sobre las cuales, dentro de los límites de la doctrina y de la ley cristiana, caben distintas opiniones, y no se mezcle en las facciones políticas, a fin de que la religión santa, que debe estar por encima de todas las cosas humanas y unir los ánimos de todos los ciudadanos con el vínculo de la mutua caridad y benevolencia, no aparezca faltando a su oficio y no se haga sospechoso su saludable ministerio (...) (Y como quiera que) la política, en cuanto forma parte de la ética general, enseña y defiende los grandes principios de la santidad de la familia y de la educación, de los derechos de Dios y de las conciencias, es nuestro deber enseñar a los fieles las obligaciones generales que tienen de ser los mejores ciudadanos y de promover en la vida pública el bien de la Patria y de la Iglesia. Debemos insistir en la obligación que aquéllos tienen de ejercer sus derechos ciudadanos, inscribirse en los registros electorales y emitir el voto, como lo prescriben las mismas leyes civiles y cooperar a la elección de candidatos que inspiren sólidas garantías de respeto a los derechos de Dios y de la

Iglesia y de sus divinas enseñanzas; y que además, si pertenecen a partidos políticos, sus respectivos programas ofrezcan las mismas garantías. En este sentido, la participación en la política es un deber de justicia y de caridad cristiana. Los católicos que así obraren, contribuyendo en forma organizada a la defensa de la Iglesia y sin omitir sacrificios, merecerán nuestro aplauso y gratitud<sup>8</sup>.

Emitida pensando en la realidad chilena, esta declaración resume la posición de Iglesia moderna ante la democracia, y así ante el liberalismo político como espíritu central al proceso democrático. La posición ante la política tiene un componente tácito: que el sistema republicano democrático es el orden con el cual y dentro del cual hay que lidiar. Desde la gradual aceptación y afirmación de la república por León XIII para el caso de Francia, ésta debía ser el curso natural y gradual de la Iglesia en el siglo XX.

El tema de Francia tendría repercusiones en Chile. Es poco lo que se puede exagerar la influencia de la cultura política gala en el Chile republicano. Quizás en el siglo XX haya que distinguir muchos matices. Para el tema de la posición de los católicos chilenos, esta influencia central se mantuvo inalterable hasta la Segunda Guerra Mundial. Por otro lado, en el tema de la división política de los católicos hay un paralelismo que quizás implicó un “adelanto” del país austral.

El trasfondo de la carta del cardenal Pacelli era la creciente división política entre los católicos chilenos, al interior del Partido Conservador, y el surgimiento de una juventud activista en la transformación social. Los conservadores, siguiendo la ruta señalada por la encíclica *Rerum Novarum* de 1891, habían sido pioneros en el *establishment* del Chile parlamentario en promover la legislación social. En sus filas rancias había no poco de crítica social al materialismo moderno, aunque la práctica de tantos católicos militantes igual demostrara un “culto a Mamón” (un dicho común en el XIX). También, no pocas veces, esto iba unido a un rechazo a lo moderno y al liberalismo como “materialismo”.

Los católicos políticamente motivados fueron pioneros, dentro del sistema, de estas causas sociales que en otro contexto, como el del mundo anglosajón, podrían ser consideradas como “liberales”; esto incluía la promoción del voto femenino y la participación de la mujer en política<sup>9</sup>. De este ambiente, dentro y en el entorno del Partido Conservador, pero dentro del radio de la Iglesia, surgiría una juventud entregada a la creación de un

<sup>8</sup> Eugenio Pacelli (cardenal), carta dirigida al clero chileno en agosto de 1934 (1935).

<sup>9</sup> Erika Maza Valenzuela, “Catolicismo, Anticlericalismo y Extensión del Sufragio a la Mujer en Chile” (1995).

nuevo orden social, de una ética distinta de la “liberal-capitalista”, aunque también marcadamente diferente de la del “materialismo marxista”<sup>10</sup>. Estaba apoyada por sectores del clero, aunque no del alto clero, y marcaría al catolicismo chileno durante gran parte del siglo. La aparición de esta perspectiva era otro indicio del cambio experimentado por el debate político en el Chile del XIX. Ahora el gran tema era la transformación social y las diversas fórmulas para asentarla.

En este sentido, la división de los conservadores fue más que una división política, reflejaba una profunda crisis y anhelo de renovación espirituales. La generación de los años treinta llegó a constituir el punto de referencia más dinámico del siglo XX, haciendo de esa década un verdadero “tiempo-eje” de la historia de Chile en esa centuria. Habría que pensar que era precisamente su orientación espiritual, el tensar de las almas, lo que le imprimió una potencia que tanto irradiaría, y no sólo en el tronco católico y su entorno.

Mas, para mantenernos en el tema, se debe observar que en el espíritu de esta generación, en el mundo católico como por cierto en el marxista o en el nacionalista, predomina un *ethos* de crítica al liberalismo económico, cultural y hasta político. El mismo viejo conservadurismo, aunque logró renovarse por un tiempo, no dejaba de experimentar la idea de estar sitiado en la sociedad políticamente competitiva<sup>11</sup>. En su existencia centenaria, adquirió por costumbre muchas actitudes comúnmente consideradas liberales, como el “civilismo”, entre otras. No existía en el conservadurismo una cultura liberal en lo político, menos en lo cultural. Lo mismo se puede decir de la Falange y de la posterior Democracia Cristiana, no mostraban de manera acentuada una veta liberal. Quizás esto se daba, igual que en el conservadurismo, como una práctica; o la defensa de la democracia como aceptación de la mayoría se presentaba como uno de los principios más intransigentes de su ideario político, que por otra parte sólo es un componente de muchas corrientes liberales, pero no necesariamente del liberalismo *per se*. Mucho después, los gremialistas y la UDI, una nueva cara del catolicismo político, que ahínca algunas de sus últimas raíces en los mismos años treinta, han tenido un marcado tinte antiliberal a lo largo de su historia de más de tres décadas.

Lo que le imprime dramatismo a esta tensión es una amenaza que en los treinta todos sentían por igual, pero a la que proponían respuestas

<sup>10</sup> María Teresa Covarrubias, 1938. *La Rebelión de los Jóvenes. El Partido Conservador y la Falange Nacional* (1987).

<sup>11</sup> Teresa Pereira, *El Partido Conservador 1930-1965. Ideas, Figuras y Actitudes* (1994).

diferentes. Era el desafío del comunismo o, más ampliamente, del marxismo, una verdadera religión política que podía sustituir perfectamente a las religiones como atractivo del momento. La Iglesia, salvo en algunos momentos y pronunciamientos postconciliares, lo consideró siempre su enemigo más irreconciliable, aunque también sostenía que no era suficiente una mera posición “anti”, y que la raíz estaba en un pecado más amplio, no rara vez en el mismo espíritu liberal.

Como auténtica religión política, el marxismo también ejerció un fuerte influjo sobre el contenido milenarista que puede tener el catolicismo. El trabajo social, la abnegación, la creencia de la proximidad de algún “tiempo-eje”, muy en el aire del Concilio, pero también una reacción no necesariamente cristiana ante la modernidad, todo ello podía establecer aproximaciones entre militantes católicos y marxistas. No dejó indiferentes a algunos sectores del clero.

El consenso antimarxista, por llamarlo de una manera, predominó en el espíritu del catolicismo chileno hasta comienzos de los sesenta. Todavía jugó un papel destacado, por última vez, en el apoyo decidido de la Iglesia liderada por el cardenal Raúl Silva Henríquez a la candidatura presidencial de Eduardo Frei Montalva. Para una parte de la Iglesia, algunos obispos, muchos sacerdotes y algunas órdenes, el antimarxismo seguiría determinando su posición principal, y esto se reflejaría en los años del gobierno militar.

En los años de monseñor José María Caro, el primer cardenal chileno, estas dos manifestaciones, antimarxismo y evangelio de reforma social, se mantuvieron en cierto equilibrio, aunque predominaba el primero. Durante la segunda guerra, el rechazo al totalitarismo podría indicar una aceptación de una perspectiva liberal; lo hacía sin embargo en alusión a la doctrina misma de la Iglesia, tal como se configuró en la encíclica *Con ardiente pena*, contra el nazismo; y *Divini Redemptoris*, ambas de marzo de 1937, aunque emitidas con una semana de diferencia. Al nazismo se le condena por su neopaganismo; al comunismo por su ateísmo materialista, aunque sin aparecer allí la apócrifa expresión “intrínsecamente perverso”, aunque se podría colegir<sup>12</sup>. Quizás muchos sacerdotes y laicos simpatizaban en cierto modo con la causa del Eje, ya sea por motivos nacionales (a los alemanes e italianos les costaba distinguir entre régimen y país) o por considerar que el comunismo era peligro mayor para el “Occidente cristiano”. Mas el mensaje general y autoritativo de la Iglesia estuvo en un frente “antitotalitario”, lo que mantenía al comunismo (o marxismo) como el

<sup>12</sup> Las declaraciones del entonces todavía arzobispo José María Caro en *Revista Católica* (1944).

enemigo máximo. Junto a ello, para muchos católicos, la militancia anticomunista se legitimaba en la medida en que se promovía el cambio social en dirección a una creciente igualdad.

Monseñor Caro y otro prelado que por un momento parecía su sucesor, el obispo Emilio Tagle, tenían una gran simpatía por la acción social orientada en este último sentido. Primaba en ellos, empero, la crítica al “totalitarismo”, y al comunismo prácticamente como el enemigo máximo, “ateo y materialista que, negando los derechos de la persona humana, su dignidad y libertad, pretende dar al Estado derechos omnímodos; y en el orden social, desconociendo el derecho natural, atenta minar los fundamentos de la sociedad”. El “socialismo” está además “inficionado con graves errores”; el liberalismo, “apoyado en el racionalismo y naturalismo filosóficos, enemigo de la doctrina de la Iglesia, conduce al ateísmo social, al indiferentismo religioso y al laicismo”.

Es un catálogo amplio que en su estilo recuerda las pugnas decimonónicas, y no reflejaba en su totalidad el momento de mediados del siglo XX. Con todo, al igual que cien años antes, el salir a la palestra implicaba una cuota de liberalismo práctico. Aunque ordenaba a los sacerdotes abstenerse de identificarse en política, seguía pensando que había que abrirse a la política:

No obstante, la Iglesia no es ajena a aquella verdadera y alta política que nace de la ética general, como que mira por el bien común, promueve la santidad de la familia y de la educación y exige que sean defendidos los derechos divinos y las conciencias<sup>13</sup>.

### **La Iglesia y la transformación del país**

Es increíble como este lenguaje cambió en un leve pero decisivo matiz en los años siguientes. Como el mismo país con respeto a la política mundial, la Iglesia chilena fue actora de la transformación y de las convulsiones de la Iglesia romana a raíz del Concilio Vaticano II. Sin embargo, para entender la tensión al interior de la Iglesia, podemos comparar estas palabras de 1955 con otras de monseñor Caro, de 1939, en un ataque frontal al liberalismo económico:

Piense que la Iglesia no acepta (y su teoría la van copiando ya hasta los socialistas, no diré, claro, que también los patrones verdadera-

<sup>13</sup> Ésta y las anteriores citas, en el documento *Primer Concilio Plenario Chileno. Presidido por Don José María Caro Rodríguez* (1955), pp. 18, 140.

mente cristianos) la teoría liberal de que el trabajador “arrienda” sus servicios al patrón. Esta doctrina, piedra fundamental de la economía atea, desgraciadamente adoptada por algunos malos patrones que quieren llamarse cristianos y aún frecuentan los sacramentos, es inmoral, poniendo al hombre, alma viva e imagen de Dios, al nivel de un caballo o un arado. No. El contrato de trabajo es contrato de sociedad. Nada de Arrendamiento. Y en esta sociedad, “el socio principal —dice Pío XI— es tanto el capitalista como el trabajador”<sup>14</sup>.

Son palabras que muestran palpablemente como la Iglesia formuló su visión del desarrollo material en una imagen de siglos, muy previa al desenvolvimiento de la economía moderna. En su espíritu, y aisladas del contenido espiritual propio del prelado, alimentarían la idea de “liberación” característica de la atmósfera postconciliar.

Las aguas se delinearón prontamente. Aunque los prelados José María Caro y Emilio Tagle pasaron del entusiasmo a la desconfianza hacia la nueva alineación de fuerzas político-religiosas, es decir, la aparición de un nuevo punto de orientación para los católicos en la Democracia Cristiana, el grueso de la Iglesia siguió esas aguas. El nuevo líder de la Iglesia, hasta 1983, el obispo y luego cardenal Raúl Silva Henríquez, encabezó decididamente el salto hacia delante de la parte quizás numéricamente más importante de la Iglesia a raíz del Concilio. Este último se convertiría en un verdadero santo y seña para identificarse con lo nuevo y lo moderno. ¿Quién representa mejor el “espíritu postconciliar”? Era la cuestión. En la habitual polaridad de “tradicionalistas” y “progresistas”, estos últimos se hicieron del timón.

La Iglesia quería participar en un proceso de cambio social cristianamente dirigido, que fuera respuesta al marxismo y que fuera mejor que éste. En el ambiente de los sesenta, esto conllevaba tomar algunas de las banderas del marxismo, o al menos de un socialismo que se suponía no leninista y diverso de la Revolución Cubana, pero a la vez no se sustraía completamente a su influjo y sortilegio. Hay un largo proceso que todavía tiene sus huellas a comienzos del siglo XXI, según el cual la palabra “liberación” sustituye a la de “salvación”; en la primera parece más alicaído el contenido trascendental de la segunda, y se refuerza la idea de un cambio aquí y ahora. Parece haber un “año-eje”, 1962, con dos documentos muy definitorios, “La Iglesia y el problema del campesino chileno”, y “El deber social y político de la hora presente”.

<sup>14</sup> Entrevista con José Blaya Allende, *El Mercurio*, 17 de diciembre de 1939; en José María Caro, *La Iglesia Está con el Pueblo* (1939), p. 7.

En el primero, donde se juega la carta por la reforma agraria, política tan cuestionable mirada desde cuatro décadas después, aunque entonces apoyada por una gran mayoría, incluso a regañadientes por la derecha, se hace una referencia a la propiedad privada como derecho fundamental. El tono, sin embargo, deja ver un aliento milenarista. Reitera con fruición la condena al liberalismo. “Entre las funestas consecuencias del liberalismo, tan en boga en el siglo pasado, subsiste aún en algunas partes la tendencia a considerar al hombre que trabaja como un mero factor de producción y de riqueza”. Y pone el acento en la dimensión inmanente:

Las condiciones en que se encuentra en nuestros días el sector campesino, como hemos visto, reclaman con urgencia una profunda transformación de la estructura rural (...) Sólo, pues, un cristianismo plenamente encarnado, concreto, presente a lo largo de nuestra jornada, de nuestra existencia, de nuestra generación, hará desaparecer la tentación de abandonar a otras ideologías la valorización de la tierra y la humanización del hombre sobre la tierra en esta América Latina cristiana por nacimiento y por destino<sup>15</sup>.

El cristianismo “encarnado” y “concreto” parecía no un horizonte al que cada cristiano tenía que tomarlo como brújula, sino que un orden social posible. En muchos sentidos, esta carta y la que sigue eran expresiones de doctrinas seculares. La atención, sin embargo, se concentraba en los despuntes del nuevo milenarismo. Con todo, en términos políticos, no se dejaba todavía el campo del consenso antimarxista. En el segundo documento se da una condena clara al comunismo, cuyo avance se debe, entre otras razones, “a los abusos reales de la economía liberal” y a “una propaganda diabólica”. ¿La respuesta? Una acción determinada por parte del cristiano:

No queremos dejar de hacer presente que la debilidad e inoperancia de los gobiernos democráticos, la falta de una acción decidida para solucionar los graves problemas de la hora presente y la prolongación indebida de una situación injusta e intolerable, han llevado a gran parte de nuestro pueblo, aun en contra de su voluntad, a buscar la solución de su triste estado en la doctrina comunista (...). No se puede pretender ser cristiano y marginarse de los esfuerzos por reformar las estructuras sociales según la doctrina de la Iglesia<sup>16</sup>.

Aunque no necesariamente ajena a un espíritu liberal, este mensaje no estaba pensado primordialmente como reforzamiento del Estado de de-

<sup>15</sup> Episcopado de Chile, pastoral colectiva del Episcopado de Chile, *La Iglesia y el Problema del Campesinado Chileno* (1962), pp. 13, 20.

<sup>16</sup> Secretariado General del Episcopado de Chile, *El Deber Social y Político en la Hora Presente* (1964).

recho en el cual puede pervivir ese ambiente liberal. Dentro de la tradición católica, no tenía por qué cumplir con esa misión, y la crisis del liberalismo político en Chile no se debió ni mucho menos a la evolución de la Iglesia, aunque ésta aportó su grano de arena<sup>17</sup>.

La misma política chilena se fue vaciando de su espíritu liberal en los años sesenta, hasta expulsar de sí todo resto que hubiese quedado entre 1970 y 1973. Más que un ataque al espíritu liberal, se demostró la debilidad de este último en la cultura política chilena. El liberalismo político fue fuerte en Chile en el siglo XIX, hasta quizás el primer tercio del siglo XX. Se trataba de un estado de ánimo que se movía entre el viejo liberalismo de cuño decimonónico, el mundo laico en torno al radicalismo y la masonería, y en el Partido Liberal mismo, aunque en este último ya muy debilitado en las décadas que antecedieron a su disolución en 1965. Algo de este espíritu penetró en otras colectividades, en su práctica, en su adhesión —no pocas veces puramente retórica— a la democracia, en el mundo políticamente cristiano o socialista.

Pero se trata de una perspectiva en retirada, y a ello no era extraño el desprestigio de la idea de libertad económica, como el paralelo a la libertad política. Cuando en los sesenta hubo intentos por revivir el espíritu liberal, desde una posición de búnker, como la de la “Página Económica” de *El Mercurio* o los esfuerzos del senador liberal Pedro Ibáñez Ojeda, ello se hizo precisamente desde una posición preferentemente económica.

La posición de la Iglesia, como se ha dicho, nunca ha sido o debido ser, en la interpretación de sí misma, por tal o cual orden político de un momento histórico en sí. Entonces no tiene nada de raro que su preocupación central no haya ido dirigida a sostener una de las bases del Estado de derecho, como creemos es el “espíritu liberal”. En este sentido, los católicos en una parte de su acción pública deben “rascarse con sus propias uñas”, ayer y hoy. Si no fuera así, lo lógico sería que propiciaran un Estado teocrático, realidad completamente ajena a la historia cristiana. La Iglesia asumía una parte del lenguaje del mundo para “cristianizarlo”. Desde luego, es una actitud resbaladiza, donde “el mundo” y su lógica pueden subordinar al lenguaje religioso, o a la realidad trascendental hacia la que éste debe apuntar.

Para entender la tentación de sectores de la Iglesia con el mundo de las ideologías totalitarias (que indudablemente no eran vistas de esta manera, sino como “cambios” según los “signos de los tiempos”), se debe llamar

<sup>17</sup> Hace más de veinte años dirigimos una tesis sobre este tema, Eduardo Araya Leupin, *Iglesia, Sociedad y Política. Chile 1958-1973* (1982). También, Luis Pacheco Pastene, *El Pensamiento Sociopolítico de los Obispos Chilenos 1062-1973. Perspectiva Histórica* (1985).

la atención hacia un fenómeno. En su llegada a los laicos, la Iglesia tenía dos grandes cauces. Uno era la religiosidad popular, que sigue con fuerzas a comienzos del siglo XXI, a pesar de la embestida de las nuevas sectas protestantes. Otro era el tipo de organizaciones del laicado, como la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC), o la Asociación de Universitarios Católicos (AUC) o, más importante, la Acción Católica de los años treinta a los cincuenta. Pero se estaban desdibujando hacia los sesenta, hasta desaparecer en las nuevas formas de movilización. De ahí que éstas tuvieran el atractivo adicional de sustituir a formas ya periclitadas. En las filas de las primeras, el reclutamiento provenía de la clase media y de la clase alta. Los nuevos grupos de acción social se dirigieron a los “sectores populares”, pero sus dirigentes y oficiales provenían de la clase media alta y de la clase alta.

Mayor sería el problema en la segunda mitad de los sesenta, cuando la Iglesia cayó en una crisis, de la cual todavía no sale del todo, casi cuarenta años después. (Otra cosa es la realidad netamente espiritual, que la Iglesia, como institución terrena con su punto de fuga en la mirada hacia Dios, *tiene* que vivir en crisis permanente.) Se vivieron las tensiones y los problemas de la Iglesia en el mundo, de manera quizás más intensa que en otras partes, como muchos rasgos del país en el siglo XX. La principal apuesta del cardenal Silva y de la mayoría del alto clero fue abrazar “los cambios”, como se veía en los documentos anteriores. Como en muchas partes, aquí en Chile tampoco hubo una correlación positiva. La Iglesia se abrió al mundo, pero el mundo no se abrió a la Iglesia. Incluso el papel prominente que jugó durante el gobierno militar no le ha sido reconocido en términos que vayan más allá de los pronunciamientos comunicacionales. Se contuvo la crisis en cuanto caía; pero las respuestas que se esperan de la Iglesia en cuanto a la relación del chileno moderno con la trascendencia, y en cuanto a un papel que se desprenda de ello, y que manifieste una conversión visible del país, eso sigue la ruta de la sociedad planetaria.

En el pronunciamiento político más importante antes del triunfo de Allende, días antes de las elecciones, el cardenal Raúl Silva se dirigió por el canal de televisión de la Universidad Católica, para decir que no había que sentir “miedo”, para qué “temerse los unos a los otros”. Lo que en cierto modo era un mensaje evangélico, en la semántica de 1970 fue un golpe al mentón de Jorge Alessandri, cuya campaña antimarxista, en realidad anexa a su candidatura, aunque con un mensaje de pesimismo acerca de la situación del país, recurría a un “miedo conservador”, por llamarlo así. (En 2003, mirando retrospectivamente al marxismo del siglo XX, y cómo cambiaron de visión quienes lo defendían en el Chile de 1970, resulta extraño que se advirtiera con temor el triunfo de una fórmula marxista en

Chile.) La Iglesia estaba con “los cambios”, aunque algunos obispos y muchos, muchos sacerdotes hayan votado por Jorge Alessandri.

Es cierto que el cardenal y la jerarquía de la Iglesia estaban sometidos a diversas presiones. No menor era la que ejercía la “Iglesia Joven”, o después los “Cristianos para el Socialismo”. Era el clero que quería identificarse con la fuerza de la historia, o más bien de la Historia, como entidad o “proyecto” que se resuelve en ella misma, es decir, en la inmanencia. Sus protagonistas provenían de un anhelo espiritual genuino en sus comienzos, pero que derivó hacia la realización del orden de la justicia en la tierra, junto a las fuerzas que se arrogaban la “vanguardia”. Otros sectores del clero veían este desarrollo con estupor, pero salvo en ciertas órdenes entonces todavía no importantes en Chile, no tendrían un lenguaje que los interpretara y les proporcionara una estrategia hasta la llegada de Juan Pablo II en 1978. Los jesuitas habían estado en la vanguardia del proceso de “asumir los cambios”, apoyando logísticamente a la Democracia Cristiana, y después, con titubeos, un acercamiento de ésta a la Unidad Popular. Se debe observar que la movilización por los cambios añadió fuerza a la movilización general del país entre 1970 y 1973, pero no trajo una afluencia de sectores nuevos, o impediría que otros se apartaran de la Iglesia. No dejó huellas en conversiones o en vocaciones, este último punto crucial en una sociedad espiritual como es la Iglesia.

Es por esto que hay que ver a muchos pronunciamientos eclesiásticos de esta época como un sutil equilibrio, y una preocupación no menor del cardenal era mantener la unidad de la Iglesia. El juicio sobre la “experiencia chilena”, el gobierno de la Unidad Popular, se puede encontrar resumido en un pronunciamiento de 1971, “Evangelio, Política y Socialismos”:

Junto con los anhelos de “personalización” y de “secularización” (entendido este último en el sentido sano de reconocerle a lo temporal su debida autonomía), es sin duda la tendencia moderna a la “socialización” de la vida humana uno de los más claros “signos de los tiempos” en que podemos discernir el llamado y la acción de Cristo como Señor y Liberador de la Historia (...) Hay en efecto muchos tipos de socialismos. Pero entre ellos es dable concebir algunos compatibles con el espíritu cristiano, es decir, en los cuales pudiera asegurarse debidamente que el Estado no se transforme en un poder dictatorial incontrolable y que, por lo mismo, pueda garantizarse adecuadamente el respeto y la promoción de los valores de liberación personal y social que proclama el Evangelio de Cristo resucitado”<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Conferencia Episcopal de Chile, *Evangelio, Política y Socialismos* (1971), pp. 31, 34.

No sería el socialismo parte de los “signos de los tiempos”, aunque sí expresión crecientemente planetaria de la vida social, siguiendo una lógica extrema de la cual el mismo cristianismo estuvo en su origen (la “globalización” del imperio romano). En la crisis que desató la vía chilena hacia el socialismo, la movilización y el enfrentamiento, la Iglesia quiso representar un papel dentro de un espíritu liberal, para pacificar los espíritus<sup>19</sup>. No se pronunció sobre el fondo: ¿era legítima o no la “vía chilena”? No al menos antes del 11 de septiembre de 1973.

### **Afirmación de la democracia y desconfianza en la reforma económica**

Después, la historia es muy conocida. Bajo el liderazgo del cardenal Raúl Silva, la Iglesia hizo el papel del papado ante el imperio. Fue la única “autonomía relativa” que por unos años hizo algo de contrapeso a los excesos del gobierno militar, apoyado éste a su vez por algunos obispos y parte del clero, y por muchos católicos. La labor del cardenal, por paradójico que suene, ayudó al mismo gobierno militar a no dar rienda suelta a la acción de la DINA y otros organismos entre 1973 y 1976; sin ese límite impuesto por la isla del Comité Pro Paz y la Vicaría de la Solidaridad, las cosas habrían sido sencillamente mucho peores. En la organización de estas comisiones, la dirección de la Iglesia no llamó a los sectores que habían sido sus críticos en la orientación política y económica tomada por el alto clero en los últimos años. Quizás esos sectores no estaban muy interesados en los derechos humanos, por lo soliviantado de los espíritus, que había sido el resultado de las máquinas de odio desatas por la Unidad Popular, y creían haberse salvado en la última instancia; y por la debilidad que en estos sectores, tal como se revelaría, tendrían las convicciones republicanas propias del Estado de derecho en la práctica liberal.

La célebre homilía del Cardenal del 18 de septiembre de 1974, “El alma de Chile”, contiene, por vez primera, una alabanza liberal-conservadora de la democracia chilena tradicional:

En un mundo que parece hostil a la tradición reactualizamos hoy, los chilenos, una que es bella y muy nuestra: darle gracias a Dios por Chile (...) Por eso es que una patria no puede echarse a andar indiferentemente por cualquier camino. La patria no se inventa. Sólo se redescubre y se revitaliza, y siempre en la fidelidad a su patrimonio de origen (...) Hay algo en nuestra alma, en nuestro

<sup>19</sup>Sobre “movilización”, Joaquín Fernandois, “Transición al Socialismo y Confrontación en Chile, 1970-1973” (2003).

inconsciente colectivo que nos urge rechazar, como extraño al cuerpo social, todo aquello que signifique subyugar la persona o la nación a poderes extraños a ella misma. Expresémoslo en forma positiva: en el alma de Chile se da como componente esencial, el aprecio y la costumbre de la libertad, individual y nacional, como el bien supremo, superior, incluso, al de la vida misma<sup>20</sup>.

Pocas veces en la historia de Chile ha habido un canto tan bello a su democracia. Sólo que nos preguntamos si este pronunciamiento no debió hacerse en 1970, delineando más claramente la opción política de los cristianos y los límites dentro de los cuales se debían leer “los signos de los tiempos”.

Ahora la democracia había ya estallado en mil pedazos, y de la polarización antiliberal había surgido una fórmula que ese año 1974 pensaba reordenar al país sobre bases permanentemente alejadas del espíritu liberal (hacia 1977 comenzaría una evolución lenta). Gran paradoja, la Iglesia, la antigua potencia desconfiada de la democracia, sería la defensora, en los inicios, de una vuelta a la democracia, a veces incluso arriesgando un salto al vacío. Sería la manifestación más coherente de los años siguientes, aunque hay que distinguir un momento.

En el discurso eclesial, la democracia era muchas veces “la paz”, sobre todo en los ochenta, cuando ya estaban atrás los peores excesos policiales, pero la gran masa de los chilenos percibía un aire de enfrentamiento. En 1982, antes de arribar el momento clímax de las protestas, los obispos pedían un regreso a la democracia. “Ésta ha sido la tradición de Chile. Gracias a ella hemos vivido en paz durante largos años y hemos sido respetados en el mundo entero. Los abusos que haya habido no justifican una interrupción tan larga en la vida normal de la nación. Esto no es sano y nos ha traído las consecuencias que ahora lamentamos. Abrir los cauces de participación política es una tarea urgente. Antes que el nivel de las tensiones provoque una posible tragedia”<sup>21</sup>. En 1976, un planteamiento había acogido plenamente la demanda políticamente liberal del principio democrático, cuando los obispos afirmaron que “una ordenación jurídica, aprobada y respetada por todos, es garantía de una convivencia digna y racional”<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Cardenal Raúl Silva Henríquez, *El Alma de Chile* ([1974] 1976).

<sup>21</sup> Conferencia Episcopal de Chile, “El Renacer de Chile y Otros Documentos” (1984), p. 37. Sobre la evolución de la Iglesia en estos años, y en este sentido, María Antonieta Huerta, *La Iglesia Chilena y los Cambios Sociopolíticos* (1988).

<sup>22</sup> Conferencia Episcopal de Chile, *La Iglesia 1976: Orientaciones Pastorales para Chile* (1976).

El cambio de pontificado en 1978 y el cambio de arzobispo en Santiago en 1983 implicaron un cierto cambio en la dirección general de la Iglesia, moviéndose algo desde el polo “progresista” hacia el “tradicionalista”, sin tomar demasiado en serio estas descripciones. La política de presionar por un regreso a la democracia no cesó, aunque los mismos hechos chilenos de los ochenta, que diversificaron a los interlocutores políticos, le dieran más matices a la Iglesia. Pudo tomar una posición más arbitral, aunque finalmente La Moneda se interpuso. Más, entretanto, el nuevo prelado, luego cardenal Juan Francisco Fresno, entre sus iniciativas protagonizó el Acuerdo Nacional de 1985, donde lo que más tarde se comprobaría que era la gran mayoría de las fuerzas políticas chilenas se pronunció por lo que llamaríamos el “modelo occidental”, que en política no podía ser sino la democracia. Fue un espaldarazo a la democracia y a una evolución pacífica de Chile. Aunque el Acuerdo no se impuso, su letra se encontró representada en el Chile de los noventa.

Esto fue rematado por la visita de Juan Pablo II en 1987, quien apoyaría al “modelo occidental”, pero destacando su interpretación cristiana, bajo el liderato de la Iglesia, con un matiz que se diferenciaba de los de pronunciamientos antes citados:

Oh Chile (...) no dudes un momento en resistir a la tentación de quienes quieren olvidar tu inolvidable vocación cristiana y los valores que la plasman, para buscar modelos sociales que prescindan de ella o la contradicen (...) A la tentación anticristiana de los violentos que desesperan del diálogo y de la reconciliación<sup>23</sup>.

Al llamar a la “reconciliación” le quitaba el suelo al continuismo de Pinochet y no sólo pedía simple y llanamente su sustitución, sino que el acuerdo entre las partes, la paz en el espíritu de la política moderna, aunque orientada a su interpretación cristiana. ¿Qué es esto en la práctica? Era más difícil de precisar, como se vería en los noventa.

Habría otro aspecto en el cual la Iglesia (la mayoría de ella, hay que añadir siempre) pudo ser fiel a la ruta de “cambio social” escogida en los sesenta. Era en el plano económico. Las reformas, que cambiaron el sistema de desarrollo que se había impulsado desde los treinta y consolidaron la referencia al “mercado”, se impusieron con sacrificios enormes para la población, en parte por falta de recursos, en parte por constreñimientos externos y por la brusquedad y quizás falta de sabiduría en economía política para aminorar sus efectos negativos iniciales. Para muchos que

<sup>23</sup> Juan Pablo II (1987), p. 95.

fueron formados a mediados del siglo XX, la clase política y los líderes de la izquierda, las reformas parecían una simple vuelta atrás. En la misma homilía del cardenal Silva se habían reiterado las expresiones condenatorias hacia el “liberalismo sin freno, que considera al lucro como el motor esencial del progreso económico”<sup>24</sup>. Típico es el documento citado de la Conferencia Episcopal de Chile de 1982: “A la crisis económica mundial, se añadió la nacional, que ha provocado pérdida de confianza y de credibilidad en la política económica, lo que hace más difícil superarla”. Era casi un llamado a un salto en el vacío, aunque no podía ser más estrepitosa la sensación de fracaso que en esos días de fines de 1982. Luego, desde mediados de la década de los ochenta, ya desde el mismo Acuerdo Nacional, existiría otra interpretación más abierta hacia los cambios económicos, en cuanto eran un elemento de apoyo a la democracia.

Todo esto tiene una significación especial. Y es que en el Chile de las últimas tres décadas, en las relaciones del catolicismo y la Iglesia con el público general, se produjo uno de los cambios más paradójicos, de las tantas paradojas que nos ha tocado vivir a los chilenos. Los muchos católicos practicantes (harina de otro costales, el grado de entrega espiritual) que miraban con desconfianza los pronunciamientos de la jerarquía de la Iglesia en derechos humanos y democracia, como en sus críticas económicas, exigen después de 1990 acatamiento incondicional a los pronunciamientos episcopales sobre temas valóricos, mayormente concentrados en torno al largo debate sobre la ley de divorcio. Y el público, en parte también católico, que aplaudía los pronunciamientos de la mayor parte de la jerarquía durante el gobierno militar, a partir de 1990 se distanció de ella, por lo que se considera su actitud “poco abierta” en temas de valores, haciéndola objeto de crítica en muchos sentidos. Éste ha sido un tremendo cambio de papeles que ha ocurrido en los últimos 13 años, un verdadero “cambalache”, que los actores no parecen percibir, y de lo que guardan, aparentemente, buena conciencia.

### **Conciliación y angustia en los noventa**

De la transición a la democracia, la Iglesia chilena saldría con un prestigio mundial pocas veces antes pensado. Mas esto no haría crecer su radio espiritual, creando un dilema que no parece exagerado si se califica de “vital” para el futuro del catolicismo en Chile. Hubo reconocimiento

<sup>24</sup> Cardenal Raúl Silva Henríquez, “El Alma de Chile” ([1974] 1976), p. 432.

institucional a la labor de la Iglesia, que por lo demás estaba dividida al interior en este sentido; pero no hubo una conversión espiritual visible. La Iglesia encontró a sus más caros defensores en los noventa entre quienes la habían criticado acerbamente desde los sesenta, en los sectores más conservadores del espectro político y en parte de la Democracia Cristiana. Todo esto no hay que entenderlo sólo de una manera política, sobre todo en una época de desdibujamiento de lo público y de la política. Se trata de sensibilidades que recorren la sociedad.

En muchos aspectos, en las últimas décadas se revivió un sentido de vida eclesial que estaba en entredicho entre los sesenta y los setenta. Pero en otros aspectos, en el tipo de sociedad pluralista que emergió a fines de siglo, de los varios tipos que ha habido en el Chile republicano, la Iglesia se ha encontrado con una sensación de estar inerme ante el público, en cierta soledad. Ya no tiene un público movilizad o en el mundo de la piedad, salvo la religiosidad popular, como para la Inmaculada Concepción en Lo Vásquez, pero esta última realidad parece que tiene su propia dinámica. Al desaparecer movimientos como la Acción Católica, al agotarse la “Iglesia popular”, el catolicismo chileno se ha visto privado de un medio que le era tradicional, aunque se trata de un fenómeno mundial. Se agrega el problema de las vocaciones, mas ¿una simple apertura, como se sugiere, hacia valores más liberales en el seno de la Iglesia sería suficiente para que ellas aumenten notoriamente? Aparte de que el sacerdocio podría experimentar reformas, en la sociedad moderna ha tenido un sentido de combate que le otorga su atractivo en la “batalla por las armas”.

El catolicismo ha tenido una nueva vida en algunas órdenes y ha empalidecido en otras. Entre las primeras, el Opus Dei, los Legionarios de Cristo, Schönstatt, la revitalización de los jesuitas. Sus posturas pueden sorprender y desagradar a diferentes grupos de católicos, pero revelan un proceso vital. Con todo, a lo que aquí se apunta es a que hoy la Iglesia debe pensar al “hombre público católico”, por darle un nombre, de una manera diferente de como lo había hecho en el pasado. Y este hombre o mujer, inmerso en la sociedad liberal, muchas veces tendrá también valores liberales en una multitud de temas que se mueven en el espacio ambiguo y traslapado entre los principios y lo debatible.

### **El tiempo de las querellas culturales**

En sus inicios parecía que todo volvía a estar bajo la égida de la Iglesia. En 1990, el nuevo arzobispo de Santiago, monseñor Carlos Oviedo, más adelante cardenal, publicó una carta en la que afirmaba que “la

política, más aún en un régimen pluralista, es a la vez un estímulo y una llamada a practicar altas formas de virtud, sobre todo de la caridad y de la justicia, en la vida pública. Entre ellas, subrayo el respeto por el otro, sobre todo por el adversario”<sup>25</sup>. Era una defensa en principio del liberalismo político, que supuestamente debía moverse entre los principios del apostolado de la Iglesia. El cardenal, creemos que inadvertidamente, incluye un grito de batalla de la época, si se quiere “un signo de los tiempos”: en vez de decir el “respeto al prójimo” (o de “ser un prójimo para mi hermano”, como hermosamente lo ha dicho el R. P. Beltrán Villegas)<sup>26</sup>, dice “respeto *al otro*”. “Otro” y “otredad”, bella palabra esta última, han sido desgastadas por el empleo mecánico, ritual, como santo y seña casi de nivel ideológico. Empleada originalmente de manera creativa por antropólogos y lingüistas, ha devenido en lugar común que poco explica.

Porque ¿no es que el otro no puede acaso postular como algo propio e intransferible, que marca su “identidad”, una meta con valores antagónicos a los de la Iglesia? En cierta manera, es un nuevo campo de batalla por las almas, se da en lo que se tiene a bien llamar “batallas culturales”, aunque en el fondo sea algo recurrente en la historia. Monseñor Carlos Oviedo lo decía en 1997:

Vivimos un tiempo crucial de la historia, más allá del cambio de fechas (...). En esta nueva cultura hay valores muy positivos en la ciencia, en las comunicaciones (...) pero como lo dijo Juan Pablo II, “se percibe una crisis cultural de proporciones insospechadas” (...) Vemos la raíz profunda de estos problemas en el mundo que se ha ido apartando de Dios y ha crecido la ignorancia religiosa. Cuando el hombre y la mujer se olvidan de Dios la sociedad se hace más inhumana, se vuelve contra ellos. No podemos desconocer que esta situación nos interpela acerca del trabajo de siempre que es evangelizar la cultura<sup>27</sup>.

Es como si las fuerzas religiosas y las que representan una secularización agresiva y arreligiosa se hubiesen puesto de acuerdo en que el nuevo campo de batalla sea la “cultura”. Esto se relaciona en la atmósfera intelectual de después de la Guerra Fría con que las diferencias culturales han reemplazado a las querellas ideológicas. Hay que tener alguna distancia con las tesis simples que pretenden explicarlo todo, aunque no se puede negar que aquí se halla un filón.

<sup>25</sup> Cardenal Carlos Oviedo Cavada, “Los Católicos y la Política” ([1990] 1998), T. I, p. 15.

<sup>26</sup> R. P. Beltrán Villegas, “La Caridad y el Otro como Otro” (2001).

<sup>27</sup> Cardenal Carlos Oviedo Cavada, homilía del 25 de julio de 1997 ([1997] 1998), T. II, p. 835.

Lo apasionante y a la vez angustioso de esta tensión es que la justa se mueve en torno a la definición de “particularidad” *versus* “universalidad” de valores y postulados. La ironía se nos hace consciente cuando vemos que esta médula del debate se da hoy en todo el mundo. De alguna manera existe una universalidad tácita de valores, sólo que se despliega en forma particular, que a unos les parece que es lo legítimo como decisión particular, y para otros es una violación de un principio universal. Las posiciones que hoy día son consideradas como “liberales” en valores defienden afanosamente la primera postura, y aparecen como el objeto de la crítica del grueso del catolicismo contemporáneo.

No es tan simple la cosa. Desde siempre, los liberales en sus diferentes versiones han sostenido la universalidad de algunos principios. Y la posibilidad del principio del particularismo choca con el particularismo de quienes niegan a ese otro particularismo. El caso del fundamentalismo islámico es el ejemplo más patente de una realidad que aparece por doquier. También, dentro del catolicismo, muy tempranamente se desarrolló la “casuística”, que era la actitud práctica ante el carácter completamente único de cada hecho histórico, individual y colectivo. Parece que es una categoría de la existencia humana el que seamos seres inalienablemente en tensión interna por la realidad particular y el horizonte universal. No es raro que el catolicismo y el liberalismo tiendan a estar en colisión en este aspecto; a la vez, ello pertenece a la condición del hombre moderno que se encuentra en esta circunstancia, y es la fuente de una riqueza insospechada.

En el Chile actual, en el lenguaje de los debates de la clase política y del público ilustrado en general, se tiende a ver a las posiciones del catolicismo y del liberalismo como antagónicas. Se ha visto, en cambio, que existe una permeabilidad entre las posturas, una práctica del catolicismo que incluyó la toma de posiciones que alguna vez pudieron percibirse como “liberales”, en el sentido de “ajenas” y quizás peligrosas. Tampoco ha existido, ni en Chile ni en ninguna parte, un liberalismo instalado en una especie de vacío, sino que siempre en tensión con otras fuentes de la cultura y de la sociedad.

### **Desenmascaramiento, la verdad posible, Dios**

En los debates de esta mismísima hora existe un tema de singular importancia. El liberalismo no es simple *desenmascaramiento*. A esta experiencia actual se la celebra o se la teme, pero existe como una potencia amenazadora sobre todo lo existente. Es la traducción del viejo anhelo de exclamar “¡el rey está desnudo!”, que todos sentimos de vez en cuando.

Como actitud general, tiene una primera culminación en el supuesto de que la verdad no existe, que a su vez es la contrapartida de afirmar que sí existe, “y sucede que yo soy el único intérprete autorizado” para entender los fenómenos de la historia. Llega a su hora cero, la segunda culminación, cuando el desenmascarador es a su vez desenmascarado. Es una dialéctica sin fin que conduce al combate del poder por el poder.

El ser humano no constituye una esencia que se develará una vez que le hayamos arrancado sus máscaras, sus mentiras, cuando se le despoje de todas sus vestiduras. El hombre se expresa a través de signos, de símbolos, de creaciones particulares, a la vez no subjetivas en cuanto arbitrarias, sino que crean un depósito de humus que lo alimenta a lo largo de su vida y de su historia. No existe el ser humano simplemente despojado de sus máscaras. Sólo cuando lo nutricio no yace en su suelo, esos velos sutiles se transforman en la mascarada, y se está en presencia de la sempiterna hipocresía; el poder liberador se transforma en estructura de represión. Como en todas las grandes realidades humanas, es un velo sutil lo que separa a lo uno de lo otro.

Para decirlo en pocas palabras, el espíritu liberal se halla en el terreno de esa frontera. Intenta definir el lugar del velo, sin poder jamás determinarlo, si bien en el esfuerzo entrega constantemente orientaciones positivas. Como todos los grandes hechos que constituyen al hombre en cuanto hombre, “el lugar del velo” no debe ser iluminado definitivamente, ya que significaría su aniquilación. El liberalismo, en este sentido, no puede ser confundido con simple desenmascaramiento. Desde cualquier perspectiva que se aproxime a este último, caerá en la tentación nihilista. En cambio, en la búsqueda de los límites y de su constante redefinición, que es casi siempre poner bajo nueva luz antiguas verdades, está la misión de ese espíritu liberal.

En Chile se tiende a ver este desenmascaramiento como combate de “los liberales” contra conservadores cerriles. En Chile también la hipocresía mueve montañas, es cierto, y no es la menor el emplear a la religión como terapia, emparentada con la tarjeta de presentación social. Lo que aquí se quiere decir es que una parte de lo que aparece como hipocresía en el lenguaje corriente, constituyen defensas quizás necesarias para la intimidad, para la distinción entre lo público y lo privado (premisa de un espíritu liberal), para el cuidado conservador por lo frágil. La respuesta no puede transformarse en un gruñido nihilista: “¡que se sepa todo!”.

El cristianismo no es una religión intimista. La misión pastoral es parte de la sustancia de la vida de la Iglesia, incluyendo el juicio moral. No obstante, es enorme el número de temas y debates en donde, al acabo de décadas o de siglos, la Iglesia pasa del rechazo a la incorporación de

posiciones, aunque las someta al cedazo. La Iglesia, entre otras cosas, ha llegado a ser una suerte de comentadora de la sociedad moderna. Sin ella, se hace un vacío, que es lo que quizás se observa en la cultura europea de las últimas décadas.

Mas, finalmente, la Iglesia no vive de este papel, sino de ser comunicadora de una esencia humana, la orientación a lo sagrado. Su terreno nutricional más rico debe ser siempre la comunicación con la experiencia espiritual. Si la Iglesia sólo fuera la predicación de una moral y la ejecutora de labores asistenciales, no sería más que la competencia de otras organizaciones; habría que limitar la cuestión a preguntar por la eficacia relativa. Por sobre todo, al afincarse en la definición del deber ser y de la caridad tiene que lidiar con el claroscuro de la vida. La modernidad ha entregado una visión con distancia acerca de la vida humana; es una realidad cultural nueva en la que estamos inmersos, y lo está la Iglesia, en Chile y en el mundo.

La fuerza de la Iglesia, como religión, en Chile y en el mundo, sólo puede radicar en último término en transmitir la experiencia de lo sagrado al hombre moderno; revivir lo numinoso en medio de la apariencia devastada del espíritu de nuestra época. Pertenece al campo de las grandes experiencias humanas, que se aparecen en el tiempo y a la vez nos transmiten la clara noción de lo supratemporal. Parece un tipo de realidad que en el mundo moderno ha sido asumido por el arte en diversas manifestaciones. Chile, como parte de la sociedad planetaria, no escapa a este dilema.

Hay algo más allá del arte, que es la experiencia espiritual pura. A la vez, nada más enrarecido en nuestro mundo. El mismo arte y las creaciones del espíritu de la modernidad, en su dimensión de Dios, pueden estar resumidos en tres expresiones ya clásicas, que escogemos del mundo de la escritura.

Nietzsche: “Dios ha muerto”.

Léon Bloy: “Dios se retira”.

Dostoiewsky: “Si Dios no existe, todo está permitido”.

Cada una de estas expresiones merecería una profunda filología<sup>28</sup>. Si no se las mira separadas, como frases sueltas, aisladas, sin relación entre sí, como meras “opciones”, y en cambio se las piensa como pertenecientes a un mismo campo de fuerzas espirituales, entregan un depósito premunido de tesoros insospechados.

<sup>28</sup> Nos atreveríamos a agregar el título de una película alemana de los años cincuenta, que trata sobre refugiados alemanes de la época nazi, en los treinta y comienzos de los cuarenta, cuyo director y otros datos hemos olvidados, pero no su título decidor y estremeecedor: “Dios no cree en nosotros” (“Gott glaubt nicht an uns”).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Araneda, Fidel. *El Arzobispo Errázuriz y la Evolución Política y Social de Chile*. Santiago: Editorial Jurídica, 1956.
- Araya Leupin, Eduardo. *Iglesia, Sociedad y Política. Chile 1958-1973*. Universidad Católica de Valparaíso, 1982.
- Caro, José María (entonces arzobispo). Declaraciones. *Revista Católica*, 910 (enero/febrero de 1944).
- Caro, José María. *La Iglesia Está con el Pueblo*. Valparaíso: Audax, 1939.
- Carta encíclica. *Con Ardiente Pena*. Marzo de 1937.
- Carta encíclica. *Divini Redemptori*. Marzo de 1937.
- Conferencia Episcopal de Chile. *Evangelio, Política y Socialismos*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1971.
- Conferencia Episcopal de Chile. *La Iglesia 1976: Orientaciones Pastorales para Chile*. Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 1976.
- Conferencia Episcopal de Chile. *El Renacer de Chile y otros Documentos*. Santiago: Centro Nacional de Comunicación Social del Episcopado, 1984.
- Covarrubias, María Teresa. 1938. *La rebelión de los jóvenes. El Partido Conservador y la Falange Nacional*. Santiago: Editorial Aconcagua, 1987.
- Douglass, R. Bruce y David Hollenbach (eds.). *Catholicism and Liberalism. Contribution to American Public Philosophy*. N.Y.: Cambridge University Press, 1997, original, 1994.
- Episcopado de Chile. "Pastoral colectiva de los Obispos de Chile, sobre la separación de la Iglesia y el Estado". *Revista Católica*, 25, 578, 3 de octubre de 1925.
- Episcopado de Chile. Pastoral colectiva del Episcopado de Chile. *La Iglesia y el Problema del Campesinado Chileno*. Santiago: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1962.
- Fernandois, Joaquín. "Die Zeitgeschichte Chiles im Lichte der Theorie vom 'europäischen System'" ("La Historia Contemporánea de Chile a la Luz del 'Sistema Europeo'"). En Helmut Fleischer y Pierlucca Azzaro (eds.). *Das 20. Jahrhundert. Zeitalter der tragischen Verkehungen. Forum zum 80. Geburtstag von Ernst Nolte*. Munich: Herbig, 2003.
- Fernandois, Joaquín. "Transición al Socialismo y Confrontación en Chile, 1970-1973", *Bicentenario*, 2, 2 (2003), Santiago.
- Góngora, Mario. "Historia y Aggiornamiento". En Mario Góngora, *Civilización de Masas y Esperanza y Otros Ensayos*. Santiago: Vivaria, 1987. [Originalmente apareció en *Dilemas*, 6, 1970.]
- Huerta, María Antonieta. *La Iglesia Chilena y los Cambios Sociopolíticos*. Santiago: Pehuén, 1988.
- Juan Pablo II. En Fundación Nacional de la Cultura (compilador), *Juan Pablo II en Chile*. Santiago: Fundación Nacional de la Cultura, 1987.
- Juan Pablo II. *Carta Encíclica Centesimus Annus del Sumo Pontífice Juan Pablo II en el centenario de la Encíclica Rerum Novarum*. Santiago: Editado por CENCOCEP, 1991.
- Krebs, Ricardo y otros. *Catolicismo y Laicismo. Las Bases Doctrinarias del Conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad, 1981.

- Lira, Osvaldo. *Catolicismo y Democracia*. Santiago: Corporación de Estudios Nacionales, 1988.
- Maza Valenzuela, Erika. "Catolicismo, Anticlericalismo y Extensión del Sufragio a la Mujer en Chile". *Estudios Públicos*, 58 (1995).
- Moreno, Fernando. *Iglesia y Democracia*. Revista de Ciencia Política, N° 9-10, 2 (1987-1988).
- Oviedo Cavada, Carlos (cardenal). "Los Católicos y la Política". En Cardenal Carlos Oviedo Cavada, *Documentos Pastorales, Tomo I*. Santiago: Arzobispado de Santiago, 1998. [Carta dada a conocer originalmente en 1990.]
- Oviedo Cavada, Carlos (cardenal). Homilía del 25 de julio de 1997. En *Documentos Pastorales, Tomo II*. Santiago: Arzobispado de Santiago, 1998.
- Pacelli, Eugenio (cardenal). Carta dirigida al clero chileno en agosto de 1934. *Revista Católica*, 35, 799 (noviembre de 1935).
- Pacheco Pastene, Luis. *El pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos 1062-1973. Perspectiva histórica*. Santiago: Salesiana, 1985.
- Pereira, Teresa. *El Partido Conservador 1930-1965. Ideas, Figuras y Actitudes*. Santiago: Vivaria, 1994.
- Primer Concilio Plenario Chileno. Presidido por Don José María Caro Rodríguez*. Santiago: Imprenta Chile, 1955.
- Secretariado General del Episcopado de Chile. *El Deber Social y Político en la Hora Presente; Los Obispos de Chile Hablan*. Santiago: Secretariado General del Episcopado de Chile, 1964.
- Serrano, Sol. "La Definición de lo Público en un Estado Católico. El Caso Chileno, 1810-1885". *Estudios Públicos*, 76 (primavera de 1999).
- Silva Henríquez, Raúl (cardenal). "El Alma de Chile". En Hernán Godoy Urzúa, *El Carácter Chileno*. Santiago: Editorial Universitaria, 1976.
- Tagle, Matías. "La Separación de la Iglesia y el Estado en Chile. Historiografía y Debate". *Historia*, 30, 1997.
- Villegas, Beltrán (R. P.). "La Caridad y el Otro como Otro". *Estudios Públicos*, 81 (2001). □

## **LA CONTRADICCIÓN DEL LIBERALISMO CATÓLICO EN CHILE\***

**Pablo Ruiz-Tagle Vial**

El autor destaca en estas páginas la importancia que ha tenido el liberalismo en Chile tanto en el siglo XIX como en el XX, para luego plantear que el problema más significativo para el liberalismo en nuestros días se refiere al tema de la educación. Sostiene que el liberalismo no puede prosperar sin el desarrollo de un sistema de educación pública, y que es precisamente en este tema donde se observa más claramente la contradicción entre el liberalismo y el catolicismo en Chile.

---

PABLO RUIZ-TAGLE VIAL. Abogado, Universidad de Chile y Doctor en Derecho, Yale University. Profesor de Introducción al Derecho y Derecho Constitucional, Facultad de Derecho, Universidad de Chile.

\* Una versión preliminar de este texto fue leída el 9 de julio de 2003 en el marco del ciclo de conferencias “¿Se Puede Ser Liberal y Católico?”, organizado por el Centro de Estudios Públicos. En esta misma edición se reproducen las conferencias de Alejandro Vigo, Óscar Godoy A., Ernesto Rodríguez S., Antonio Bascuñán, Leonidas Montes y Joaquín Fermandois.

El autor agradece los comentarios que hicieron a una versión de este trabajo María Angélica Figueroa, Sofía Correa, Renato Cristi, Alfredo Jocelyn-Holt, Juan Ignacio Correa, Andrés Bordalí, Lucas Sierra y el ayudante de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile, Miguel González.

## I

Ernesto Rodríguez<sup>1</sup> caracteriza al liberalismo como una actitud de creación y resistencia. La idea liberal por excelencia es promover la dignidad de todos los seres humanos, que incluye el reconocimiento de su creatividad y la sospecha frente a toda forma de autoridad. Por ello reconoce la dificultad que enfrentan los intentos de armonizar liberalismo y catolicismo. El catolicismo es esencialmente comunitario y busca restringir la creatividad individual. Esta afirmación comunitaria lleva aparejada una acentuación del momento autoritario que corresponde a la herencia romana del catolicismo.

Por eso, siento afinidad por la posición de Ernesto Rodríguez y también aprecio la forma testimonial, abierta y cándida en que la ha expresado. Es que la relación entre liberalismo y catolicismo no da lugar para una posibilidad de pensamiento geométrico. Todo en el liberalismo y el catolicismo es, a mi juicio, una historia de distinciones que muestran un perpetuo acomodo frente a una contradicción que es permanente.

Ahora bien, creo necesario también hacer hincapié en la dimensión política del liberalismo y sus nexos con las nociones igualitarias de ciudadanía y democracia, así como en el papel principal que éste le asigna a la política y al Estado. Reconozco que a algunos de ustedes puede parecer curioso que yo incluya la idea de igualdad como vinculada al liberalismo, pero a mi juicio no es posible pensar en una concepción liberal sin pensar también en el concepto de ciudadanía. Ésta se resume en la idea que todos tengan el mismo acceso a los cargos públicos y en el derecho de sufragio universal, que en cualquiera de sus formas tiende hacia la igualdad.

Es que como ha planteado Norberto Bobbio<sup>2</sup> la diferencia entre el socialismo y el liberalismo en cuanto a la igualdad se traduce en que el liberalismo la busca principalmente en la esfera de lo público, que incluye lo político y en parte lo económico. Por eso, a diferencia del socialismo, el liberalismo no necesariamente aplica el principio de igualdad del mismo modo a toda la sociedad, diferenciando en ésta la esfera de lo privado<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ernesto Rodríguez, "Porque Soy Católico y Liberal y me Resisto a sus Consecuencias" (2004), conferencia dada el 28 de mayo de 2003 en el marco del ciclo "¿Se Puede Ser Liberal y Católico?", organizado por el Centro de Estudios Públicos y reproducida en esta misma edición.

<sup>2</sup> N. Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una Teoría General de la Política* (1997).

<sup>3</sup> Por otro lado, sobre la noción de liberalismo político como organización de principios que permitan convivir de manera justa a personas que tienen concepciones del bien (moral y religioso) que son diferentes e incluso potencialmente antagónicas, y su relación con la igualdad y la democracia, véanse Martín Farrell, *El Derecho Liberal* (1998), y Rodolfo Vázquez, *Educación Liberal: Un Enfoque Igualitario y Democrático* (1997).

En definitiva, debemos reconocer la relación de la igualdad con el liberalismo, para comenzar a considerar su influencia en la historia de Chile y esbozar el tema central de esta conferencia: las contradicciones del liberalismo católico en nuestro país.

## II

Primeramente, entonces, intentaré explicar la importancia del liberalismo en Chile y de su influencia en nuestras instituciones tanto en el siglo XIX como en el XX, concentrando mi atención en su expresión partidista.

Una primera constante que conviene advertir es que, en el siglo XX, si uno compara la votación de los liberales y conservadores en las elecciones parlamentarias y municipales, por lo menos hasta 1965, se descubre que ésta es semejante y que ambos grupos individualmente considerados se mueven en un porcentaje que va del 10 al 20 por ciento. Adicionalmente, si sumamos los liberales a otros sectores que les son muy próximos como los radicales, que estuvieron en muchas circunstancias unidos a ellos como sucedió durante la así llamada Alianza Liberal, encontramos que el sector liberal tiene una presencia más importante todavía desde el punto de vista político durante los siglos XIX y XX y al menos hasta 1965<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> S. Correa, *Documentos del Siglo XX Chileno* (2001), pp. 563-564. Véase excelente crítica a la democracia chilena en S. Correa, "La Democracia que Tuvimos. La Democracia que No Fue" (2000), pp. 117-120. Hay varios tipos de liberalismo y ciertamente se puede identificar en Chile un liberalismo oportunista como el de Ladislao Errázuriz, o un planteamiento como el de Hernán Díaz Arrieta, "Alone", que corresponde a una especie de liberalismo de gabinete. Véase texto de Alone en L. Arrieta, *Biblioteca de Estudios Sociales (Ideas y Hechos) L.A.C. Cuatro Cartas Opiniones de la Prensa* (1957), p. 71, originalmente publicado como artículo de prensa en diario *La Nación*, edición de 1 de mayo de 1938. Alone dice: "Entre todas las doctrinas que han aspirado a gobernar el mundo, la liberal es la sola escuela típicamente racionalista y un poco escéptica, sin misticismo, sin violencia, sin ensueños. De ahí su excelencia y también su debilidad. No seduce a los artistas ni a los poetas porque ellos trabajan sobre la emoción y la fantasía, no con el razonamiento. Tampoco arrastra a las masas infantiles, angustiadas y apesuradas. Es una doctrina lenta, positiva, aristocrática, hecha por príncipes para príncipes. Nunca podrá ser popular, excepto cuando la tiranía socialista asfixie al mundo. El liberal cree un *mínimum* y, en consecuencia, gobierna un *mínimum*. Tiene la palabra descarnada, sin oropeles. Jamás hablará del paraíso. Deja que cada uno lo imagine a su modo, lo persiga y si puede lo consiga. El socialismo en cambio lo promete como una región próxima, que está ahí, al alcance de la mano, hace brillar a la vista sus luces deslumbrantes e incita con elocuencia a conquistarlo, arrasando las barreras naturales personificadas en la clase dirigente, aunque esa clase dirigente haya salido y continúe saliendo de las clases dirigidas". Por cierto la idea de Alone no coincide totalmente con la mía. Cuando dice: "jamás será popular", a mi juicio se equivoca. Cuando dice respecto del paraíso: "y si puede lo consiga", se aleja de la idea que la religión es una cuestión de imparcialidad para los liberales, y la califica como una cuestión personal. También cuando dice: "aunque esa clase dirigente haya salido y continúe saliendo de las clases dirigidas", se ve que tiene al menos un sentido de

Una segunda constante es que en el siglo XIX, el grupo liberal en Chile puede haberse dividido en doctrinarios y balmacedistas, puede haberse aliado con radicales y eventualmente con conservadores no ultramontanos, etc., pero se mantienen ciertos rasgos permanentes. Entre estos rasgos destaca la circunstancia que en todas las versiones la identidad política liberal se caracterizó por la creación y por la promoción de instituciones que aseguraron la provisión constante y adecuada de la libertad y la igualdad en materia educacional.

Tercero, las ideas liberales influyen sobre todos los grupos políticos e intelectuales del siglo XIX y XX en Chile. Así la Democracia Cristiana (DC) y posteriormente el gremialismo que luego se transforma en la Unión Demócrata Independiente (UDI), que no son liberales en su origen y que tienen una genealogía conservadora, reciben una influencia liberal que se hace sentir en ambos sectores. El caso de estos dos grupos es distinto y se intenta explicar a continuación.

Por ejemplo, es cierto que en sus inicios la Falange se identifica con ideas que representan un conservadurismo integrista que se distancia del conservadurismo tradicional y que sirve para alojar buena parte de los ultramontanos del siglo XX<sup>5</sup>. Incluso más, no es de extrañarse que más tarde algunas de las ideas en la DC asumen una forma confusa de comunitarismo inspirado en las encíclicas papales que vinculan este partido social cristiano con formas alternativas de poder social que se intentan legitimar por oposición al Estado democrático liberal. Entre ellas está la promoción popular, las cooperativas campesinas y algunas formas de asignación de la tierra que se propusieron en la reforma agraria y que constituyen una propuesta antiliberal de movilización no institucionalizada. Pero, cualquiera que haya sido su doctrina en el pasado, hay que reconocer que tras superar un triste intervalo durante la dictadura militar, la Democracia Cristiana deja atrás esta ambigüedad inicial y asume como partido un compromiso estable con los principios de la democracia liberal, que incluso la llevan a adoptar muchas de sus ideas en materia económica. Esto no quiere decir que no exista una nostalgia en la DC por el integrismo ultramontano fundacional o por el comunitarismo de los años sesenta. Esta nostalgia se encuentra en sus versiones más puras en algunos que han querido preservar

---

movilidad social que yo sólo me imagino posible con la educación pública liberal. En fin, Alone a quien conocí en persona, aunque tiene grandes intuiciones era un liberal de gabinete y bastante misógino y misántropo. Yo estoy más cómodo con liberales más políticos como es mi gran héroe Benjamín Vicuña Mackenna. Véase también sobre relación entre liberalismo y republicanismo a C. Ruiz *et al.*, "El Pensamiento Republicano en Chile, durante el Siglo XIX: Notas de Investigación" (2001).

<sup>5</sup> S. Correa, *et al.*, *Historia del Siglo XX Chileno* (2001), p. 127.

el espíritu falangista original y también en militantes dimisionarios que formaron el MAPU y la Izquierda Cristiana<sup>6</sup>.

Ahora bien, con respecto a la UDI hay que admitir que al menos en cuanto a su fundador este grupo político sufre también una curiosa evolución. Esta evolución la ha detectado Renato Cristi<sup>7</sup> y la explica respecto de Guzmán como que inicialmente asume un pensamiento corporativista conservador que se vincula en parte al integrismo español y las ideas del nazi Carl Schmitt. Sin embargo, más tarde el propio Guzmán acepta un tanto a regañadientes el sufragio universal y una lógica de mercado inspirada en F. A. Hayek que asigna un rol redistributivo al Estado. Estos cambios de la UDI, que se pueden apreciar al estudiar las posiciones de su fundador, pueden parecer más que una forma de evolución hacia el liberalismo, un oportunismo conservador frente a la hegemonía y resistencia de las ideas liberales, y una manera ineludible de articularse con los economistas neoliberales, potentes y exitosos en los años ochenta. De hecho un verdadero “test de embarazo” para detectar concepciones fascistas, antiliberales o autoritarias de los derechos fundamentales consiste en preguntarse por la función que se le asigna al derecho de sufragio. Si esa función no se considera como parte de los derechos fundamentales de las personas como sucede por ejemplo en Carl Schmitt<sup>8</sup>, y en muchos constitucionalistas chi-

<sup>6</sup> Véase S. Serrano, “Conservadurismo y Democracia Cristiana” (2000). Serrano ha expresado a este respecto: “El conservadurismo social cristiano se formó en los años 30 en la misma coyuntura de crisis de la sociedad liberal que el conservadurismo integrista. Ambos son críticos del capitalismo, ambos reivindican el aspecto corporativo y comunitario de la sociedad medieval, pero ambos entienden de forma muy distinta la democracia: mientras el social cristianismo la reivindica el integrismo la condena. La clave fue fundar políticamente un nuevo diálogo entre el catolicismo y la cultura secular. La Falange formó su identidad política en contra de los conservadores, pero su impronta, su originalidad inicial y su éxito posterior tuvieron que ver con un aspecto propio de la tradición conservadora en cualquiera de sus vertientes: una distancia crítica del Estado moderno y una vocación por las fuentes societarias de poder. Su sucesora, la Democracia Cristiana, no es suspicaz frente al Estado, sino que lo entiende como el gran instrumento de modernización y ésta se identifica con fortalecer los organismos intermedios, de allí la promoción popular, las cooperativas campesinas, etc. Esta tensión entre vocación política y vocación social que le dio parte de su atractivo y novedad en los años 60, se fue perdiendo en parte por las difíciles condiciones en que fue opositora al régimen militar y en parte porque las transformaciones económicas tendieron a hacer desaparecer ese tipo de ‘organismo intermedio’ propio del Estado de Bienestar. Con la vuelta a la democracia, la Democracia Cristiana está casi solamente en el Estado. Es probable que su futuro político dependa de la recuperación de las raíces societarias de su vocación pública. Haciendo un balance, creo que el carácter autoritario e integrista del pensamiento conservador tiende a morir por inanición. En cambio, ese cauteloso escepticismo frente al poder constructivista del Estado y la sensibilidad frente a lo que la sociedad crea espontáneamente, su valoración de las creencias y de las identidades culturales de larga data así como de los vínculos básicos de protección como es la familia son valores que le hablan al presente”. Véase también respecto de la democracia cristiana P. Ruiz-Tagle, “El problema de la Reina Madre” (1999).

<sup>7</sup> R. Cristi, *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán: Autoridad y Libertad* (2000).

<sup>8</sup> C. Schmitt, *Teoría de la Constitución* (1992), Sección II, capítulo 14.

lenos, tales como Jaime Guzmán<sup>9</sup>, se detecta esta situación de estar embarazada de fascismo, o de autoritarismo constitucional que por cierto contraría el liberalismo.

Entonces el liberalismo ha estado de manera creciente presente en la Democracia Cristiana e influido parcialmente en la UDI, y por supuesto también en otros actores de la vida política chilena contemporánea como un pequeño grupo de Renovación Nacional, buena parte del PPD y un sector de la social democracia y del partido socialista renovado que asume en su discurso dicha hegemonía.

Por eso no debe sorprendernos que también por influencia liberal, el Partido Conservador en el siglo XIX y XX en casi todas sus expresiones se hace republicano en sus ideas y en su práctica. Muchos conservadores reciben de manera directa la influencia del liberalismo, tal como se demuestra por ejemplo en los estudios de Sofía Correa<sup>10</sup> sobre Zorababel Rodríguez, quien fue un célebre alumno de Courcelle Seneuil. Recordemos que Courcelle Seneuil es el gran economista que educa entre otros a grandes liberales doctrinarios como José Victorino Lastarria<sup>11</sup>. De hecho es tal la influencia liberal en Zorababel Rodríguez que intenta rediseñar totalmente la estrategia del Partido Conservador y lo lleva a luchar por ideas que son muy próximas a los liberales, como son el voto acumulativo, las incompatibilidades parlamentarias, la comuna autónoma, la libertad electoral, un fuerte acento en la libertad económica y la aceptación de la separación de la Iglesia y del Estado, lo que en definitiva le valió el ostracismo en su propio sector. Otros conservadores lucharon por ampliar el sufragio reduciendo las exigencias del voto censitario e incorporando el voto de las personas de sexo femenino. Entonces la supuesta debilidad del liberalismo intelectual y político en Chile no es tal porque llega a afectar la convicción de sus más ilustres adversarios. Y de ahí que cabe argumentar que las instituciones políticas y económicas chilenas han sido de corte y factura liberal.

Adicionalmente, como explica parcialmente Ricardo Krebs<sup>12</sup> en su trabajo sobre laicismo y catolicismo, la estrategia de la Iglesia católica chilena frente al liberalismo que se inicia a finales del siglo XIX, implicó

<sup>9</sup> R. Cristi, *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán: Autoridad y Libertad* (2000), pp. 139-175.

<sup>10</sup> S. Correa, "Zorababel Rodríguez: Católico Liberal" (1997) y "El Partido Conservador ante las Leyes Laicas 1881-1884" (1981).

<sup>11</sup> Véase P. Ruiz-Tagle, "Comentario a la Teoría de Courcelle Seneuil de J. V. Lastarria" (2000-2001).

<sup>12</sup> R. Krebs *et al.*, *Catolicismo y Laicismo. Seis Estudios* (1981). Dice Krebs en la página 19: "El conflicto entre liberalismo y catolicismo se planteó, no como discusión de las formas políticas concretas, sino como conflicto doctrinario, como confrontación de ideas, como lucha por los valores e ideales por los cuales se debía regir la sociedad. El católico se sentía orgulloso de la República de la cual se sentía parte integrante y por la cual se sentía

asumir posturas que parecen muchas veces contradictorias frente a la hegemonía liberal. Entre estas estrategias destaca aquella denominada ultramontana que consistió en reconocer un vínculo especial con el pontificado romano y una forma de resistencia que aboga por la autonomía eclesiástica ante la fuerza de la hegemonía política e intelectual liberal<sup>13</sup>. A pesar de las excepciones de grupos católicos más cercanos a los liberales, el grupo católico de los ultramontanos fue ganando poder. Inicialmente propuso separar de la autoridad civil el nombramiento y promoción de los eclesiásticos, independizó la justicia civil de la eclesiástica y aseguró la sujeción directa del clero al Papa entre otras medidas de autonomía. Y en cuanto a la enseñanza, lo primero fue separar el Instituto Nacional del Seminario, lo segundo fue abogar por la libertad de enseñanza y lo tercero afectó la

---

responsable”. El conflicto entre liberalismo y catolicismo se dio en primer término en torno a la mantención de los privilegios que tenía la Iglesia católica como religión oficial del Estado en Chile. Estos privilegios incluían reconocimiento constitucional en el artículo 5 de la Constitución de 1833 y otros beneficios del Estado a la jerarquía católica que se modificó por la vía de leyes interpretativas. Por ejemplo, los privilegios suponían financiamiento preferencial, intervención del clero en las elecciones, unidad de la Iglesia católica y el Estado, control del clero de los cementerios, de la institución del matrimonio y del registro de los ciudadanos, limitaciones a la libertad de conciencia y de cultos. Casi todos los privilegios cedieron con el tiempo a la fuerza de las ideas liberales pero se mantuvo como una constante la lucha a veces abierta y siempre soterrada de la jerarquía católica por la conservación de un carácter confesional en la educación chilena. Diversas estrategias se siguieron para mantener el carácter confesional de la educación que a veces parecen contradictorias. La jerarquía argumentó por la necesidad de que el Estado tenga un compromiso con la educación confesional católica imponiéndole un carácter obligatorio, en otras se buscó refugio en la noción de libertad de enseñanza para impedir que la institución estatal tuviese influencia en las directivas que quería imponer “privadamente” (pero siempre con financiamiento estatal) la jerarquía católica.

<sup>13</sup> Ricardo Krebs menciona la Cuestión del Sacristán como el origen del cambio de actitud de la jerarquía eclesiástica en Chile y encarna dicho cambio en Rafael Valentín Valdivieso, Joaquín Larraín Gandarillas y Abdón Cifuentes, fundadores de la Pontificia Universidad Católica. Véase Krebs *et al.*, *Catolicismo y Laicismo. Seis Estudios* (1981), p. 46: “En el curso de los decenios siguientes (a 1830) la Iglesia definió cada vez con mayor claridad su posición reclamando para sí una amplia autonomía. Siguió insistiendo en la necesidad de mantener la religión como religión oficial y siguió recordando al Estado los deberes que tenía frente a una población casi exclusivamente católica, pero empezó a negar al Estado todo derecho a interferir en los asuntos internos de la Iglesia. Este proceso no constituyó un proceso local chileno, sino que se insertó en la historia general de la Iglesia católica durante el siglo XIX. A raíz de las duras experiencias sufridas durante la Revolución Francesa, el clero europeo comprendió que la autoridad espiritual y moral de la Iglesia no se podía basar en privilegios que le pudiesen dispensar el poder temporal, sino que debía descansar sobre la sustancia religiosa que se encarnaba en la figura del Papa. El sucesor de San Pedro debía ser la piedra sobre la cual se debía edificar la Iglesia. En el curso del siglo XIX desaparecieron en Europa el galicanismo, el josefismo y las otras formas de nacionalismo eclesiástico que habían definido las estructuras de la Iglesia durante los siglos XVII y XVIII y triunfó el centralismo pontificio que culminó en el I Concilio del Vaticano con la declaración del dogma de la infalibilidad papal. El clero chileno se identificó totalmente con este proceso. Renunciando a su tradición regalista y a las pretensiones episcopalistas y conciliaristas, reconoció incondicionalmente la suprema autoridad del Romano Pontífice (ultramontanismo)”.

educación universitaria al crear de manera separada de la Universidad de Chile la Pontificia Universidad Católica<sup>14</sup>.

Según los ultramontanos, el Estado en manos de los poderosos liberales debe ser resistido particularmente en la educación, porque pone en peligro la tradicional supremacía de la pedagogía católica. Por eso el sector ultramontano católico se aísla del Estado y decide formar sus propios cuadros esperando pacientemente hasta la segunda mitad del siglo XX para asestar su gran golpe, que en definitiva resulta un golpe fallido contra el liberalismo. Es cierto que este golpe no lo da el sector ultramontano de manera solitaria, sino que compromete en su responsabilidad compartida a un sector de la izquierda, de la derecha y de la democracia cristiana terminando de consolidarse por la intervención militar. Sin embargo el golpe que da la dictadura militar contra los principios de la democracia liberal es tan demoledor que la jerarquía católica se llega a arrepentir muy pronto de haberlo dado y vuelve añorando de manera un tanto renuente y gradual a los viejos principios del liberalismo. Particularmente en cuanto a su versión política. Esto se manifiesta por ejemplo en el discurso del cardenal Silva Henríquez sobre el alma de Chile que pronuncia originalmente el 18 de septiembre de 1973 y en la posterior evolución de su pensamiento y en la

<sup>14</sup> Véase en Krebs *et al.*, *Catolicismo y Laicismo. Seis Estudios* (1981), pp. 62-63, como en Chile la posición ultramontana planteó la libertad de enseñanza como vinculada a varias ideas matrices: 1) El derecho de los padres a educar que es un derecho natural. 2) El derecho de la Iglesia a educar que deriva de su acceso infalible a la verdad y establece un derecho divino que la autoridad civil debe reconocer. 3) El derecho natural de los particulares a enseñar la ciencia que poseen con autonomía del Estado. A su vez hay también intereses que justifican la libertad de enseñanza: 1) El interés de los contribuyentes, ya que no es justo imponer a todos los contribuyentes el costear la educación fiscal. 2) El interés de los profesores y alumnos que tienen derecho a aprender y enseñar con libertad sin que existan restricciones a su actividad. 3) Finalmente, está también el interés de la ciencia que progresa con la libertad de enseñanza y languidece frente al monopolio estatal. Krebs dice que el monopolio estatal se justificaba por ideas poco lógicas. Entre ellas destacan las siguientes: 1) Que los alumnos no pertenecían a la familia, sino a la patria, lo que a mi juicio puede ser una deformada visión en Krebs de la necesidad democrática de una educación ciudadana. 2) La superioridad científica y técnica de la educación estatal, que Krebs controvierte alegando que sólo existió por el monopolio, pero no se hace cargo de debatir si es que puede estar vinculada a la mejor aceptación de la modernidad y la libertad en las instituciones estatales cuando se las compara con las eclesiásticas. 3) Krebs también alega que los profesores estatales tenían privilegios porque eran mejor pagados que los eclesiásticos y que sus textos y programas eran obligatorios en los establecimientos confesionales ya que servían para los exámenes en comisiones estatales. Estos privilegios duraron hasta mediados del siglo XX y también se justifican por la necesidad de mantener una educación democrática y ciudadana integrada, lo que no significa justificar abusos. Se podían resumir estos privilegios en su forma más exagerada en la noción de “Estado Docente” que desarrollo particularmente Valentín Letelier, que es una prolongación del Estado confesional y que recibió como respuesta eclesiástica en la *Revista Católica*, según dice Krebs en la página 65, el lema: “O el Estado deja de ser docente, o es católicamente docente”.

práctica ejemplar de defensa de los derechos humanos que se explica en el documento del 6 de marzo de 1986 que lleva ese mismo nombre<sup>15</sup>.

Por el contrario, los ultramontanos de verdad no se arrepienten nunca de haber atacado las instituciones políticas y la hegemonía intelectual del liberalismo chileno<sup>16</sup>. Disfrazan sus argumentos una y otra vez debajo de la idea de un consenso transicional que no se compromete con principios o alega una supuesta falta de demanda social por un sistema público de educación superior, o dedica sus energías al revisionismo histórico en la institución universitaria pontificia. Y a pesar de este revisionismo se reconocen las raíces liberales de la posición de la jerarquía católica ante los derechos humanos y la recuperación de la democracia en Chile. Este resurgimiento de la inspiración liberal, que por lo demás da cuerpo al Acuerdo Nacional, a algunas propuestas del Grupo de los 24, a las reformas constitucionales de 1989, sirve para integrar al sistema político a todas las fuer-

<sup>15</sup> S. Correa *et al.*, *Documentos del Siglo XX Chileno* (2001), pp. 408-410 y 509-518. Es de notar cómo la condena del liberalismo económico es más constante que la del liberalismo político por parte de la jerarquía católica, como se ve en el texto de 1986 de Raúl Silva Henríquez que dice: “hemos demostrado también la incompatibilidad de la fe cristiana con la ideología del liberalismo sin freno, que considera al lucro como motor esencial del progreso, la concurrencia como la ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. También esa ideología —ha dicho Pablo VI— conduce a la dictadura y genera —en palabras de Pío XI— el imperialismo internacional del dinero. La fe cristiana nos urge a reprobirla y recordar solemnemente, una vez más, que la economía está al servicio del hombre (*Populorum Progressio*, N° 20; *Octogesima Adveniens*, N° 26)”.

<sup>16</sup> Véase “Declaración de Profesores de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile Respecto de la Convocatoria a Plebiscito para Ratificar la Constitución”, solicitada en el diario *El Mercurio*, Santiago, Chile, (8 de agosto 1980). La Declaración que da por muerto el principio de soberanía popular dice: “En caso de no aprobarse el texto constitucional, no perderá por ello la Honorable Junta de Gobierno el poder Constituyente originario, en el ejercicio del cual procederá en lo formal del modo que más conveniente le parezca para dotar al país de una nueva institucionalidad en la oportunidad y modo que estime del caso mientras no se aparte del bien común en el ejercicio de todas sus potestades”. Está firmada por Sergio Gaete Rojas, Fernando Rozas Vial, Víctor Vial del Río, José Joaquín Ugarte Godoy, Jorge Barahona Urzúa, César Frigerio Castaldi, Javier González Echenique, Jaime del Valle Alliende, Hernán Larraín Fernández, Arnaldo Gorziglia Baldi, Gustavo Cuevas Farren, Hernán Reyes Silva, Arturo Irarrázabal Covarrubias, Sergio García Valdés, María Cristina Navajas Urbina, Ximena Diez Silva, Raúl Allende Ossa, Lisandro Serrano Spoerer, Fernando Román Díaz, Mario Steffens Fortune, Manuel José Montes Cousiño, Luciano Cruz Muñoz, Blas Bellolio Rodríguez, Raúl Lecaros Zegers, Aldo Monsalves Muller, José María Eyzaguirre García de la Huerta, Víctor Delpiano Delpiano, José Bernales Pereira, César Sepúlveda Latapiat, Ramón Suárez González, Manuel Domingo Correa Opazo, Eduardo González Errázuriz, Arturo Marín Vicuña, Víctor Mukarker Ovalle, Isaac Ugarte Soto, Enrique Munita Izquierdo, Mario Correa Bascuñán, Julio García Encina, Julio Chana Cariola, María del Carmen Rozas Ortúzar, Jaime Guzmán Errázuriz, Gonzalo Rojas Sánchez, Pablo Olivares, Juan Jorge Lazo Rodríguez, Alberto Labbé V., Manuel José Vial, Álvaro Ortúzar S. M., Andrés Chadwick P., Andrés Rodríguez, Juan Arab, Jorge Carey Tagle, Jaime Carey Tagle, José Miguel Olivares Padilla, Juan Francisco Gutiérrez Irarrázabal, Fernando Saenger Giaconi.

zas partidistas de manera bastante pacífica, incluso a la izquierda extraparlamentaria, a pesar de su carencia en cuanto a representación política por causa de la injusticia del sistema electoral. Así todas las fuerzas políticas después de 1990 hacen suya como lo habían hecho hasta 1973 la hegemonía de la democracia liberal. Todas estas explicaciones me parece que muestran lo incorrecta que resulta la tesis de una supuesta debilidad del liberalismo, sea éste de inspiración católica o no.

Por cierto, a pesar de la fuerza de esta hegemonía liberal, debemos reconocer que las contradicciones con las instituciones y doctrinas del catolicismo han sido muy significativas y diversas en la historia de Chile<sup>17</sup>. Por ejemplo, en los inicios de la República el control ideológico colonial le significó a Fray Camilo Henríquez tener que enfrentar un proceso de la Inquisición en Lima porque debajo de su cama encontraron libros de los enciclopedistas franceses. La disputa entre liberales y católicos se extendió más tarde y una vez recuperada la Independencia al conflicto constitucional que se resuelve a favor del bando conservador en Lircay con la Constitución de 1833. De hecho como explica Isidoro Errázuriz<sup>18</sup>, buena parte de las dificultades que tuvieron en Chile las experiencias federales en 1826 y la constitución liberal que se expresó en la carta de 1828, se debió a la amenaza que se percibió respecto de los privilegios del clero en dichos regímenes.

Parte de estas primeras formas de contradicción liberal católica en Chile se resuelve en la Constitución conservadora de 1833 con la adopción en su artículo 5 de la religión oficial católica. Este artículo aglutinó a muchos liberales en la lucha por una mayor libertad religiosa. Entre ellos destacan Juan Bautista Alberdi, Manuel Carrasco Albano, José Victorino Lastarria, Jorge Hunneus y los mejores constitucionalistas chilenos del siglo XIX que inventaron una exitosa solución a este problema que consistió en desarticular el carácter confesional del Estado chileno por la vía de adoptar leyes interpretativas de la Constitución<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> También en otros lugares de Hispanoamérica se ha dado esta contradicción. Véase E. Garzón, *El Velo de la Ilusión. Apuntes Sobre una Vida Argentina y su Realidad Política* (2000). Garzón relata en página 241 cómo Moreno, el patriota argentino, se permitió censurar el contrato social porque aunque se consideraba identificado con sus ideas liberales: "Como el autor tuvo la desgracia de delirar en materias religiosas, suprimo el capítulo y principales pasajes donde se ha tratado de ellas".

<sup>18</sup> I. Errázuriz, *Historia de la Administración Errázuriz* (1935), pp. 87-88.

<sup>19</sup> P. Stelle, *El Debate sobre la Libertad de Cultos y de Conciencia* (1964), pp. 181-225. En este trabajo se critica la forma parlamentaria en que se obtuvo la mayor libertad de culto y conciencia, particularmente por la actividad de Benjamín Vicuña Mackenna, pero contrariamente a lo que se sostiene por parte de Stelle es difícil dudar que se logró mayor tolerancia a partir de esta actividad legislativa.

Más tarde el liberalismo y el catolicismo se volvieron a enfrentar en el tema de las prerrogativas eclesiásticas del gobierno que se grafica en la cuestión del sacristán, en las leyes de cementerios laicos, las leyes de registro civil, las reformas electorales, en la amigable, misteriosa y curial separación de la Iglesia y del Estado y en muchas otras materias que se lograron superadas por medio de la práctica política y el debate de ideas en la historia de nuestro país, en la cual las ideas, principios y actitudes liberales jugaron un rol fundamental. El parlamento chileno y particularmente la institución del Senado fue el lugar de la deliberación política por excelencia y hasta 1973 cumplió su papel de acuerdo a los principios democráticos liberales de una manera más que honorable.

www.cepchile.cl

Pero la majadería antiliberal chilena ha asumido muchas caras. Y como parte de este esfuerzo que empareja ideas ultramontanas con un izquierdismo contrario a las formas del Estado liberal, algunos llegaron a plantear que el liberalismo quedó mudo e inerte ante la cuestión social. Se ha dicho a este respecto que el momento en que surge la cuestión social marca en Chile la declinación y el reemplazo del liberalismo por las corrientes más progresistas, en particular por la versión ultramontana del social cristianismo que surge en la democracia cristiana al alero de una confusa comprensión de las encíclicas sociales. Sin embargo, un análisis más tranquilo de la cuestión social en Chile muestra que la contribución liberal a este tema fue sustantivo y que, en definitiva, fue la posición liberal la que llegó a imponerse por la fuerza de la intervención militar en 1924 y que luego se consolida mediante la persuasión en un largo proceso de cambio político democrático. Así por lo menos lo ha explicado James Morris en su libro *Elites, Intellectual, and Consensus*<sup>20</sup>. Es que la denominada cuestión social ha servido para que algunos esgriman argumentos mañosos sobre una supuesta debilidad adicional del liberalismo en Chile.

Para aclarar este punto conviene recordar que según Morris en Chile la cuestión social tuvo un significado muy amplio y que se trató de abarcar con este concepto las consecuencias sociales, laborales e ideológicas que derivan de la industrialización y la urbanización que surgen a principios del siglo XX. Estas consecuencias se refieren a materias de salario, habitación obrera, salud, organizaciones sindicales y las respuestas que dio el sistema a las ideas revolucionarias que se refieren a la pobreza. Morris explicó cómo existió en Chile un proyecto Conservador y uno Liberal que se enfrentaron en sus fundamentos y su viabilidad. El proyecto Conservador de inspiración católica, cuyo artífice fue Juan Enrique Concha, puso el

---

<sup>20</sup> J. Morris, *Elites, Intellectual, and Consensus. A Study of the Social Question and the Industrial Relations System in Chile* (1966).

énfasis en factores psicológicos, religiosos y morales para resolver la cuestión social y trató de incentivar como solución una mayor benevolencia y un mejor trato de los empleadores para con los trabajadores. El proyecto conservador introducido en 1919 al Senado tenía como componentes mejoras limitadas en las condiciones de trabajo, el establecimiento de sindicatos industriales de empresas y sistemas compulsivos de conciliación y arbitraje para resolver disputas laborales colectivas. En este punto era algo así como el plan laboral que impulsó en la dictadura José Piñera. Se refería a un cambio personal de orden moral y limitados mejoramientos salariales, incluyendo también la idea de sindicatos obligatorios con votos acumulativos, participación restringida en las ganancias de las empresas y sistemas compulsivos de arbitraje y conciliación para los conflictos laborales. En definitiva, la función de la legislación social propuesta por los conservadores, inspirada en las encíclicas sociales, tendía a aminorar las consecuencias negativas de lo que se percibía como actitudes no cristianas de los empleadores para con los trabajadores.

Por eso, según Morris, existieron importantes diferencias entre la propuesta conservadora a la cuestión social y la que hizo la Alianza Liberal. Dicha Alianza estaba formada a esa fecha por liberales, radicales y otros sectores progresistas, en la que intervinieron Arturo Alessandri, Jorge Errázuriz Tagle, Eleodoro Yáñez, Ramón Vicuña Subercaseaux, Malaquías Concha, Pedro Luis González, Jorge Gustavo Silva y muchos otros que elaboraron un proyecto colectivo que se preparó en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile por años, con memorias de prueba, con informes de cátedra, con estudios de derecho comparado y que finalmente cristalizó en propuestas legislativas. El proyecto de la Alianza Liberal contenía un plan de reformas legislativas más comprensivo que incluía mejoras de salario más sustantivas, libertad para constituir sindicatos y libertad para resolver los conflictos laborales. La propuesta liberal fue introducida al Congreso en 1921 en la forma de un código y se basaba en la idea de establecer sindicatos de manera libre y reemplazar el control patronal que proponían los conservadores respecto de los mismos por una intervención estatal que asegurara la estabilidad laboral. La propuesta liberal tuvo gran oposición de parte de los conservadores, de la jerarquía católica, de la Sociedad de Fomento Fabril y de la Sociedad Nacional de Agricultura, lo que en definitiva significó que ambos sectores acordaron una transacción, que consistió en adoptar la propuesta conservadora de Juan Enrique Concha como un mínimo, una idea por la que abogó principalmente Eleodoro Yáñez. Sin embargo, a esta transacción se opusieron los militares que en 1924 dieron un golpe y que instigados y convencidos por Arturo Alessan-

dri exigieron precisamente la misma legislación que en su momento había propuesto la Alianza Liberal.

Éstas son en esencia las explicaciones que da James Morris, que desmienten la supuesta falta de respuesta de los liberales chilenos a la cuestión social que es un slogan muy cacareado en algunos círculos de políticos e historiadores chilenos que en verdad tienen un prejuicio contra la indiscutible hegemonía intelectual y política liberal. Hegemonía que se mantuvo en Chile durante todo el siglo XIX y hasta al menos 1965, y que subsiste luego de recuperada parcialmente la democracia desde 1990 hasta nuestros días. Por lo demás, no es raro que la cuestión social haya sido un tema en el que los liberales tenían mucho que decir porque una de sus preocupaciones siempre ha sido la lucha contra los privilegios y la igualdad. Fruto de esta misma confusión es que en nuestros días se habla que el principal problema de Chile es la pobreza y no se reconoce de manera más amplia, como lo haría un liberal, que el problema no es la pobreza sino la desigualdad.

Por último, no deja de ser curioso argumentar que el liberalismo pierde fuerza a partir de mediados de los años sesenta, en circunstancias que son precisamente los años en que se nota más influencia de esta doctrina en la propia Iglesia católica. Hasta mediados del siglo XX la jerarquía católica fue reaccionaria frente al liberalismo y en una serie de documentos condenó esta doctrina y su principal expresión política que es la democracia representativa<sup>21</sup>. El cambio de orientación de la jerarquía católica se muestra en los resultados del Concilio Vaticano II y en una serie de docu-

<sup>21</sup> Véase G. Peces Barba, *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General* (1999), pp. 59-95. Sobre esta materia lo que dice el profesor Peces Barba es especialmente iluminador en cuanto al origen y efecto de estas doctrinas y vale la pena transcribir su texto: “Sin perjuicio del componente genérico cristiano y de la influencia evangélica en el humanismo —muchas veces marginado o perseguido por sectores oficiales de la Iglesia, que está en la base de la filosofía de los derechos fundamentales— el pensamiento oficial y el mayoritario de la Iglesia católica en los países influyentes de Europa ha tenido posiciones muy negativas en nuestro tema. No hay que hacer, como veremos, ningún esfuerzo para incluirla en este apartado, al menos hasta 1941. Los textos principales del pensamiento pontificio donde la Iglesia se alinea con el pensamiento contrarrevolucionario y en defensa del orden surgido en el Congreso de Viena son las encíclicas: *Mirari Vos* de 15 de agosto de 1832; *Quanta Cura* de 8 de diciembre de 1864; *Quod Apostolici Muneris* de 28 de diciembre de 1878; *Diuturnum* de 29 de junio de 1881; *Humanum Genus* de 20 de abril de 1884; *Inmortale Dei* de 1 de noviembre de 1885, y *Libertas* de 20 de junio de 1888. Todavía un siglo después de las grandes Declaraciones americanas y francesas de finales del siglo XVIII, se ve una doctrina estable y consolidada de rechazo de la filosofía política liberal, y también socialista, y de la organización política, el Estado de Derecho, surgido de ese pensamiento, en cuyo seno se enmarcan los derechos fundamentales. Ese núcleo de pensamiento oficial generará e impulsará y, a su vez, se sentirá apoyado por el pensamiento católico mayoritario, neotomista en el mejor de los casos, integrista, o favorecedor del totalitarismo como en el caso de la Acción Francesa de Maurras, o de los sectores católicos que apoyaron al fascismo en Italia, al nazismo en Alema-

mentos y prácticas, entre los que destaca la declaración sobre tolerancia religiosa y, sobre todo, la eliminación del índice de libros que lleva a la mayoría de edad intelectual a los católicos que sin dispensa eclesiástica pueden por primera vez leer las obras prohibidas<sup>22</sup>.

Explicada entonces la contribución liberal en las ideas políticas, en las instituciones, incluso en la cuestión social en Chile, me parece que el tema de la educación pública es el que subsiste como principal punto de contradicción entre liberales y católicos a lo largo de los siglos XIX y XX. Una contradicción que por cierto se extiende hasta el siglo XXI.

### III

La contradicción del liberalismo católico en Chile consiste en la oposición entre católicos y liberales con respecto al propósito o sentido público de la educación<sup>23</sup>. Se trata fundamentalmente de una contradicción que surge de la competencia por la hegemonía intelectual y la influencia sobre la élite chilena y que asume diversas caras y acuerdos, y que se traduce en la disputa más permanente entre el liberalismo y el catolicismo. En esta misma línea, una de las cosas que más llaman la atención en las tareas que asumieron desde el inicio los liberales chilenos fue su convicción de organizar un sistema público de educación. Este énfasis y dedicación que se da durante todo el siglo XIX y hasta la mitad del siglo XX

---

nia o al franquismo en España. Una característica común del pensamiento oficial de la Iglesia, y del pensamiento de esos católicos será la negación de los derechos fundamentales. No se debe olvidar tampoco que la aparición de los textos pontificios señalados obedece también a la necesidad de impedir el progreso de un catolicismo liberal incipiente en Bélgica, en Alemania, en Italia y, sobre todo, en Francia”.

<sup>22</sup> Sobre la cuestión del liberalismo y las decisiones y documentos de la jerarquía católica más recientes, incluyendo comentarios sobre los documentos de Juan Pablo II, véase J. B. Baxter, “Catholicism: Kudos and Question for *Communio Ecclesiology*” (1998), pp. 743-764. Una visión libertaria y conservadora del tema en M. Novak, “Liberal Ideology, an Eternal No: Liberal Institutions, a Temporal Yes? And Further Questions” (1998), pp. 765-774. Otra perspectiva en D. Schindler, “*Communio Ecclesiology and Liberalism*” (1998), pp. 775-786, y también en D. Schindler, *Heart of the World, Center of the Church Communio Ecclesiology, Liberalism and Liberation* (1996), pp. 36-184.

<sup>23</sup> No me pronuncio en este trabajo sobre si conviene un mayor o menor centralismo en materia educacional, sino que lo que interesa es justificar la intervención estatal desde un punto de vista liberal. Sobre mi posición respecto de la descentralización, desconcentración, regionalización véase P. Ruiz-Tagle, “Reformas Constitucionales para el Bicentenario” (2003). En páginas 192 y 193: “La verdadera regionalización es la equidad y solidaridad entre los habitantes y personas de un país que por razones diversas viven en un porcentaje muy alto en el centro del país (...). A nivel municipal la educación y la salud no han sido bien abordadas y quizá, sin que esto suponga una vuelta al Estado Docente, es necesario pensar en cómo a nivel de autoridades regionales se pueden establecer criterios comunes para la educación y la salud que optimice mejor el uso de los recursos en esta área”.

www.cepchile.cl

puede resultarnos hoy en día como inexplicable. Sobre todo si identificamos el liberalismo con la autonomía o el individualismo, dedicar esfuerzos a la educación pública puede aparecernos que contradice dichos propósitos. La verdad es que el liberalismo en todas sus formas ha tenido una preocupación constante por la educación pública, porque se concibe esta responsabilidad como irrenunciable, en la medida que se trata de organizar la esfera de la vida pública en la que participen los ciudadanos de manera igual y libre. Por eso, junto con la afirmación del Congreso como la institución política por excelencia, los liberales apoyaron la creación de la Biblioteca Nacional, del Instituto Nacional y más tarde de la Universidad de Chile que son sus instituciones chilenas más características. Es que es muy propio del liberalismo la forma en que en todas partes se han comprometido en la creación y en el trabajo de reforzar determinadas instituciones que aseguran la libertad y la igualdad y entre ellas siempre destacan las instituciones públicas que cumplen un rol en cuanto a la educación.

Desde luego ya sabemos que la mejor argumentación a favor de la educación pública en nuestro país la expresó Andrés Bello<sup>24</sup> en su famoso discurso de la Universidad de Chile donde enfrenta el proyecto de la creación de la universidad pública con lo que llamó “ecos de declamaciones oscuras”, y donde propone instalar la institución educacional superior para asegurar una forma de “libertad que se contraponga por una parte a la docilidad servil que lo recibe todo sin examen y por la otra a la desarreglada licencia que se rebela contra la razón y contra los más nobles espíritus del corazón humano”. En el caso de Bello, se trata de un liberalismo moderado porque en su forma principal no es doctrinario sino pragmático<sup>25</sup>. Esta idea de pragmatismo y moderación queda ejemplificada en la posición frente al divorcio que a pesar de aceptarlo en doctrina, como alguna vez me explicó Raúl Rettig, nunca contó con los votos liberales en el Congreso. Es que los liberales se dieron por satisfechos con la solución jurisprudencial de la nulidad de matrimonio civil y no quisieron enemistarse innecesariamente con la mayoría católica. Ahora estas condiciones pueden haber cambiado, pero la forma que asumió el liberalismo moderado en Chile nunca pretendió ofender las creencias religiosas (en esto se distingue de otros grupos, como algunos radicales), aunque estuvo siempre presto a combatir todos los privilegios incluidos los eclesiásticos y, entre ellos, los privilegios educacionales confesionales.

---

<sup>24</sup> A. Bello, “Discurso Pronunciado en la Instalación de la Universidad de Chile” [1842] (1979).

<sup>25</sup> A. Jocelyn-Holt, “El Liberalismo Moderado en Chile (Siglo XIX)” (1998).

Por eso, la idea de Bello sobre la necesidad de una educación pública universitaria no es una rareza entre los pensadores liberales. Así, Thomas Jefferson<sup>26</sup>, el más grande de los liberales norteamericanos, a pesar de tener un fuerte sentimiento antifederal o anticentralizador dedica también sus mejores esfuerzos a crear la primera universidad estatal en EE.UU., a la que asignó la tarea principal de contribuir a crear ciudadanos educados para su estado natal de Virginia. Y no es que no existiesen en el tiempo de Jefferson alternativas educacionales confesionales o privadas, sino que más bien se propone la creación de la institución estatal como una forma de asegurar la tolerancia y la libertad. Con las mismas ideas de Jefferson encontramos a todos los liberales europeos y norteamericanos, con la única excepción manifestada en las dudas que plantea respecto de esta idea Wilhelm von Humboldt<sup>27</sup>. Y en esta línea central del liberalismo, quien discute a mi juicio de una manera más completa su vinculación con la educación pública es Thomas Babington Macaulay<sup>28</sup>, el más grande de los liberales ingleses. Macaulay, quien es citado con gran respeto por liberales chilenos como Benjamín Vicuña Mackenna en la espinuda cuestión de las relaciones entre la jerarquía católica y el Estado, no sólo argumenta acerca de la inconveniencia de establecer pruebas teológicas en los establecimientos educacionales, sino que también desarrolla con gran propiedad el fundamento liberal que justifica la intervención del gobierno en la educación pública.

Es que Macaulay en un famoso discurso que pronunció en la Cámara de los Comunes en 1847 planteó como nadie la concepción liberal que concibe la educación pública como una función del gobierno y explicó también que esta función lejos de afectar constituye un refuerzo de los derechos de los ingleses. Para Macaulay la educación es una función implícita del gobierno que constituye un derecho y un deber. En sus argumentos Macaulay se apoyó en las ideas de Adam Smith, que a pesar de ser partidario de que las artes, las letras y las ciencias se desarrollen con independencia del gobierno y que no haya vínculos institucionales entre el Estado y las Iglesias, siempre aceptó como deber, y también como derecho, la educación del Estado. El argumento de Smith que reproduce Macaulay es que la ignorancia trae aparejada peligros para la tranquilidad civil. En este punto se plantea que las personas no educadas se enfrentarán en animosidades religiosas y pueden producir desórdenes lamentables. Así la ignoran-

<sup>26</sup> T. Jefferson, "Report of the Commissioners for the University of Virginia" [1818], (1975), p. 332.

<sup>27</sup> W. von Humboldt, *The Limits of State Action* [1792] (1993), capítulo VI.

<sup>28</sup> T. Macaulay, "Education" [abril 18, 1847], (1924), pp. 349-369.

cia pone en riesgo la propiedad, la integridad física y la vida de todas las personas. La alternativa que tiene el gobierno para impedir los ataques a las leyes de la propiedad y la integridad de las personas consiste en la aplicación de la coacción. Teniendo presente esta circunstancia, Macaulay argumenta que un gobierno que tiene el poder de castigar a sus súbditos, debe también tener por necesidad el poder de educarlos. Porque para Macaulay la educación no es un medio cualquiera que está al alcance de los gobiernos, sino el medio que por excelencia permite cumplir los propósitos gubernamentales de contribuir a la libertad. También Macaulay cita a este respecto a Jefferson como otro gran partidario de la educación pública a pesar de reconocer en el norteamericano sus sospechas acerca del centralismo estatal.

Y Macaulay continúa su discurso enfrentando la tesis educacional libertaria que caracteriza como errada y que resume en la idea de que si la competencia es buena en el comercio en general, debe también serlo en educación. Macaulay llama falsa analogía a la idea de que al igual que la ley de la oferta y la demanda es buena para determinar el precio del azúcar, deben estas mismas leyes serlo para las materias educacionales. Y la analogía es falsa según Macaulay, porque si un hombre compra o no azúcar es cuestión que le compete sólo a sí mismo, en circunstancias que hay un interés público, al menos de sus vecinos y del Estado, en que una persona sea bien educada. Y si alguien por razones económicas no puede educarse, el Estado debe ayudarlo a cumplir con esta tarea. Pero el giro verdaderamente liberal del argumento de Macaulay y su carácter actualizado se presenta en la idea de que es tarea del gobierno ocuparse de la formación de la clase de personas que tienen la responsabilidad de educar. Y esta tarea no puede quedar entregada a personas privadas, del mismo modo como no pueden quedar entregadas a la iniciativa privada las tareas de defensa. En este punto Macaulay se apoya en las ideas de otro grande del liberalismo que es David Hume, que sostuvo que la mayoría de las actividades humanas se pueden dejar en manos de la iniciativa privada, porque su práctica entrega beneficios suficientes a los que las desarrollan. En el caso de la educación, sin embargo, Hume argumenta que a pesar de que la formación de las personas que dedican su vida a educar puede ser de gran utilidad, la actividad de prepararse para dichas tareas no produce necesariamente gran placer o beneficios a quienes a ello se dedican. Y es por eso que se requiere la intervención del gobierno para asegurar su correcta y oportuna provisión mediante honores y recompensas y proporcionando una adecuada seguridad económica. Este argumento de Hume sirve a Macaulay

para juzgar la pobreza de las escuelas y los establecimientos educacionales de su país que a la fecha se habían basado en las leyes de la competencia y de la oferta y la demanda. La comparación de la pobreza de las escuelas en Inglaterra con la bondad del sistema de educación pública existente en esa fecha en Escocia, caracterizado por la intervención gubernamental, termina de fundar el argumento liberal de Macaulay. Invocando finalmente el método inductivo experimental y mencionando la obra de Bacon, denominada *Novum Organum*, Macaulay termina su alegato a favor de la necesidad de intervención gubernamental en materias educacionales. Un argumento que sigue el mismo principio de la necesaria intervención gubernamental en materias de defensa. El alegato final de Macaulay se refiere al refuerzo de los derechos de los ingleses que se produce con un sistema de educación que es público. La idea de Macaulay es que no existe mejor defensa de los derechos de las personas que constituir una fuerza contra la ignorancia que sirva para asegurar la libertad civil y la libertad religiosa de las generaciones presentes y futuras.

#### IV

Estas ideas de Macaulay contrastan con el Chile de hoy. El tono de las explicaciones que doy a continuación es más subjetivo porque nos atañen más directamente, y también porque puedo tener información incompleta o sesgada. Estas expresiones tienen por objeto hacer reflexiones y alimentar la controversia sobre estas materias.

La intervención del Estado en materia educacional se ha percibido de manera creciente como excesiva, aun cuando ningún proyecto de educación pública chileno ha excluido la posibilidad de una educación privada o religiosa. Y la verdad de hecho es que ni siquiera en la propuesta ENU (Escuela Nacional Unificada), que en marzo de 1973 anunció el Ministerio de Educación del Presidente Allende, se pensó eliminar la contribución educacional privada o religiosa, porque tal como consta en el punto 6.14 del informe en cuestión, se establecía que la educación particular reconocida por el Estado mantendría su organización administrativa actual y todos sus deberes y obligaciones<sup>29</sup>. Sin embargo, a pesar de ser sólo una propuesta de cambio curricular y de coordinación fundada en las leyes y en la Constitución de 1925, la nueva organización educacional del proyecto ENU nunca llegó siquiera a ser un proyecto enviado al Congreso y tuvo la

<sup>29</sup> Informe sobre Escuela Nacional Unificada, pp. 1217-1232, en Miguel González Pino y Arturo Fontaine (ed.), *Los Mil Días de Allende*, Tomo II (1997).

oposición de importantes sectores católicos, incluida la jerarquía, que lo consideraron como un atentado a la libertad de conciencia. Es cierto que hubo algunos católicos que respaldaron el proyecto ENU tales como Rolando Muñoz, Gonzalo Gutiérrez, Jorge Hourton y otros teólogos y pedagogos vinculados al movimiento de la teología de la liberación. Pero la mayoría de los católicos, y ciertamente su jerarquía unida a un sector de las fuerzas armadas, se manifestó contraria a la ENU. Y es esta oposición la que explica a mi juicio el cambio en el apoyo que la Iglesia prestó al gobierno socialista de Salvador Allende y el apoyo generalizado que entre los católicos tuvo el golpe de Estado de 1973<sup>30</sup>.

Por el contrario, la idea liberal de educación pública siempre ha postulado la necesidad de establecer un fuerte componente público de regulación por la calidad junto con asumir la idea igualitaria de asegurar un sistema público que permita que se eduquen personas con diversos proyectos de vida. Porque aunque existen algunos estudios que muestran que los colegios confesionales de nivel básico y medio tienen buen rendimiento, no necesariamente su educación tiene un compromiso republicano y ciudadano democrático<sup>31</sup>. Además, la paradoja resulta de constatar que las universidades confesionales ocupan un lugar secundario en cuanto a su calidad en Europa y particularmente en los índices que las miden en EE.UU. Es que aunque puedan tener todos los medios materiales y una dedicación esforzada de sus académicos, a las universidades confesionales les ha faltado demasiadas veces la libertad que es necesaria para acceder a la excelencia. Es sólo cuando las universidades no confesionales están en el suelo, intervenidas o endeudadas, con profesores entrados por la ventana y dirigidas por autoridades de pacotilla cuando es posible a las universidades confesionales adquirir protagonismo intelectual. Es más, en nuestro país, la intención más reciente y manifiesta de la Pontificia Universidad Católica de ocupar el lugar público de la Universidad de Chile se constata en diversas medidas adoptadas por el rector Pedro Rosso. Por ejemplo, de modo mimético se adoptó el uso de medallas por parte de sus autoridades en los actos oficiales y se inauguró el año académico con el Presidente de la República. Con esto se intenta copiar los ritos y símbolos más característicos de la universidad estatal.

En nuestro contexto nacional reconozco que el discurso de la educación pública liberal puede sonar a algunos como anacrónico, por la influencia de los medios de comunicación parametrados y dominados por la publi-

---

<sup>30</sup> Hay que reconocer eso sí que el contexto de polarización política de esa época puede haber hecho entender la propuesta ENU en términos muy diversos a los que podemos entender hoy.

<sup>31</sup> Véase C. Peña, “¿Para Qué Educar?” (2003).

ciudad<sup>32</sup>. Por la instalación de sostenedores y reducidos educacionales que se autodesignan como académicos en colegios o universidades, y a quienes en verdad no les interesa fomentar la libertad, la igualdad ni menos la dignidad de sus alumnos y profesores. Porque ya se ha conseguido debilitar en nuestro país el sentido público de la educación que es central a todo proyecto liberal y se ha acentuado entonces la contradicción liberal y católica. Y se ha logrado perpetuar en los gobiernos de la Concertación un maridaje mediático, político, funcionario, clerical y docente de dudosa calidad que se refleja en los índices internacionales de educación donde entre más de 38 países hemos llegado a ocupar el número 35 y sólo el 5% de nuestros mejores alumnos son capaces de tener niveles de comprensión de lectura comparables a los de una persona promedio en Suecia<sup>33</sup>. Y lo peor es que sin reflejar esta falta de calidad, todos los días en las mismas páginas de los diarios tienen asegurado un lugar las actividades “académicas” de unas dos o tres universidades favoritas del *establishment* mediático parametrado chileno. ¿Dónde se ha visto que tamaña reserva y preferencia sea compatible con una sociedad de carácter liberal?

Las autoridades educacionales chilenas ahora quieren terminar de cerrar el círculo de la irresponsabilidad por la educación pública y han propuesto mayor injerencia privada en sus potestades de acreditación. Al mismo tiempo dan financiamiento a las universidades públicas pero siempre que se mantengan perpetuamente endeudadas, y así se logra domesticarlas y doblegarlas a su amaño. Se trata con estas medidas de legitimar el slogan de “la universidad para todos”, una ilusión óptica de rasgos demagógicos antielitistas que ahora se cree posible con la lógica de mercado y que algunos han soñado desde los años sesenta<sup>34</sup>. Y se sabe que para que

<sup>32</sup> Véase entrevista a Pilar Armanet, Directora de Educación Superior, del 6 de marzo de 2002, donde explica en relación con las universidades privadas que en Chile en un año: “... las informaciones que entregó una empresa especializada, no desmentidas hasta ahora, hablan de 25 millones de dólares de inversión en publicidad”. Estas mismas cifras fácilmente pueden haberse duplicado en los últimos años. En esta misma entrevista se da a entender que esta “especie de carrera armamentista publicitaria” entre las universidades privadas es un reflejo de una mayor competencia por la calidad y por el prestigio que se traduce en mayor y mejor información. Por eso no es de extrañarse que las autoridades del gobierno sean grandes partidarios de extender el crédito fiscal a las universidades privadas y que aceptan como valiosas las peores consecuencias del modelo populista e irresponsable de universidad para todos.

<sup>33</sup> Véase M. Santander, “TIMSS: Mitos y Realidades” (2001); y D. Bravo, y D. Contreras, *Competencias Básicas de la Población Adulta* (2001), citados en R. Urzúa *et al.*, “Desigualdad y Nuevas formas de Ciudadanía” (2003).

<sup>34</sup> Véase J. J. Brunner, “Higher Education in Latin America: The Present and Challenges” (1996). Para Brunner el modelo de la universidad para todos no sólo incluye el acceso indiferenciado a la educación superior, sino también la completa movilidad e inestabilidad académica que asegura el compromiso del gobierno con la creación de un sistema universitario que se constituya como una red. Por cierto las instituciones ya consolidadas se perciben como

esta ilusión óptica prevalezca se requiere como condición primera la desaparición de todo rastro de verdadera universidad en Chile. La inmoralidad es mayor si se piensa que después de haber licuado las deudas de los bancos en la crisis de mediados de los años ochenta, después de dar trato preferente a la deuda de varias instituciones y medios de comunicación se han negado los gobiernos de la Concertación a asumir una política de

un obstáculo para constituir la red. Esto contrasta con la idea que tienen los profesores en los países civilizados y también los alumnos, porque allí de preferencia se asientan en una institución y participan del sistema constituyendo una externalidad de red por derivación de sus trabajos que se realizan primariamente en un solo lugar determinado. La idea de Brunner pretende tener un sistema cuyas partes intercambiables (alumnos, “académicos”, activos que incluyen lo necesario para la “academia”) no valora de manera independiente los esfuerzos institucionales ya existentes o los considera como si fuesen un dato estable o un conjunto de bienes cuyos titulares no existen y cuyo mantenimiento es de gasto público y beneficio privado. La idea de Brunner y su majadero discurso “antielitista” (que se expresa por cierto desde la elite más elitista) parece una nueva versión del proyecto ultramontano de debilitamiento de las instituciones educacionales públicas en clave tecnocrática. Dice Brunner: “...Debemos intentar hallar y promover la formación de una red de instituciones, actividades y vías de comunicación caracterizadas por su flexibilidad y adaptación a los cambios. Dicha red respaldaría la existencia de una mayor densidad de personas y recursos diseminados por todo el espacio definido por estas redes, al igual que más puntos de conexión entre las instancias de conocimiento, y entre éstas y la economía privada y el sector público. Asimismo, habría una oferta más variada, la cual sería sensible a las necesidades de la docencia, la investigación y el aprendizaje. Segmentos de estas redes operarían directamente en el mercado; habría segmentos en el sector público y otros localizados en la esfera de las organizaciones no gubernamentales y sin fines de lucro. Lo anterior requeriría, sin embargo, un cambio de enfoque: desde el diseño de redes de conocimiento y aprendizaje como servicio eminentemente público, regido por controles administrativos y financiado exclusivamente por el Estado, hacia el diseño de dichas redes como una amalgama compuesta de una diversidad de servicios públicos, privados (del mercado) y comunitarios, cada uno gobernado por una “lógica” diferente, con fuentes de financiamiento diversificadas y una tasa más alta de duplicación y competencia en la oferta de docentes, investigadores y conocimientos. Por añadidura, cabe esperar que esos segmentos de redes desarrollen una especialización funcional específica, con la creciente gravitación del sector privado en la oferta de cursos, programas y actividades conducentes a títulos profesionales y técnicos, al igual que en la prestación de servicios de consultoría y asesoría. Habría también una mayor concentración de segmentos públicos que ofrecerían cursos de perfeccionamiento para la capacitación de investigadores, que producirían conocimientos en diversos campos de las ciencias básicas, que transferirían tecnologías estratégicas para el desarrollo industrial y, especialmente, que generarían políticas estatales e “intervenciones selectivas” para crear una capacidad de innovación a mediano y largo plazo. Por último, la naturaleza crecientemente internacionalizada de las redes de conocimiento y aprendizaje debe considerarse como uno de estos elementos. A este respecto, nuestros sistemas latinoamericanos de educación superior aún están operando de la misma manera en que lo hacían a comienzos del siglo 20: están apartados unos de otros, con una visión orientada más bien hacia el interior que hacia el exterior, sin ningún vínculo orgánico que los una, ni siquiera con países vecinos. Los intercambios académicos son esporádicos y no sistematizados. Se carece de esquemas que permitan la capacitación profesional transnacional; por el contrario, se observan múltiples trabas burocráticas que dificultan el reconocimiento de los estudios y títulos extranjeros, al igual que la prestación de servicios profesionales por parte de ciudadanos de otros países latinoamericanos. Se aprecia una escasa voluntad de concertar esfuerzos para organizar programas de excelencia avanzados. Nuestras comunidades científicas están empeñadas en desarrollar sus propios componentes internos en lugar de complementar iniciativas y recursos, desperdiciando así valiosas oportunidades para anuar esfuerzos y aprovechar sus ventajas comparativas”.

capitalización de largo plazo respecto de las universidades públicas. Así se ha llegado a la incoherencia de proponer dar crédito a las universidades privadas que se gastan buena parte de sus ingresos en publicidad, en pagar cifras millonarias a sus directivos y en comprar terrenos y construir en los lugares más caros del área metropolitana, en circunstancias que se supone que no tienen fines de lucro. También se ha propuesto dar financiamiento a centros de formación técnica y profesional respecto de los cuales nada se sabe en cuanto a su calidad para que enseñen actividades de dudoso interés público con financiamiento estatal<sup>35</sup>.

No se trata de ser contrarios a las universidades privadas, ni a las instituciones de educación superior con orientación confesional. De lo que se trata es que en primer término estas instituciones sean verdaderas universidades. Es decir que admitan la diversidad y la controversia que es propia del espíritu universitario y que distingue a estas instituciones de los conventos, de las academias y de los politécnicos, y que sean a su vez responsables de la función pública que cumplen en formar la elite chilena, que significa un compromiso con los ideales de libertad e igualdad que caracterizan el sistema de democracia liberal representativa en que vivimos. Que aseguren también su libertad intelectual de sus fundadores y benefactores, lo que puede suponer que se constituyan con un fondo de inversión específico (*endowment*) o un capital mínimo (los bancos y otras instituciones han requerido de un capital mínimo en su constitución) que dé sustentabilidad a sus actividades, y que sean independientes de sus matrículas. Con esto se evita que las universidades privadas sean tentadas a entrar en la línea de los que piden crédito al Estado o que se dedican a la venta de servicios de modo indiscriminado. Por lo demás este mismo sistema de “endowment” debería usarse para asegurar la independencia en las universidades públicas y pagar su deuda —tal como se pagó la de los bancos y de los medios de comunicación, y tal como se gasta en defensa y seguridad—, para evitar que dependan del gobierno de turno en su financiamiento y terminar así con los problemas que impiden tener remuneraciones que no son de mercado, sino nominales. Porque las universidades privadas se han subsidiado con los bajos precios y remuneraciones de liquidación que se mantienen en el sistema público. Muchas universidades privadas tampoco han hecho caso en cumplir la ley que no les permite tener fines de lucro y que las obliga a someterse a estándares de calidad. Por eso, si realmente comienzan a ser universidades y privadas deben

<sup>35</sup> Véase diario *El Mercurio*, Cuerpo B, página 4 de fecha 2 de enero de 2004, que informa sobre explosión publicitaria de las Universidades y dice: “(los establecimientos educacionales son los que más han crecido en los últimos años en inversión publicitaria). El metro de Santiago es un fiel reflejo de todo esto, donde ha aumentado más de un 300% la inversión publicitaria de esta categoría en un año, dice la empresa”.

www.cepchile.cl

financiar buenos sueldos a sus profesores, comprar libros, crear laboratorios, tener proyectos propios y no gastar sus ingresos en remunerar a sus directivos o en promoción o publicidad. Porque no basta con que las universidades privadas se propongan producir bienes públicos de cualquier manera, sino que también deben hacerlo con procedimientos transparentes y equitativos, y evitando el despojo de los recursos humanos y materiales del sistema público. Por su parte el sistema público de educación universitaria debe estar bien ordenado y terminar con estas calificaciones arbitrarias y especiosas de universidades tradicionales o del consejo de rectores, siendo las únicas distinciones válidas en esta materia las que diferencian entre universidades públicas o privadas según los recursos que reciben y, alternativamente, las que distinguen entre universidades de buena o mala calidad según los estándares académicos que les son propios. Este sistema de eufemismos para designar quién es quién en el sistema chileno y asignar responsabilidades e incentivos en las universidades chilenas ha durado demasiado tiempo y ha probado ser ineficaz. Es decir, de lo que se trata es que las universidades privadas formen sus propias comunidades académicas con criterios de libertad e igualdad y que sigan el ejemplo próximo de la gran mayoría de las universidades regionales que generalmente realizan sus actividades con mucha escasez de recursos, pero con dignidad y con un sentido público local del que carecen la mayoría de los establecimientos privados.

Porque en Chile hemos descuidado lo principal, esto es, el proyecto en el cual coincidieron todos los grandes liberales como Hume, Smith, Macaulay y Bello: el desarrollo de un proyecto de educación pública (que por cierto incluye a los privados bien ordenados). Este proyecto ha probado ser una buena inversión en el Chile del siglo XIX y XX, al igual como lo muestra su evidencia en todos los demás países donde se adoptó. El proyecto consiste de manera irrenunciable en usar los poderes gubernamentales para intervenir en materia educacional con el propósito de asegurar la posibilidad de que todos los planes de vida puedan expresarse de manera digna y con libertad e igualdad. El proyecto también consiste en dar una formación adecuada a los profesores que sólo puede concluirse en el ambiente exigente, abierto y de contacto directo con la excelencia del conocimiento, que se constituye por definición en la universidad pública. ¿Acaso podremos rescatar este proyecto de país y rescatarnos así mediante su rescate?

## V

Por último, como se supone que estas palabras deben tener algunas referencias biográficas, déjenme decirles que me considero un mal católico

y un peor liberal, o dicho de otra manera, que me veo como un aspirante a la cuadratura del círculo, esto es, a ser un liberal católico. Me parece que a pesar de sus contradicciones, el liberalismo puede enseñar al católico un mejor sentido de la necesidad de las instituciones públicas republicanas. Por su parte, el católico que profundiza sus raíces cristianas puede iluminar con un fundamento moral la práctica política liberal. En todo caso, esta contribución mutua está plagada de conflictos. Y por eso, desde esta misma perspectiva me parece que algo no suficientemente destacado en las conferencias anteriores es que la doctrina y práctica católica también ha sido contradictoria consigo misma.

Por ejemplo, desde mi punto de vista personal, seis años en el Saint George y seis años en el Tabancura, dos colegios católicos, pueden servir para explicar la contradicción fundamental que es característica de mi período educacional básico y medio. En el Saint George se incentivaba la autodisciplina y el sentido social y me tocó presenciar en mis clases de catecismo el romance de mi profesora de religión con el sacerdote con el que después terminó casada. Por su parte, en el Tabancura se buscaba el trabajo y la santidad individual y me tocó ser testigo de la expulsión de todas las profesoras mujeres (que eran las mejores profesoras), por una tardía y anónima orden del Opus Dei, que buscaba evitar en sus colegios el contacto entre personas de distinto sexo. Éstas y otras contradicciones internas del catolicismo me hacen desconfiar de todas sus versiones institucionalizadas, particularmente en materia educacional.

Por eso, en definitiva mi argumento es que en Chile desde la Independencia hasta nuestros días ha existido y debe continuar existiendo una poderosa hegemonía liberal que es intelectual y política y que da fundamento a un proyecto muy exitoso de educación pública. Sin embargo, desde mediados del siglo XX y hasta 1990 en Chile dicha hegemonía intelectual y política liberal se ve disminuida. ¿Quizá lo que sucedió es que la generación creada al alero de la resistencia católica ultramontana que se inicia a finales del siglo XIX con Joaquín Larraín Gandarillas, Abdón Cifuentes y luego con Carlos Casanueva despliega su poder e influencia antiliberal en la sociedad chilena? Cualquiera que sea la explicación de este intervalo, lo que está claro es que la influencia ultramontana pierde poder de manera progresiva a partir de 1990, aunque en su travestismo adopta formas diversas y argumentos especiosos. Estos argumentos van desde un supuesto consenso transicional sin principios hasta argumentar la debilidad del pensamiento liberal y de su subespecie más dudosa y precaria, esto es del catolicismo liberal.

Lo anterior quizá explica por qué más recientemente sólo en algunas pocas personas puedo reconocer esta preocupación por la igualdad, la libertad y la dignidad desde el punto de vista liberal. Es que en nuestro

querido país hay mucho travestismo y doble discurso liberal y tenemos una sobre dosis de aspirantes a teólogos y capitanes de industria disfrazados de liberales. Quizá entre los casos de incoherencia más tempranos está la integración del jefe del Partido Nazi a las filas del Partido Liberal chileno. Más tarde personas vinculadas a la Sociedad Mont Pelerin, que en verdad han sido conservadores antiestatistas, que no creen en la noción igualitaria y liberal de ciudadanía, se han presentado como liberales. También conservadores portalianos antidemocráticos que han inventado formas republicanas profilácticas que han servido para disminuir la libertad, la igualdad y la dignidad de las personas se han autodenominado liberales cuando más les convenía. Ellos han criticado la deliberación política que es propia del sufragio universal y en los últimos estertores de la dictadura militar se autodesignaron como liberales como una especie de homenaje hipócrita al prestigio del liberalismo chileno.

En mi caso, ante tanto travestismo local, han sido mis años de estudio en EE.UU. y mis lecturas de la vida de Thomas Jefferson, las doctrinas de John Rawls y mi experiencia con los liberales norteamericanos (que siempre se distinguen de los libertarios), donde he encontrado ideas más adecuadas para nuestro tiempo y país. Este liberalismo en verdad es casi siempre desconfiado frente a toda forma de poder, incluido el poder político, económico y religioso y, por supuesto, también el poder del Estado. Pero es un liberalismo que no es per se contrario, ni partidario de la institución estatal. Se compromete en cambio en medir la legitimidad del Estado por la forma en que esta institución contribuye a la igualdad, la libertad y la dignidad de las personas. Es que por ejemplo ya se sabe que el Estado en materia educacional puede colaborar en la educación de la más variada clase de individuos. Contribuyó en Chile a la formación de Salvador Allende y Augusto Pinochet, de Manuel Contreras y Miguel Henríquez, de Pablo Longueira y de su colega contradictor el diputado Eduardo Saffirio y muchas otras personas que se han enfrentado en posiciones contrarias. Y por supuesto, también colaboró en la educación de Pablo Neruda y Gabriela Mistral que son quizás los ejemplos más completos de la educación pública chilena. Los hay entonces para todos los gustos y de eso precisamente es de lo que se trata. De tener un liberalismo que no acepta como dogma de fe la idea que todo lo privado es bueno porque sí y que aunque respeta la esfera de lo privado, combate también los efectos públicos de todas las formas de explotación y dominación que son expresiones de crueldad. De allí que, como ha reconocido Judith Sklar<sup>36</sup>, se trate

---

<sup>36</sup> J. Sklar, *Vicios Ordinarios* (1990), pp. 20-65. Véanse críticas al concepto de crueldad de Sklar en recensión de la obra original por parte de J. Keekees, "Cruelty and Liberalism" (1996), pp. 834-844.

de un liberalismo que se compromete en la esfera pública y también en la privada en una lucha contra la crueldad humana. Un liberalismo que le tiene miedo a la posibilidad que tenemos los seres humanos de actualizar la crueldad. Esto explica por qué el liberalismo se compromete contra toda forma de abuso de los más fuertes respecto de los más débiles. Y entre las formas de crueldad que combaten los liberales en Chile está, por ejemplo, en materia educacional, la expulsión de los establecimientos católicos por motivos de embarazo o de los alumnos cuyos padres se han separado. Se trata entonces de un liberalismo que cree en definitiva en un espacio público fortalecido también por los esfuerzos privados, y que acepta la colaboración eclesial en condiciones de respeto a la igualdad, la libertad y la dignidad de las personas. Por eso a esta clase de liberalismo la exención de impuestos, o el no difundir con la debida transparencia los resultados económicos, o el no contribuir a las campañas de salud contra el sida que exhibe el Canal 13<sup>37</sup> le resultan inaceptables. La verdad es que al Canal 13 desde el punto de vista liberal no se justifica otorgarle privilegio alguno. Sus exenciones y el sigilo en sus cuentas y actividades que aprovecha por la circunstancia de estar vinculado a la institución pontificia no se justifican. Si hasta la propia jerarquía católica tiene segundos pensamientos sobre su funcionamiento como se grafica en la historia que ha contado Nicolás Vergara sobre el oráculo que dicen haber recibido en el Vaticano cuando representantes del canal católico preguntaron qué hacer con el canal y alguien en la curia romana les dijo como respuesta a sus inquietudes: ¿Quién va a ser el creyente que asuma la responsabilidad de cerrar el

<sup>37</sup> Se ejemplifica con el Canal 13 el problema de la exorbitante influencia confesional católica en los medios abiertos de televisión, porque bien se puede hablar de una red de frecuencias que comparten privilegios, no siempre iguales pero comunes en cuanto al carácter de injustificados desde un punto de vista liberal por su intermitente contribución a los ideales políticos democráticos. Canal 13 tiene por ejemplo una frecuencia adicional de TV cable, además existe un canal de libre recepción de la Universidad Católica de Valparaíso y por supuesto una afinidad ideológica con Megavisión. Incluso estas estaciones han pretendido sin éxito impugnar por la vía judicial la obligatoriedad de la franja electoral televisiva, que es la única carga social que actualmente tienen en pos de un servicio público democrático los medios de comunicación de televisión abierta en Chile. Además el canal estatal está empatado en un Consejo donde están sobrerrepresentados los partidos de derecha. Éste es un rasgo característico de nuestra imperfecta transición política que se mantiene. Por eso, a pesar que E. Tironi, hoy asesor comunicacional de Canal 13, haya convencido al Presidente Aylwin y más recientemente al Presidente Lagos que declaren cerrada de manera prematura nuestra transición, en todos los casos estos cierres comunicacionales han resultado fallidos. Pocos días después que el Presidente Lagos declaró cerrada la transición y el asesor E. Tironi celebró sus palabras en una de sus columnas, el carácter imperfecto de nuestra democracia reflató (era que no) en la propuesta de citar al Consejo de Seguridad Nacional que hicieron algunos senadores de la propia Concertación. Es que la transición chilena no se cierra con un efecto comunicacional sino mediante la consolidación de una práctica democrática que supone por lo menos una mutación constitucional.

único canal de televisión católico que en el mundo tiene tal nivel de rating? Y eso que la respuesta a este oráculo se ve bastante simple, porque la responsabilidad de terminar con todos los privilegios de Canal 13 debe asumirlo por definición todo liberal.

Eso explica, por ejemplo, que en el caso de “La Tentación de Cristo” algunos abogados liberales católicos de la Asociación de las Libertades Públicas (no todos los miembros de la asociación eran liberales, y sólo algunos católicos) consideramos inaceptable el que un sector de los católicos tuviese el monopolio constitucional de controlar el contenido de las obras artísticas que se refieran a Cristo, y consecuentemente con ello se pudiese prohibir en Chile el filme de Martin Scorsese que se basó en la famosa obra de Kazansakis. Es que tal como se argumentó en el punto sexto del informe en derecho que se presentó a la Corte Suprema por este caso, nos pareció que justamente el núcleo del mensaje cristiano es coincidente aquí con el mensaje liberal en cuanto a la tolerancia. Incluso es tolerante en la aceptación del escarnio respecto de lo más sagrado, como lo llegó a ejemplificar con su vida el propio Cristo. Por eso no era aceptable desde el punto de vista constitucional liberal, privatizar a ese extremo el control de la opinión sobre la figura de Cristo.

Es que en definitiva otro punto de vista liberal es que no siempre de la privatización de lo público se desprende de manera automática la civilización, porque es más bien el esfuerzo privado a favor de lo público lo que en verdad construye civilización. Por eso, en la experiencia liberal que he conocido, la forma estatal se percibe muchas veces como necesaria para asegurar la libertad, la igualdad y la dignidad de las personas. En esta concepción es difícil concebir un verdadero liberalismo que prescindiera del Estado. La ausencia del Estado que abogan algunos libertarios puede ser en su versión extrema la sociedad de las cuevas talibanes, o la sociedad estamental donde campean sin freno las peores formas de corporativismo político, religioso o económico. Contra esta forma de sociedad justamente luchó el liberalismo desde el primer día y en el primer combate que se libró se tuvo éxito. Se libran todavía escaramuzas a este respecto contra todas las formas de poder privilegiado y feudal, sea o no que resurjan ahora tras un disfraz de autonomía.

Porque tal como no existe un lenguaje totalmente privado, tampoco existen civilizaciones privatizadas<sup>38</sup>. La civilización requiere una educación que suavice las formas y consolide la paz entre personas diferentes.

<sup>38</sup> Los dos párrafos que siguen son parte del artículo “Educación Pública y Civilización Chilena” (2002), publicado en el Suplemento Artes y Letras del diario *El Mercurio*.

Sin embargo, para construir una civilización no debemos identificar lo estatal con lo público. Por eso el Estado Docente que existió como subproducto del Estado confesional no es un proyecto civilizador porque desconfiaba de la libertad de las personas. Actualmente, la educación pública que es civilizadora se caracteriza por sus instituciones que reconocen igual ciudadanía, distinción por el mérito y un compromiso con la libertad.

Esto lo entendieron bien los chilenos que contribuyeron a formar nuestro sistema público de educación. Andrés Bello al crear la Universidad de Chile, los hermanos Amunátegui al institucionalizar la educación primaria y Jorge Millas con su defensa de la educación superior contra la barbarie y la vigilancia. Todos ellos construyeron la civilización chilena. Estos defensores de la libertad se comprometieron con un sistema público educacional que supone adoptar normas obligatorias y crear instituciones. Es que ellos sabían que no se puede construir una civilización sin educación pública y ésta no puede subsistir sin normas y sin instituciones.

\* \* \*

Al terminar me gustaría decir que agradezco el poder exponer ante ustedes en estas conferencias mis ideas sobre la cuadratura del círculo liberal católica y su principal contradicción que se refiere al tema de la educación pública. Lord Acton<sup>39</sup> fue quizá el más grande cuadrador de este círculo liberal católico y con toda honestidad reconoció su derrota a mediados del siglo XIX cuando se impuso en la jerarquía católica la tesis de la infalibilidad papal. La defensa de su posición contraria a la infalibilidad lo llevó a decir respecto del poder del Vaticano su famosa frase “el poder corrompe, el poder absoluto corrompe absolutamente”. Entre nosotros, Ernesto Rodríguez y Óscar Godoy también comparten algunas de estas aspiraciones de ser cuadradores del círculo católico liberal. Y esto me da aliente en la porfía de seguir con este desafío. Es que basta por lo demás con que uno de nosotros tenga éxito, y que este éxito sea limitado como sucedió en el caso del filme sobre la tentación de Cristo con la sentencia de la Corte Interamericana, para que valga la pena este esfuerzo que va dirigido contra la crueldad en el espacio público y privado. Se trata entonces de un trabajo en favor de la civilización que construye un sistema de libertades y de igualdades que debe estar abierto y proporcionar una vida digna para todos.

<sup>39</sup> L. Acton, *Essay in Religion, Politics and Morality, Selected Writing of Lord Acton* [1869] (1988), p. 281 y ss.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acton, L. *Essays in Religion, Politics and Morality, Selected Writings of Lord Acton* [1869]. Editado por J. Rufus Fears. Indianápolis: Liberty Fund, 1988.
- Arrieta, L. *Biblioteca de Estudios Sociales (Ideas y Hechos) l.a.c. Cuatro Cartas Opiniones de la Prensa*. Santiago: Imprenta Siglo XX, 1957. [Publicado originalmente en diario *La Nación*, 1 de mayo de 1938.]
- Baxter, J. B. "Catholicism: Kudos and Question for Communio Ecclesiology". *Review of Politics*, 60 (1998).
- Bello, A. "Discurso Pronunciado en la Instalación de la Universidad de Chile". En *Escritos Jurídicos Políticos y Universitarios*. Valparaíso: Edeval, 1979.
- Bobbio, N. *Estado, Gobierno y Sociedad. Por una Teoría General de la Política*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Bravo, D., y D. Contreras. "Competencias Básicas de la Población Adulta". Gobierno de Chile-Corfo, Ministerio de Economía Fomento y Reconstrucción, Universidad de Chile, Departamento de Economía, 2001.
- Brunner, J. J. "Higher Education in Latin America: The Present and Challenges". En trabajos presentados en el Simposio "The Future of Universities", 5 diciembre 1996, Santiago, Chile.
- Correa, Sofía. "El Partido Conservador ante las Leyes Laicas 1881-1884". En Krebs *et al.*, *Catolicismo y Laicismo: Seis Estudios*. Ediciones Nueva Universidad, P. Universidad Católica de Chile, 1981.
- Correa, S. "Zorobabel Rodríguez: Católico Liberal". *Estudios Públicos*, N° 66 (1997).
- Correa, S. "La Democracia que Tuvimos. La Democracia que No Fue". *Revista de Sociología* No. 14 (2000), Facultad de Sociología, Universidad de Chile.
- Correa, S., *et al.* *Documentos del Siglo XX Chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.
- Correa, S., *et al.* *Historia del Siglo XX Chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.
- Cristi, R. *El Pensamiento Político de Jaime Guzmán: Autoridad y Libertad*. Santiago: LOM Ediciones, 2000.
- "Declaración de Profesores de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile Respecto de la Convocatoria a Plebiscito para Ratificar la Constitución". *El Mercurio*, 8 de agosto de 1980.
- Armanet, Pilar. Declaraciones en entrevista publicada por diario *La Segunda*, 6 de marzo de 2002.
- El Mercurio*, "Educación Pública y Civilización Chilena". Suplemento Artes y Letras, Santiago de Chile, 14 de julio de 2002.
- El Mercurio*. Crónica sobre explosión publicitaria de universidades. Cuerpo B, p. 4, 2 de enero de 2004.
- Errázuriz, I. *Historia de la Administración Errázuriz*. Santiago: Biblioteca de Escritores de Chile, Dirección General de Prisiones, 1935.
- Farrell, Martín. *El Derecho Liberal*. Buenos Aires: Abeledo Perrot, 1998.
- Garzón, E. *El Velo de la Ilusión. Apuntes Sobre una Vida argentina y su Realidad Política*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana 2000.
- "Informe sobre Escuela Nacional Unificada (ENU)". En Miguel González Pino y Arturo Fontaine (ed.), *Los Mil Días de Allende*. Tomo II. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 1997.
- Jefferson, T. "Report of the Commissioners for the University of Virginia" [1818]. En Merrill Peterson (ed.), *The Portable Thomas Jefferson*. Kingsport, Tennessee: The Viking Library, Penguin Books, 1975.
- Jocelyn Holt, A. "El Liberalismo Moderado en Chile (Siglo XIX)". *Estudios Públicos* N° 69 (1998).

- Keeke, J. "Cruelty and Liberalism". *Ethics*, 106 (julio 1996), The University of Chicago.
- Krebs, R., et al. *Catolicismo y Laicismo. Seis Estudios*. Ediciones Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1981.
- Macaulay, T. "Education", [abril 18, 1847]. En *Speeches on Politics & Literature by Lord Macaulay*. London & Toronto: J. M. Dent & Sons Ltd.; Nueva York: E. P. Dutton & Co., 1924.
- Morris, J. *Elites, Intellectuals, and Consensus. A Study of the Social Question and the Industrial Relations System in Chile*. Ithaca: New York State School of Industrial y Labor Relations-Cornell University; Nueva York: W. F. Humphrey Press, Inc. 1966.
- Novak, M. "Liberal Ideology, an eternal no: liberal institutions, a temporal yes? and further questions". *Review of Politics*, 60 (1998).
- Peces Barba, G. *Curso de Derechos Fundamentales. Teoría General*. Universidad Carlos II, Boletín Oficial del Estado Madrid, 1999.
- Peña, C. "¿Para Qué Educar?". *Revista de Derechos del Niño* N° 2 (2003), Facultad de Derecho Universidad Diego Portales-Unicef.
- Rodríguez, Ernesto. "Por Qué Soy Católico y Liberal y me Resisto a sus Consecuencias", *Estudios Públicos*, 93 (verano 2004).
- Ruiz, C., et al. "El Pensamiento Republicano en Chile, durante el Siglo XIX: Notas de Investigación". *Revista Jurídica Universidad de Puerto Rico*, Vol. 70, N° 4 (2001).
- Ruiz-Tagle, P. "El Problema de la Reina Madre". En revista *La Tortuga* (1999), en página electrónica [http://www.red.21.cl/homenajes/La Tortuga/El Duelo4/El Duelo\\_4.html](http://www.red.21.cl/homenajes/La_Tortuga/El_Duelo4/El_Duelo_4.html)
- Ruiz-Tagle, P. "Comentario a la Teoría de Courcelle Seneuil de J. V. Lastarria". *Revista Derecho y Humanidades* N° 8 (2000-2001), Facultad de Derecho Universidad de Chile.
- Ruiz-Tagle, P. "Reformas Constitucionales para el Bicentenario". *Anuario de Chile 2003/2004*. Universidad de Chile, 2003.
- Santander, M. "TIMSS: Mitos y Realidades". *Serie Informe Social* N° 63 (junio 2001); Libertad y Desarrollo.
- Schindler, D. *Heart of the World, Center of the Church Communion Ecclesiology, Liberalism and Liberation*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Edimburgo: T&T Clark, 1996.
- Schindler, D. "Comunio Ecclesiology and Liberalism". *Review of Politics*, 60 (1998).
- Schmitt, C. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Universitaria Textos, 1992.
- Serrano, S. "Conservadurismo y Democracia Cristiana". *El Mercurio*, 12 de noviembre de 2000.
- Silva Henríquez, Raúl (Cardenal). "El Alma de Chile" [1986]. En Sofía Correa (ed.), *Documentos del Siglo XX Chileno*. Santiago: Editorial Sudamericana, 2001.
- Sklar, J. *Vicios Ordinarios*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Colección Popular, 1990.
- Stelle, P. *El Debate sobre la Libertad de Cultos y de Conciencia*. Estudios de Historia de las Instituciones Políticas y Sociales, Universidad de Chile, 1964.
- Urzúa, R., et al. "Desigualdad y Nuevas Formas de Ciudadanía". Cátedra UNESCO, Departamento de Políticas Públicas, Instituto de Asuntos Públicos. Documento de Trabajo, Universidad de Chile (2003).
- Vázquez, Rodolfo. *Educación Liberal: Un Enfoque Igualitario y Democrático*. México, D. F.: Colección Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Vol. 56, Distribuciones Fontamara S. A., 1997.
- Von Humboldt, W. *The Limits of State Action* [1792]. Editado por J. W. Burrow. Indianápolis: Liberty Fund, 1993. □

## LA MACRO HA ANDADO BIEN PERO ¿LA MICRO? ¿CÓMO LE HA IDO A LA GENTE?

**Joseph Ramos**

Nadie duda de que Chile vivió una suerte de “milagro económico” entre 1984 y 1998. Sin embargo, es frecuente escuchar que lo que anduvo bien fue la macroeconomía, pero que a los hogares y a las familias no les fue tan bien. En la primera parte y a la luz de las cifras censales, pero no sólo a base de ellas, este artículo concluye que no exclusivamente anduvo bien la “macroeconomía” sino que la microeconomía también. Las familias y personas se beneficiaron ampliamente. Y si bien no mejoró la distribución del ingreso *monetario* en el período, la evidencia sugiere que mejoró de manera significativa la distribución del bienestar de las personas y de las familias. En una segunda parte, se examinan las posibles causas de estas mejoras absolutas y relativas en el bienestar así como lo necesario para volver a crecer a 6-7%. Se concluye que más que profundizar liberalizaciones o acentuar inversiones en industrias “hi tech”, Chile debiera seguir aprovechando su gran ventaja de ser país aún en vías de desarrollo y por tanto capaz de crecer a tasas aceleradas por medio de “catch up”, es decir, de la identificación de las tecnologías y prácticas internacionalmente disponibles más idóneas para Chile, su adaptación y rápida difusión interna.

---

JOSEPH RAMOS. Decano, Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas, Universidad de Chile.

No sólo de pan vive el hombre; y ciertamente la plata no trae la felicidad. Sin embargo, la falta de bienestar económico sí puede generar infelicidad. En este trabajo queremos examinar el *nivel* de bienestar económico de la población así como su *evolución* a la luz de las últimas cifras censales. Si bien sabemos que, en general, la macroeconomía anduvo bien en estos últimos 20 años, la pregunta clave es ¿cómo le fue a la gente? Que no sea, como dicen algunos, que la macro anduvo bien, pero que a la gente o la microeconomía, es decir, lo que verdaderamente debiera ser lo importante, no ha sufrido una verdadera mejoría.

La primera parte del trabajo expone los principales hechos del nivel y de la evolución macro así como microeconómica (cómo le fue la gente). La segunda parte presenta las causas del mejoramiento absoluto de los ingresos, así como de la mejora en la distribución del bienestar entre los hogares y las implicancias de estos resultados para el futuro. Más concretamente, examina ¿en qué medida volver a crecer a 6-7% anual requerirá de profundizar en liberalizaciones económicas, por ejemplo, la laboral; o de elevar el gasto en investigación y desarrollo (I&D) y fomentar las industrias “hi tech” o si más bien requerirá acelerar el proceso de “catch up” y de difusión tecnológica?

El trabajo tiene 5 conclusiones principales, 1 bastante ortodoxa, es decir, conocida o esperada, las otras 4 bastante heterodoxas o sorprendentes. Comenzando por la ortodoxa, estas 5 conclusiones principales son:

1. Ha habido importantes progresos en los últimos 20 años, a tal punto que algunos grupos gozan de un nivel de vida semejante al de los países desarrollados, es decir, tenemos “un pie en Europa”, pero otros grupos permanecen en condiciones de pobreza infrahumana, es decir, tenemos otro “pie en África”.  
En cambio las siguientes son relativamente sorprendentes o heterodoxas.
2. La macroeconomía anduvo bien y la microeconomía *también*, es decir, la gente participó plenamente del progreso de los últimos 20 años.
3. Hubo una mejora absoluta en los niveles de ingreso del grueso de la población, pero no en su distribución (hasta aquí hecho conocido). Sin embargo, aunque la distribución del ingreso no mejoró, hubo una mejora en la distribución del *bienestar*; es decir, la evidencia sugiere que el nivel de bienestar relativo de los más necesitados mejoró aún más rápidamente que el de los hogares más pudientes.

4. Este progreso absoluto acelerado se debió sobre todo a que Chile incorporó las tecnologías y mejores prácticas internacionalmente disponibles, de tal modo que finalmente pudo aprovechar la gran y única ventaja de ser país en vías de desarrollo, lejos de la frontera tecnológica, el “catch up”. De ahí que la posibilidad de crecer 6-7% anual se basará en que siga aprovechando del “catch up”, y sistemática y masivamente salga a identificar las tecnologías y prácticas más idóneas al país, las copie, adapte y luego difunda rápidamente. De esto dependerán nuestras posibilidades de crecimiento de 6-7% anual, y no tanto en profundizar reformas liberalizadoras o introducir industrias “hi tech” o elevar I&D.
5. Mientras más acelerada esta difusión tecnológica, fruto de tal “catch up”, mejor la distribución del ingreso.

## I. Los hechos principales

### a) La evolución macroeconómica

El Cuadro N° 1 resume los datos principales que caracterizan la evolución macroeconómica del país entre 1982 y 2002. El PIB per cápita en este período —que incluye la recesión de 1982/83— creció sobre 3% al año (cifra que alcanzaría 3,5% si partiéramos de 1984), de tal modo que el ingreso por habitante casi se duplicó.

Ambos períodos muestran un importante crecimiento económico, pero el segundo es claramente superior. A diferencia del período 1982-92, en el período 1992-02 no sólo no hubo depresión, a lo sumo una pequeña

CUADRO N° 1: LA EVOLUCIÓN MACROECONÓMICA 1982-2002

	1982-1992	1992-2002
PIB per cápita	2,3%	3,9%
PTF	0,6%	2,5%
Desempleo medio*	14%	8,5%
Salario real	0,6%	3,5%
Razón quintil (Q5/Q1)		14
Urbanización	83%	85%

\* Corregido por programas especiales.

Fuente: Larrañaga (2003), Larraín y Vergara (2000).

recesión (caída del 1% en el PIB en 1999), sino que el crecimiento se basó en un fuerte incremento de la productividad (PTF). En efecto, tal como podría esperarse al salir de una situación depresiva con enorme capacidad productiva ociosa y elevado desempleo (sobre 20%), en el primer período el grueso del crecimiento se explica por acumulación de factores —mayor empleo y capital, con poca mejora en productividad. En cambio, en 1992-2002 el grueso del crecimiento del PIB per cápita se debe a mejoras en productividad, y esto pese a que la inversión alcanzara coeficientes históricos máximos, cercanos a 30% del PIB.

Precisamente debido a que el desempleo es tan alto en el período 1982-92, el crecimiento de los salarios reales es muy modesto, 0,6% al año; los ingresos de los hogares se elevan en este período principalmente por la reducción del desempleo de sus miembros. En cambio, en 1992-02, y ciertamente hasta la crisis asiática, el desempleo es relativamente bajo, razón por la cual el crecimiento medio de los salarios reales es importante, 3,5% al año.

Pese a estos progresos la distribución del ingreso es muy desigual en Chile, la diferencia de ingreso entre el quintil más rico y el quintil más pobre siendo de 14 a 1, una de las distribuciones más desiguales de América Latina así como del mundo, siendo ésta el doble de la prevaleciente entre los países desarrollados.

Es de notar que la población chilena era virtualmente urbana ya en 1982, de tal modo que los grados de urbanización no difieren significativamente entre ambos períodos. No obstante, llama la atención (véase Cuadro N° 2) que pese a que las actividades primarias —agricultura, silvicultura,

CUADRO N° 2: OCUPADOS POR RAMA DE ACTIVIDAD ECONÓMICA (%)

	1982-1992	1992-2002
Sector primario (Agricultura, Pesca y Minas)	23	12
Sector secundario (Manufacturas, Construcción y Utilidades)	19	21
Sector terciario (Comercio, Transporte y Servicios)	58	67

Fuente: INE, Censo 1982 y Bravo (2003).

pesca y minería— son los sectores de punta en nuestras exportaciones, ellas sufren una fuerte reducción en el empleo, cayendo de 23% del empleo en 1982 a 12% en 2002. Esto, por cierto es indicativo del muy fuerte incremento en su productividad en el decenio.

b) La evolución microeconómica (o cómo les fue a los hogares)

Hasta aquí lo conocido, es decir, la evolución macroeconómica de estas dos décadas fue muy buena, de hecho fueron los mejores 20 años de todo el siglo XX chileno. La pregunta es ¿cómo le fue a la gente?

*Lo crudo: nuestra “África en el Mapocho”*

Ante todo hay que reconocer la parte cruda de nuestra realidad, es decir, nuestra “África en el Mapocho”. Pese a estos avances, en el 2002, 20% de los chilenos vivían bajo la línea de la pobreza. Es más, 6% vivían en una situación infrahumana como indigentes, es decir, sus ingresos, aunque fueran dedicados exclusivamente a alimentación y nada más, no alcanzaban para nutrirse adecuadamente.

Asimismo, pese a los progresos en vivienda social, 26% de los chilenos vivían hacinados, es decir, con más de 2 personas por dormitorio. Y 9% vivían en chozas o mediaguas.

Si bien ha habido importantes avances en la educación, los estudios internacionales comparados revelan que su calidad es pobre. De hecho, sobre el 50% de los adultos carece de competencias básicas, es decir, no entiende lo que lee ni maneja las 4 operaciones aritméticas (Bravo y Contreras, 2001).

Finalmente, como se señaló anteriormente, la distribución del ingreso chileno es entre las más desiguales del mundo, la razón de ingreso del quintil más pudiente de la población siendo 14 veces el del quintil más pobre.

O sea, *se confirma esta tesis ortodoxa.*

*Los avances: lo que el dinero puede comprar*

El bienestar económico está compuesto de dos tipos de bienes, las cosas que se pueden comprar con dinero y las cosas —típicamente bienes públicos o colectivos— que no pueden ser compradas por la persona con dinero sino que son suministradas en forma colectiva.

El Cuadro N° 3 muestra la posesión de bienes duraderos por los hogares en 2002 así como en 1992 y 1982. Como se ve en el cuadro, los hogares chilenos estaban bastante bien equipados en el 2002. Del orden de 80% disponían de bienes tan importantes para el bienestar como refrigeradores, lavadoras (de ropa) y televisores en colores; 50% de los hogares tenían teléfono fijo y otro 50% tenían celulares; finalmente un tercio tenían automóvil, signo por excelencia de ser miembro de la clase media.

No sólo estaban relativamente bien equipados los hogares, sino que el avance en estos 20 años fue fenomenal. Hogares con televisores en colores pasaron de 27% a 87%; hogares con lavadoras se más que duplicaron, mientras que un tercio de los hogares adquirió refrigerador. Es difícil exagerar la importancia de este último punto, pues un refrigerador no sólo ahorra en comida que de otro modo podría perderse, sino que ahorra tiempo de compras (se adquieren en mayores cantidades, pues la comida se guarda) y permite comprar en supermercados a precios más económicos. Asimismo, se quintuplicaron los hogares con teléfonos, es decir, estos pasaron de ser artículo de lujo 20 años atrás, posesión exclusiva de una elite, a artículo de consumo masivo, con la mitad de los hogares con un teléfono fijo y otro 50% con celular.

Es de notar que todos estos avances fueron, por definición, particularmente fuertes en los grupos de menores ingresos. En efecto, 20 años atrás el quintil más rico de la población tenía televisor en colores, refrigerador, lavadora y automóvil. En estos 20 años son los quintiles de menores ingresos los que adquirieron televisores en colores, refrigerador, lavadora y

CUADRO N° 3: LAS COSAS QUE EL DINERO PUEDE COMPRAR: EQUIPAMIENTO DE LOS HOGARES 1982-2002

Ítem	1982	1992	2002 (Indigentes)	Cambio 1982-1992	Cambio 1992-2002
TV color	27%	52%	87% (75)	26	34
Refrigerador	49%	55%	82% (45)	6	27
Lavadora	35%	48%	79% (25)	13	31
Teléfono fijo	11%	24%	51% (20)	13	27
Celulares	-	-	50%	-	50
Equipo hi-fi	-	30%	66%	30	36
Videgrabadora	-	18%	36% (6)	18	18
Automóvil	18%	20%	33% (5)	2	13

Fuente: Larrañaga, 2003.

teléfono. Si bien los ingresos monetarios de los ricos aumentaron tanto como los de las familias más modestas, el salto en la calidad de vida de los hogares modestos sin duda fue mayor, pues pasar de no tener a sí tener televisor o refrigerador o lavadora o teléfono es un salto mucho mayor que tener un televisor más grande, un refrigerador de mayor capacidad con cubitos de hielo automático, etc. —que fue el caso de los hogares más pudientes.

Llama la atención, en especial, los logros de las familias indigentes. En efecto, los hogares indigentes en 2002 tenían un equipamiento parecido a la media nacional en teléfonos de 10 años atrás y de refrigeradores de 20 años atrás mientras que tenían mucho más televisores en colores que la media nacional de apenas 10 años atrás (75% vs. 52%).

Finalmente, el cuadro muestra que el avance en el decenio 1992-02 fue mucho mayor al avance en el decenio 1982-92. Por ejemplo, en el decenio 1992-02 cerca de un tercio de los hogares adquieren televisores en colores, refrigerador, lavadora y teléfono en contraste con aumentos mucho menores en el decenio 1982-92. Y en el caso de automóviles el aumento es 6 ½ veces superior (13% vs 2%). La razón por este mucho mejor desempeño en el segundo decenio pese a que las diferencias en crecimiento económico no fueron tan fuertes es que, como vimos en la sección anterior, en el segundo decenio el desempleo fue relativamente bajo y, por tanto, mejoró mucho más tanto la productividad como los salarios. Es decir, la macro sí importa para los hogares.

No sólo estuvieron mejor equipadas los hogares si no que también aumentó tanto la proporción de viviendas propias como su calidad (véase Cuadro N° 4). El capital principal de la gran mayoría de familias es su vivienda. En 2002 el 73% de las familias tenían vivienda propia en contraste con 70% en 1992 y 65% en 1982. Si bien parece una mejora modesta

CUADRO N° 4:      ACTIVOS QUE EL DINERO PUEDE COMPRAR: LA VIVIENDA Y SU CALIDAD (%)

	1982	1992	2002
Viviendas propias	65	70	73
Calidad deficitaria		19	9
Hacinamiento		42	26
Ducha		29	10

Fuente: Larrañaga, 2003.

hay que combinarlo con el dato de calidad. En efecto, en 1992 el 19% de las viviendas eran de una calidad seriamente defectuosa —o por ser de construcción liviana, o por ser mediaguas o chozas, este porcentaje descendió a 9% en 2002. De tal modo que el porcentaje de hogares con vivienda propia de calidad decente subió significativamente, de 59% en 1992 a 67% en 2002. Y estas viviendas no sólo eran de mejor calidad sino también más amplias, pues en estos mismos 10 años el porcentaje de familias hacinadas (más de 2 personas por dormitorio) cayó de 42% a 26%, mientras que el porcentaje de casas sin ducha descendió de 29% a 10%.

Una vez más es importante resaltar que estas mejoras se centran, casi por definición, entre los hogares más modestos de la población, pues eran ellos y no los del quintil más alto los que sufrían de hacinamiento, falta de duchas o de viviendas seriamente defectuosas. Es difícil exagerar la importancia de esto. En efecto, si bien la distribución del ingreso monetario no cambió, los hogares más pudientes deben haber aumentado el tamaño de sus viviendas en forma similar. No obstante, es evidente que pasar de 35 metros cuadrados, todos durmiendo en el mismo dormitorio a 70 metros cuadrados, con los niños durmiendo en un dormitorio diferente al de los padres, debe ser una mejora en bienestar muy superior al que vive un rico que pasa de una vivienda de 140 metros cuadrados a otra de 280 metros cuadrados.

#### *Los avances: lo que el dinero no puede comprar*

Entre los avances más significativos experimentados en los últimos 20 años hay cosas que no se pueden comprar en forma individual (véase el Cuadro N° 5). Tal vez lo más importante sea la prolongación de la esperanza de vida, fruto principalmente de las mejoras en la salud pública preventiva así como en la atención sanitaria curativa. La esperanza de vida chilena en el 2002 es de 76 años, apenas 2 años menos que la de los Estados Unidos. Asimismo la escolaridad media de la fuerza de trabajo (aunque, como se dijo antes, de calidad muy baja) es de sobre 10 años, cifra parecida a España. Y el porcentaje de la población nacional con electricidad, agua potable y alcantarilla es sobre el 90% en los 3 casos.

No sólo son relativamente altos los niveles alcanzados en estos indicadores en Chile sino que el avance en los últimos 20 años ha sido importante. La esperanza de vida se ha elevado en 7 años, no tanto porque los viejos viven más tiempo sino porque ha disminuido marcadamente la mortalidad infantil así como las muertes de madres en parto. Esto significa que de nuevo estas mejoras en bienestar no monetario se han concentrado

CUADRO N° 5: LO QUE EL DINERO NO COMPRA EN EL MERCADO: SALUD, EDUCACIÓN, E INFRAESTRUCTURA BÁSICA 1982-2002

Indicador	1982	1992	2002
Esperanza de vida	69	74	76
Escolaridad media fuerza de trabajo	7,7	9,2	10,4
% con electricidad	86%	91%	98%
% con agua potable	72%	86%	92%
% con alcantarillado	67%	70%	91%
% pobres	45%*	33%	20%

\* Datos recogidos por MIDEPLAN a través de Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (Casen) 1987.

Fuente: Banco Central (2001), Larrañaga (2003).

en los hogares más modestos más que en los sectores pudientes pues eran los hogares pobres los que antes carecían de una atención debida en el parto. Por tanto, este es un avance *progresivo* en tal vez el indicador más importante de bienestar de la población.

En estos 20 años el 12% de los hogares, que antes carecían de electricidad, la consiguen, de tal modo que hoy en día el 98% de los hogares tiene electricidad en sus casas. Cómo exagerar la importancia de tener electricidad, pues sin ésta no se puede tener refrigerador, ni lavadora, ni televisor. Y, de nuevo, este 12% de la población que ahora consigue electricidad evidentemente es del grupo de más bajos ingresos y más postergado de la población. O sea, este es otro avance *progresivo* en el bienestar de las personas.

Los avances en agua potable así como en alcantarillado son aún más impresionantes. Son 20% más los hogares que cuentan con agua en la casa, lo que significa que ya no tienen que caminar a la esquina y tomar agua de una llave colectiva; y son 24% más los hogares con alcantarillado y por tanto que cuentan con condiciones sanitarias mínimas. De nuevo, las mejoras, por definición, se dan en las familias más necesitadas y postergadas de la población, las que carecían de estos bienes colectivos fundamentales. O sea, este es otro avance *progresivo* en el bienestar.

Podemos ver más claramente los cambios distributivos en varios de estos indicadores comparando qué sucedió entre zonas urbanas y rurales. En efecto, como es sabido, las zonas rurales tienen la mayor proporción de familias pobres. De hecho, tal como muestra el Cuadro N° 6, las familias rurales tienen muchas mayores carencias en todos los indicadores anterior-

CUADRO N° 6: CAMBIOS DISTRIBUTIVOS EN VIVIENDA E INFRAESTRUCTURA BÁSICA: RURAL/URBANO

	1992	2002	Cambio 1992-2002
Viviendas deficitarias (%)			
Urbano	15	7	8
Rural	38	23	15
Déficit infraestructura (%)			
Electricidad			
Urbano	2	1	1
Rural	45	12	33
Agua potable			
Urbano	2	1	1
Rural	73	56	17
Alcantarillado			
Urbano	19	3	16
Rural	87	47	40
Ducha			
Urbano	19	4	15
Rural	81	49	32
Hacinamiento (%)			
Urbano	39	25	14
Rural	52	31	21

Fuente: Larrañaga (2003).

mente citados. Mientras sólo 7% de las viviendas urbanas son de calidad deficiente, más del triple de esa cifra son deficientes en las zonas rurales. Y mientras menos de 5% de los hogares urbanos carecen de agua potable, alcantarillado o ducha, cerca de la mitad de los hogares rurales carecen de las mismas. O sea, los hogares rurales suelen cobijar a los más pobres de los pobres.

Llama la atención entonces que la reducción en las carencias es mayor, mucho mayor, entre los hogares rurales que en los urbanos en todos y cada uno de los indicadores. Por ejemplo, alrededor de un tercio de los hogares rurales adquirió electricidad, alcantarillado y ducha en el último decenio, mientras que la mejora en las zonas urbanas fue menos que la mitad de ésta. Asimismo, en este último decenio un 21% adicional de los hogares rurales dejaron de estar hacinados en comparación con 14% de los urbanos; un 15% adicional pasó a tener una vivienda de calidad aceptable en comparación con 8% de los urbanos; y un tercio adicional de los hoga-

res rurales pasó a tener electricidad, con lo que sólo 12% carecen de esta), mientras que en la ciudad esta ya era virtualmente universal. Esta comparación muestra que las mejoras fueron especialmente concentradas entre los más pobres de los pobres, los hogares rurales, de tal modo que significaron una mejora *progresiva* en el bienestar.

c) Conclusión: la macro estuvo bien y la micro (la gente)... ¡también!

Estos dos últimos decenios fueron caracterizados por el mejor desempeño macroeconómico de Chile en los últimos 100 años. Lo que los datos muestran es que este fuerte crecimiento sí llegó a la gente. En primer lugar, hubo una fuerte mejora en los niveles de bienestar económico, fuerte en cuanto a los ingresos monetarios así como en cuanto a las cosas que el ingreso puede comprar (equipamiento y calidad de la vivienda) y aún más fuerte en bienes colectivos suplidos normalmente por el Estado (electricidad, agua, alcantarillado, educación y salud pública). *Se confirma esta primera tesis heterodoxa.*

En segundo lugar, si bien la distribución del ingreso *monetario* permaneció constante en los últimos 10 años (encuestas CASEN 1990-2000), la evidencia censal indica que hubo una fuerte mejora en la distribución del bienestar no monetario. En efecto, las fuertes reducciones en la mortalidad infantil y maternal en parto, en el hacinamiento, en los hogares carentes de electricidad, agua y alcantarillado, se concentraron, casi por definición, en los hogares más postergados de la población. No sólo ello, sino estas reducciones fueron mucho mayores precisamente entre los “más pobres de los pobres”, los hogares rurales. De ahí que concluimos que hubo una mejora significativa en la distribución del *bienestar* en el decenio. *Se confirma esta segunda tesis heterodoxa.*

Finalmente, y tercero, no hay que olvidar que, pese a todos los avances, 20% de los chilenos aún viven en situaciones precarias. Queda mucho por hacer.

## 2. Las causas e implicancias para el futuro

a) Las causas

Sin duda la causa principal del mejoramiento en el nivel de vida y bienestar económico se debe al fuerte crecimiento económico de los últimos dos decenios y, muy en especial, al fuerte crecimiento de la producti-

vidad total de los factores en el segundo decenio, lo cual indujo un sólido repunte en las remuneraciones de toda la fuerza de trabajo.

La mejora en la distribución del bienestar no se debió a las fuerzas naturales del mercado sino a la provisión de bienes colectivos por parte del Estado (salud, educación, electricidad, agua potable, alcantarillado). Y esto fue producto de la política social, tanto en cuanto a su mayor gasto como a su mejor focalización. Factor significativo en la mejora en la distribución del bienestar es que entre 1984 y 2002 Chile no sufrió una recesión severa, a lo más la caída de 1% en 1999. Esto significó que gracias a una política macroeconómica estable y bien llevado a cabo se pudo evitar retrocesos distributivos masivos en ingresos como los de 1974/75 y 1982/83, de alto desempleo y consiguientes fuertes caídas en los salarios.

#### b) Las implicancias para el futuro

##### *Tres hipótesis*

¿Qué falta entonces para poder retomar una senda de crecimiento de 6-7% al año? Aquí se barajan varias hipótesis. La primera atribuye el crecimiento de los últimos 20 años a las reformas liberalizadoras de mediados de los 70. Según esta hipótesis, las liberalizaciones del pasado (apertura comercial, privatizaciones, liberalización financiera...) ya han rendido casi todo lo que pueden. Necesitamos nuevas liberalizaciones si queremos retomar un 6-7% de crecimiento. Se enfatiza la necesidad de introducir mayor flexibilidad *microeconómica*, en especial la del mercado laboral.

Una segunda hipótesis considera que las liberalizaciones fueron importantes en el pasado, pero que ya están en rendimientos decrecientes. Si se quiere crecer a 6-7% anual, se requiere otro tipo de impulsos más allá de liberalizaciones. Este segundo enfoque enfatiza la necesidad de políticas de desarrollo tecnológico. Concretamente se propone elevar significativamente el gasto en investigación y desarrollo del actual 0,7% del PIB a sobre 1%, y de promover la instalación de empresas de “hi tech” en Chile.

Una tercera hipótesis atribuye el fuerte crecimiento económico de los últimos decenios no tanto a las liberalizaciones sino al “catch up”; es decir, que basado en una economía de mercado (en este sentido las liberalizaciones fueron importantes) y una macroeconomía estable, Chile pudo finalmente aprovechar la gran ventaja de un país lejos de la frontera tecnológica: el “catch up”, es decir, el poder identificar las tecnologías y mejores prácticas internacionalmente en uso más idóneas para Chile, adaptarlas y difundirlas rápidamente. De ahí que, más que I&D, lo que se necesita es

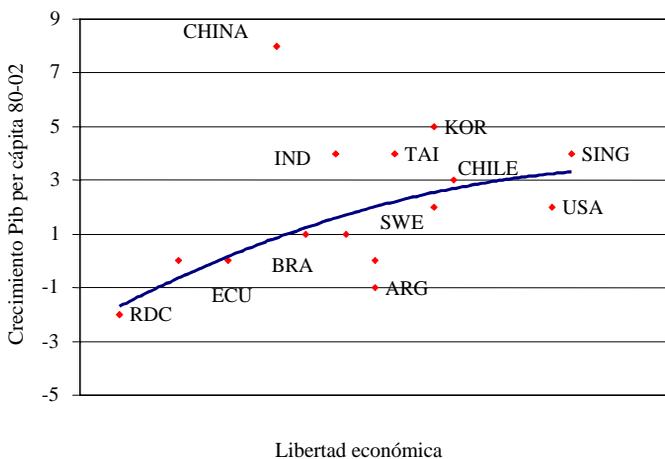
acelerar la difusión tecnológica y profundizar la flexibilidad *macroeconómica*.

*¿Profundizar las liberalizaciones?*

Examinemos las tres hipótesis. La Figura N° 1 muestra la relación entre libertad económica y tasa de crecimiento del PIB per cápita. La figura indica que hay una relación positiva entre ambas variables, pero es relativamente tenue, exhibiendo fuertes rendimientos económicos para un nivel medio o medio alto de libertad económica como goza Chile. En efecto, Chile tiene un índice de libertad económica superior al de Corea (KOR) y de Taiwán (TAI) y, no obstante ello, tanto Taiwán como Corea crecieron a ritmos superiores a Chile. Y el país de más rápido crecimiento en los últimos 20 años, China continental, goza de un índice de libertad económica bastante pobre. Concluyo que si bien es importante tener una economía de mercado para crecer, pasado cierto umbral mínimo de libertad económica, umbral que Chile ya superó, las liberalizaciones entran en fuertes rendimientos. De ahí que es dudoso, por decir lo menos, que falte mayor liberalización para que Chile crezca a tasas como las de Taiwán, Corea o China.

www.cepchile.cl

FIGURA N° 1: LA RELACIÓN ENTRE LIBERALIZACIÓN Y CRECIMIENTO ECONÓMICO



Fuente: Fraser Institute (2002) y FMI (2003).

¿Más I&D e industrias “hi tech”?

¿Qué decir de la segunda hipótesis? Esta postula que las liberalizaciones económicas ya entraron en rápidos rendimientos decrecientes. Que, por tanto, un crecimiento acelerado futuro dependerá de otros factores, siendo el principal elevar el gasto en I&D y atraer cada vez más empresas “hi tech”. Efectivamente, los datos del Cuadro N° 7 muestran que la inversión en investigación y desarrollo es escaso en Chile, apenas un 0,7% del PIB. En cambio, estos porcentajes son sobre 2% en los países desarrollados. Además, Corea, economía emergente de acelerado crecimiento, invierte casi 3% de su PIB en I&D. De ahí que se insista en la necesidad de elevar el gasto en investigación y desarrollo en Chile, sobre la del sector privado, si es que queremos dejar de ser país exportador de materias primas y crecer a tasas elevadas de 6-7% anual.

Si bien no cabe duda que con el tiempo será cada vez más necesario invertir en investigación y desarrollo, los datos anteriores no necesariamente avalan que en la actualidad ese sea el camino a seguir en Chile. En efecto, mientras más cerca esté un país de la frontera tecnológica, necesariamente mayor tiene que ser su esfuerzo propio en desarrollar tecnología. No ha de sorprender entonces que los países desarrollados inviertan en I&D. Asimismo, si bien Corea hoy invierte mucho en I&D, 20 años atrás

CUADRO N° 7: GASTOS EN TECNOLOGÍA: I&D Y LICENCIAS  
(como porcentaje del PIB)

País	I&D	Royalties
A) América Latina		
Brasil	0,90	0,08
Chile	0,70	0,10
México	0,30	0,12
B) Economías emergentes		
Corea	2,90	0,50
España	0,90	0,40
Portugal	0,70	0,60
C) Economías desarrolladas		
Europa	2,20	0,28
Japón	2,90	0,20

Fuente: Álvarez, Crespi y Ramos (2002).

—cuando crecía aceleradamente—, invertía menos del 1%, tal como es el caso aún hoy de España y Portugal, otras dos economías emergentes de rápido crecimiento pero de baja inversión en I&D.

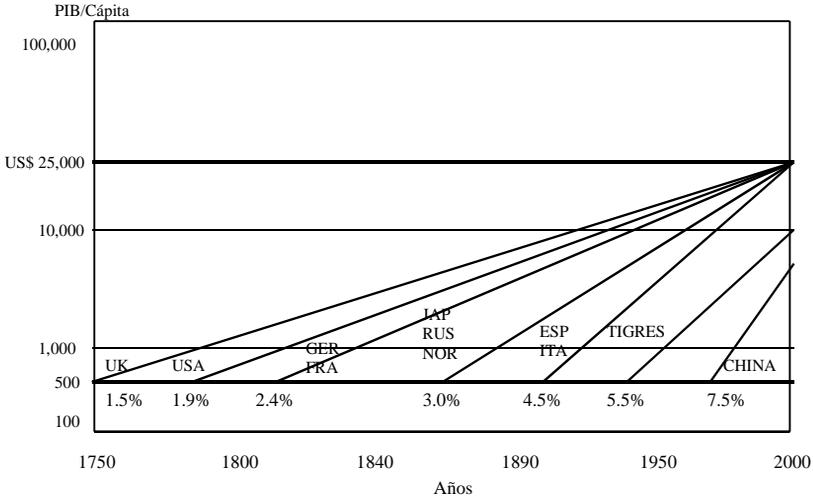
En efecto, España y Portugal, así como Corea 20 años atrás, mantienen una política de seguimiento estratégico (“strategic followers”), donde el grueso del crecimiento se basa en la búsqueda sistemática de las tecnologías y mejores prácticas más idóneas para el país, su adaptación y rápida difusión interna. Esta estrategia implica poca inversión en I&D en la actual etapa de su desarrollo, pero un esfuerzo masivo y sistemático en todo lo que se refiere a búsqueda de mejores prácticas y tecnologías. De hecho, el mismo Cuadro N° 7 muestra que España y Portugal así como Corea se destacan por un elevado gasto en pagos de royalties por licencias, gastando 5 veces lo que se gasta anualmente en Chile. Es la compra de tecnología más que el desarrollo de una tecnología propia lo que caracteriza a estas economías. Inversamente, América Latina se destaca por gastar inclusive *menos* en la compra de licencias que los países desarrollados. En efecto, inclusive en los países desarrollados un gran número de empresas (sobre todo las que *no* son del Fortune 500) tienen una política de seguimiento estratégico. Por cierto, deben mantenerse al día en lo que a tecnología se refiere, y esto requiere de cierto mínimo de I&D propio. Sin embargo, más que desarrollar ellas mismas nuevas tecnologías están atentas a ver qué tecnologías copiar o comprar. Una estrategia similar es la que esta tercera hipótesis sugiere para Chile.

#### *“Catch up” o la ventaja de un desarrollo tardío*

En efecto, la tercera hipótesis considera que la fuente básica del crecimiento acelerado chileno de los últimos dos decenios es que gracias al adoptar una economía de mercado (en esto la apertura comercial y privatizaciones fueron importantes) y gracias a un buen manejo macroeconómico, que evitó una severa recesión por primera vez en 18 años, Chile pudo finalmente aprovechar la gran ventaja de países lejos de la frontera tecnológica y crecer sobre la base de la incorporación y adaptación de las tecnologías y mejores prácticas disponibles internacionalmente.

De hecho, es este “catch up” lo que explica, como muestra la Figura N° 2, que mientras más tarde un país comienza a crecer más rápidamente crece. En efecto el primer país en crecer en forma fuerte y sistemática, Gran Bretaña, lo hace a un ritmo relativamente modesto del orden de 1,5% anual per cápita desde la revolución industrial hasta nuestros días. El fuerte crecimiento de Estados Unidos parte a principios del siglo XIX y muestra

FIGURA N° 2: EL “CATCH UP” O LA VENTAJA DE UN DESPEGUE TARDÍO



Fuente: autor.

www.cepchile.cl

una tasa superior de casi 2% anual per cápita. El despegue francés (FRA) y alemán (GER) data de mediados del siglo XIX y es del orden de 2,4% anual per cápita. Los países nórdicos, Japón y Rusia exhiben una tasa de crecimiento per cápita aún mayor, del orden de 3%, desde su despegue a fines de siglo XIX. Los “tigres” crecen en forma aún más acelerada, del orden de 5,5% anual per cápita desde mediados de los 50 (aunque todavía están sólo a mitad de distancia de los países desarrollados). Finalmente, China continental muestra un crecimiento inaudito de 7,5% anual per cápita en los últimos 20 años; naturalmente por ser sólo por 20 años, están aún lejos de los niveles de ingreso per cápita de los países desarrollados. Sin embargo, lo que el cuadro muestra es que mientras más tarde un país comienza su despegue (por cierto, este gráfico es sólo de los países de desarrollo tardío *exitosos*) más rápido crece. Y la razón es sencilla. Mientras más tarde un país comienza su despegue más lejos está de la frontera tecnológica. De ahí que cuando reemplaza tecnología vieja por tecnología y prácticas relativamente modernas mucho mayor es el salto en productividad e ingreso que hace. De ahí entonces que China sea el país de mayor crecimiento en la actualidad. En efecto, pese a que no goza de la libertad económica de Chile y ciertamente tiene un capital humano mucho menos

preparado, crece mucho más rápido que cualquier otro país, inclusive que los “tigres”, pues está reemplazando tecnología del siglo XIX por tecnología de fines del siglo XX. Ahí está su gran secreto. Y este mismo “catch up” es la fuente que Chile todavía puede aprovechar al estar sólo a medias en su nivel de desarrollo. Se confirma esta tercera tesis heterodoxa sobre la importancia del “catch up” en el crecimiento chileno de los últimos 20 años.

Como muestra la Figura N° 3A, ligado al “catch up” está la curva de difusión S. En efecto, cuando se desarrolla una nueva tecnología o práctica productiva, ésta no se introduce de inmediato. Normalmente, la difusión sigue una curva S; en los primeros años sólo un porcentaje reducido de empresas, las más innovadoras o las más arriesgadas, adoptan la tecnología y se modernizan. Sólo después de un tiempo comienzan a imitarle la gran mayoría de empresas (la “manada”) y se acelera el proceso. Y, por cierto, siempre hay un remanente de empresas más rezagadas que se atrasan en adoptar la nueva tecnología y el proceso vuelve a desacelerar y se hace lentamente asintótica al 100% de adopción.

Cabe destacar que no hay una curva S sino diferentes curvas de difusión según el país. Algunos países tienen una curva de difusión más empinada, como la de la izquierda, que hemos denominado de los “tigres”, pues estos países han tendido a adoptar la tecnología moderna a un ritmo mucho más rápido que lo típico. Mientras en el común de los casos puede tomar, digamos a título ilustrativo, 10 años para que el 50% de las empresas adopten la tecnología nueva, para los “tigres”, donde la difusión es más rápida, en apenas 5 años la mitad de sus empresas se han modernizado, con lo que su ritmo de crecimiento económico es evidente mayor. A la inversa, hay países, como los de América Latina, donde el ritmo de adopción y difusión de las tecnologías y mejores prácticas es mucho más lento que lo típico. Acá puede tomar 15 años antes que la mitad de las empresas adopten la nueva tecnología. De ahí que el ritmo de crecimiento económico derivado del “catch up” ha sido mucho más lento en América Latina que en los “tigres”.

Finalmente, cabe consultar ¿cuál sería el efecto sobre la distribución del ingreso de un ritmo de difusión más rápida? ¿Se agudizaría, como muchos temen, la concentración del ingreso al acelerarse el ritmo de difusión? Contrario a lo que podría temerse, y como muestran las Figuras N°s. 3A y 3B, para cualquier tecnología nueva la aceleración en su difusión reduce la concentración del ingreso y acorta el período durante el cual éste se da. En efecto, a toda curva de difusión dada (Figura N° 3A) le corresponde una “curva de Kuznets” (Figura N° 3B).

FIGURA N° 3A: LA BASE DEL “CATCH-UP”: LA RAPIDEZ DE LA DIFUSIÓN TECNOLÓGICA

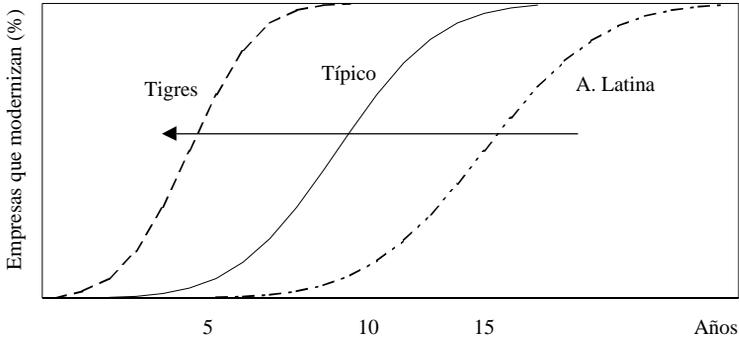
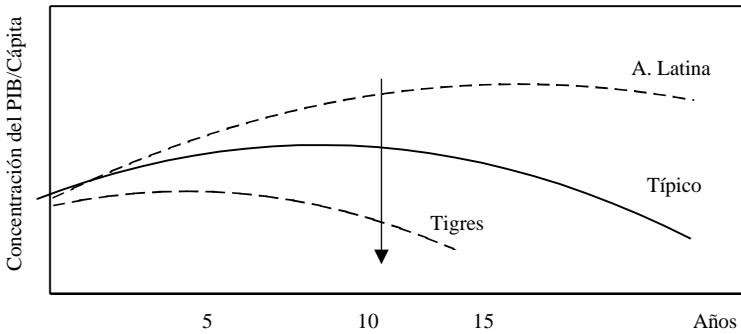


FIGURA N° 3B: EL EFECTO POSITIVO DE UNA MAYOR DIFUSIÓN TECNOLÓGICA



En una primera fase cuando son relativamente pocas las empresas que adoptan la nueva tecnología se concentra el ingreso (se genera una curva U invertida, como en la Figura N° 3B). Esto, por dos razones: 1) las primeras en adoptar la tecnología tienen costos más bajos mientras sus precios son similares a los demás productores, con lo que sus márgenes y ganancias son sobrenormales, y 2) mientras son pocas las empresas que adoptan la nueva tecnología ellas le pagan a su mano de obra no el valor de su productividad sino el salario promedio que esta mano de obra tendría trabajando a la productividad de la empresa típica del sector (es decir, le pagarán un salario similar a la productividad de la mano de obra en las demás empresas del sector). Una vez que acelera el proceso de difusión y entra la “manada” de empresas, la mayor competencia reduce los precios,

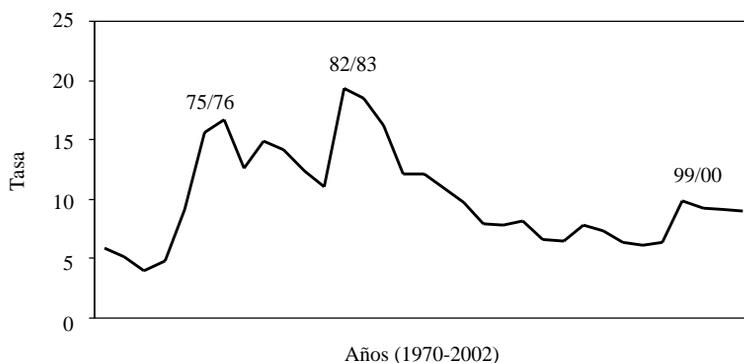
márgenes y utilidades sobrenormales, mientras que los salarios tenderán a subir, ahora siendo las empresas con la tecnología antigua las que deban pagar el salario correspondiente a la productividad del sector modernizado. Por estas dos razones se revierte la curva de Kuznets (en la Figura N° 3B hemos supuesto que cuando el 50% de las empresas introducen la nueva tecnología se comienza a revertir el proceso concentrador) y entramos a la fase donde mejora la distribución del ingreso. Esto para un ritmo de difusión dado (digamos la curva de difusión S típica, con la curva de concentración de ingreso típica de la Figura N° 3B).

En la medida que la difusión sea más rápida, la fase de concentración del ingreso es más corta y menos profunda (la curva “Tigres”); e, inversamente, mientras más lento el ritmo de difusión más largo y más profundo es la fase concentradora (la curva América Latina) pues la competencia entre empresas es menor. De ahí que si aceleramos el ritmo de difusión tecnológico, nos movemos hacia abajo, de una curva de distribución profunda y larga a una donde la fase concentradora es más corta y menos profunda. Por lo tanto, concluimos que de acelerarse el ritmo de difusión tecnológico se *mejorará* la distribución del ingreso (respecto a lo que habría sido con un ritmo de difusión más lento). Esta conclusión es consistente con la experiencia de Taiwán y Corea, donde su acelerado crecimiento económico ha coincidido con una mejora en la distribución de su ingreso.

Concluyo que una estrategia de búsqueda masiva y sistemática de las tecnologías y mejores prácticas internacionalmente disponibles, la identificación de las más idóneas para Chile, su adaptación y rápida difusión interna no sólo acelerará el crecimiento —aprovechando al máximo la ventaja del “catch up”—, sino que mejorará la distribución del ingreso. Se confirmaría esta cuarta tesis heterodoxa.

Finalmente, también contribuyó al fuerte crecimiento económico de Chile y al no haber habido retrocesos importantes en la distribución del ingreso monetario en el período 1984-2002 el hecho de que por primera vez en varias décadas Chile pudo evitar desequilibrios macroeconómicos de importancia con lo que no sufrió ninguna recesión severa. En efecto, los peores retrocesos distributivos así como el lento crecimiento salarial posterior en los 70 así como en los 80 se debió a los desequilibrios macroeconómicos que debió enfrentar el país y lo costoso que fue restaurarlos (véase Figura N° 4). La depresión de 1974/75, donde cayó el producto en cerca de 15% y el desempleo saltó a 20%, se debió a lo costoso que resultó desacelerar la inflación rampante de 600% de 1973. Asimismo, la depresión de 1982/83 se originó en los desequilibrios generados por un sobreendeuda-

FIGURA N° 4: TASA DE DESEMPLEO MEDIO 1970-2002



Fuente: Larraín y Vergara (2000).

miento externo, que alcanzó 13% del PIB en 1981, en un contexto de tipo de cambio fijo, situación que reventó en 1982 con una segunda depresión, donde el PIB cayó de nuevo cerca de 15% y el desempleo, incluyendo los programas de emergencia, se empinó hacia el 30%.

Poder crecer a 6-7% requiere de una política macroeconómica sólida, como la del período 1984-2002, que minimice los vaivenes en la producción de shocks adversos. En efecto, mientras menores las fluctuaciones en el ritmo de crecimiento mayor la confianza de los inversionistas y por tanto mayor la probabilidad de generar círculos virtuosos productivos. Lograr esto en una economía pequeña y abierta al exterior y por tanto altamente vulnerable a shocks externos requiere no sólo de un buen manejo macroeconómico (fácil de decir, pero difícil de lograr) sino de la creación de una batería adecuada de instrumentos idóneos que permitan que la autoridad pueda enfrentar rápida y eficazmente estos shocks adversos. O sea, más que flexibilidad microeconómica, se necesita de una institucionalidad que le brinda a la autoridad la flexibilidad *macroeconómica* suficiente para lidiar con los shocks externos adversos a los cuales Chile siempre será vulnerable.

#### *Hacia una mayor flexibilidad macroeconómica*

Aparte de los errores en el manejo económico que siempre podrán cometerse, sostengo que hay una insuficiencia de instrumental que hace que el ajuste ante desequilibrios externos sea más costoso y doloroso de lo

necesario —incluyendo, por cierto, la última crisis asiática. Una propuesta que fortalecería nuestra capacidad de enfrentar shocks adversos es una ley que indujera que en situaciones recesivas las empresas redujeran horas en lugar de despedir.

De hecho, normalmente la primera reacción de las empresas ante una caída de sus ventas es eliminar —de haberlas— las horas extraordinarias. Sin embargo, de ser necesarios recortes mayores, entonces las empresas comienzan a despedir personal.

*¿Cuánto mejor sería 5% de desempleo con un día menos de trabajo al mes (y 5% menos de ingresos) que el actual 10% de desempleo?* La pregunta que surge, por lo tanto es: ¿Sería entonces preferible que, en vez de despedir personal, las empresas sigan reduciendo el número de horas trabajadas? Como todo en la economía, “depende”. En situaciones normales, es decir, cuando la economía no está en recesión sino que son sólo algunas empresas las que están con dificultades, es socialmente óptimo que éstas despidan personal y que los trabajadores despedidos vayan a trabajar a empresas cuya demanda está aumentando. En cambio, si el problema se origina en una caída de la demanda agregada de toda la economía, es probable que el trabajador despedido permanezca cesante, pues son pocas las empresas que en dicha circunstancia estarán contratando trabajadores. En recesión, por lo tanto, la reducción de la jornada es preferible al despido.

Si lo conveniente en recesión es reducir horas, ¿por qué entonces se suele despedir? En una palabra, porque reducir horas unilateralmente violaría el contrato y sería ilegal; y como la práctica de despedir en forma inversa a la antigüedad dificulta enormemente una renegociación de lo pactado (pues la mayoría preferirá despido), resulta que también en recesiones las empresas tenderán a despedir en lugar de reducir las horas de la jornada.

En concreto: se requiere de una ley que, en recesión, induzca reducción de horas en vez de despidos. Por eso se propone promover una ley que, en situaciones declaradas como de recesión general por la autoridad o mejor, por un ente autónomo, se permita a las empresas unilateralmente reducir las horas de todo su personal sin que sea considerado una infracción a la jornada pactada en el contrato (por cierto, esto implica que si bien el salario por hora o por jornada completa sigue igual, el ingreso mensual disminuye). Por cierto, el trabajador que no quiera aceptar la reducción de horas, estaría en su derecho a renunciar con la indemnización que le corresponde por despido. No obstante, en circunstancias recesivas es razonable suponer que la gran mayoría de los trabajadores preferirán la opción de reducción de horas al despido.

En efecto, lo que se propone es una “doble institucionalidad”, contingente al ciclo; es decir, una institucionalidad para situaciones “normales”, en torno a pleno empleo (donde los ajustes se hacen por medio de despido y no reducciones de horas) y una institucionalidad para situaciones anormales, de recesión, donde la institucionalidad induciría a reducciones en horas en lugar de despidos. Una institucionalidad de esta naturaleza nos brindaría una flexibilidad macroeconómica, indispensable para una economía pequeña y abierta, como la chilena, vulnerable a shocks externos.

### *Conclusión*

Sin duda alguna hemos avanzado mucho, tanto en cuanto a los niveles absolutos de bienestar económico así como inclusive en la distribución de este bienestar. No obstante, queda aún mucho por hacer. Es cierto, Chile tiene “un pie en Europa”, pero todavía tenemos “otro pie en África”. Por mucho que se haya avanzado no podemos cantar victoria hasta que estén ambos pies en Europa. Poder crecer a 6-7% requiere de una política macroeconómica sólida, como la del período 1984-2002, que minimice los vaivenes en la producción de shocks adversos. En efecto, mientras menores sean las fluctuaciones en el ritmo de crecimiento mayor la confianza de los inversionistas y, por tanto, mayor la probabilidad de generar círculos virtuosos productivos. Lograr esto en una economía pequeña y abierta al exterior y por ello altamente vulnerable a shocks externos requiere no sólo de un buen manejo macroeconómico (algo relativamente fortuito) sino de la creación de una batería adecuada de instrumentos idóneos que permitan que la autoridad pueda enfrentar rápida y eficazmente estos shocks adversos. O sea, más que flexibilidad microeconómica, se necesita de una institucionalidad que le brinde a la autoridad la flexibilidad *macroeconómica* suficiente para lidiar con los shocks externos adversos a los cuales Chile siempre será vulnerable.

### BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, Roberto, Gustavo Crespi y Joseph Ramos. “The Impact of Licenses on a “Later Starter” LDC: Chile in the 1900s”. *World Development*, Vol. 30, No. 8, (2002), pp. 1445-1460.
- Banco Central. *Indicadores Económicos y Sociales de Chile. 1960-2000*. Santiago, 2001.
- Bravo, David. “Trabajo: Dignidad y Cambios. El Mercado Laboral Chileno”. Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2003, pp. 135-160.

- Bravo, David y Dante Contreras. *Competencias Básicas de la Población Adulta*. Departamento de Economía, Universidad de Chile y Gobierno de Chile, 2001.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). Censo 1982.
- IMF. *International Financial Statistics*. Washington, D.C., 2003.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE). *Cuánto y Cómo Cambiamos los Chilenos: Balance de una Década, Censos 1992-2002*. Cuadernos Bicentenario, Presidencia de la República, Santiago, 2003.
- Larraín, F., y R. Vergara. *La Transformación Económica de Chile*. Santiago: Centro de Estudios Públicos, 2000.
- Larrañaga, O. “¿Cómo y Dónde Viven los Chilenos? Vivienda y Patrimonio”. Instituto Nacional de Estadísticas (INE), 2003, pp. 77-104.
- MIDEPLAN (Ministerio de Planificación Nacional). Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), 1987.
- The Fraser Institute. *Economic Freedom of the World, 2003 Annual Report*. Vancouver, Canada, 2003. □

**SUBSIDIOS POR INCAPACIDAD LABORAL 1991-2002:  
INCENTIVOS INSTITUCIONALES, CRECIMIENTO DEL GASTO  
Y UNA PROPUESTA DE RACIONALIZACIÓN\***

**Marcelo Tokman, Jorge Rodríguez  
y Fernando Larraín**

Durante la década de los noventa se observó un explosivo crecimiento del gasto en subsidios por incapacidad laboral, lo que ha implicado una carga financiera cada vez más significativa para los sistemas público y privado de salud. El presente trabajo se aboca a estudiar la evolución de este gasto así como los factores que lo explican. Se estudia en particular la hipótesis de una eventual sobreutilización de los subsidios más allá de su justificación médica, posibilitada por el diseño institucional de los mismos. Los análisis

---

MARCELO TOKMAN R. Economista, P. Universidad Católica de Chile, y Ph.D. por la Universidad de California en Berkeley. Coordinador de Políticas Económicas del Ministerio de Hacienda.

JORGE RODRÍGUEZ C. Economista, P. Universidad Católica de Chile. Actualmente realiza estudios de postgrado en Políticas Públicas en la Universidad de Harvard.

FERNANDO LARRAÍN A. Economista, P. Universidad Católica de Chile.

\* Este trabajo fue concluido en agosto de 2003, esto es, con anterioridad a la discusión pública al respecto que se inició en septiembre de 2003. Los autores agradecen los valiosos comentarios de Cristián Aedo, Stephen Blackburn, Ernesto Alcaíno, Alberto Arenas de Mesa, Harald Beyer, Jacqueline Canales, Consuelo Espinoza, Margarita Estefan, Mario Marcel, Carmen Naranjo, Gabriel Ortiz, Ximena Rincón, Emilio Torres, Salvador Valdés, Labibe Yumha, y de los participantes del seminario realizado en el CEP en agosto de 2002 sobre una versión anterior del estudio. Con todo, las opiniones son de exclusiva responsabilidad de los autores.

en este sentido indican que existe espacio para racionalizar el uso de estos beneficios, sin descuidar los méritos que justifican su existencia. Para ello se presentan propuestas concretas centradas en alinear los incentivos que se desprenden del diseño institucional de los Subsidios por Incapacidad Laboral.

### Introducción

Un los últimos doce años se ha observado un explosivo crecimiento del gasto real en los llamados subsidios por incapacidad laboral. El gasto por licencias de enfermedad y medicina curativa se duplicó, el asociado a licencias por reposo maternal se multiplicó por 2,5, mientras que el gasto en licencias por enfermedad grave del niño menor a un año se multiplicó por 15. Esta tendencia significa una carga creciente para los sistemas público y privado de salud, la que en un análisis estático se traduce en una reducción de los recursos disponibles para la cobertura del resto de las prestaciones.

Mediante la comparación de indicadores simples, este trabajo analiza los factores que explican el aumento de estos gastos. En particular se examina la hipótesis sobre la existencia de una sobreutilización de los beneficios más allá de las justificaciones médicas. Con ello se trata de identificar si existe espacio para racionalizar su uso<sup>1</sup>.

Al analizar los problemas de diseño institucional y sobreutilización de estos subsidios, este trabajo no busca desconocer los méritos que justifican su existencia, a saber, el debido reposo y adecuada recuperación por enfermedades curativas, y la protección y disminución de los riesgos de salud de la madre trabajadora y del niño menor de un año. Sí se pretende agregar antecedentes y plantear propuestas para un rediseño que evite el mal uso de los beneficios, controle la expansión de gasto asociada, y libere recursos para otras prestaciones. En este sentido, se enfatiza que no será eficiente sólo incrementar los recursos destinados a la fiscalización, si no que es indispensable rectificar los incentivos que emanan del diseño institucional de los subsidios por incapacidad laboral.

---

<sup>1</sup> Esta hipótesis surge preliminarmente al considerar que diversos indicadores muestran que no existiría un empeoramiento tal en la salud de los chilenos que justifique el significativo aumento observado de licencias médicas. De hecho, se constata que los indicadores generales de salud han continuado una tendencia positiva en los últimos años. Diversos estudios destacan esta situación, como Aedo, Bergoing y Saavedra (2000), Superintendencia de Seguridad Social (1999), Dirección de Presupuestos (1999), Dirección de Presupuestos (1998).

## 1. Marco legal

### 1.1. Subsidio por enfermedad y medicina curativa<sup>2</sup>

El subsidio por enfermedad y medicina curativa consiste en la mantención del 100% de la remuneración o renta imponible del trabajador, por el período que esté imposibilitado de trabajar, con un tope de 60 UF mensuales. Para cada caso, el subsidio consiste en el pago de la remuneración equivalente por los días no trabajados devengados, más sus cotizaciones previsionales (i.e., salud, invalidez, vejez, desempleo).

El subsidio por enfermedad y medicina curativa se financia con cargo a la cotización obligatoria del trabajador para el régimen de prestaciones de salud<sup>3</sup>. La cotización puede ser efectuada en el Fondo Nacional de Salud (Fonasa), o alternativamente en cualquier Institución de Salud Previsional (Isapre).

Cabe señalar que el nombre legal de este beneficio genera confusión, ya que en términos económicos el subsidio por enfermedad y medicina curativa es un seguro, y no un subsidio. Ello, por cuanto su financiamiento proviene de la prima y la mantención del sueldo y cotizaciones previsionales corresponde a la indemnización. Habiendo efectuado esta aclaración, en lo que resta del documento nos referimos a este seguro por su nombre legal (subsidio por enfermedad y medicina curativa).

Para tener derecho al subsidio, el trabajador debe cumplir con una serie de requisitos. En primer lugar, debe contar con una licencia médica debidamente autorizada por una Comisión de Medicina Preventiva e Invalidez (Compin) o por una Isapre, que disponga el reposo del trabajador y justifique su ausencia laboral. En segundo lugar, si el trabajador es dependiente, se le exige tener un mínimo de seis meses de afiliación previsional y

---

<sup>2</sup> En la actualidad el subsidio por enfermedad y medicina curativa se rige por el DFL N° 44 de 1978 del Ministerio del Trabajo y Previsión Social sobre subsidios por incapacidad laboral, estableciendo normas tanto para trabajadores del sector privado como del sector público, y por la Ley N° 18.469 de 1985 del Ministerio de Salud, que establece el régimen de prestaciones de salud que se remite al citado DFL N° 44 en materia de subsidios por incapacidad laboral. La Ley N° 4.054 dictada en Chile en 1924 ya consagraba el derecho a un subsidio por enfermedad para los obreros del sector privado. Estas normas fueron posteriormente recogidas en la Ley N° 10.383, y luego en la Ley N° 16.781 de 1968, la que amplió el beneficio para los empleados del sector privado. Para mayores detalles véase Dirección de Presupuestos (1999) y CIEDESS (1996).

<sup>3</sup> Todos los trabajadores dependientes afiliados a un régimen previsional distinto de los de las Fuerzas Armadas y Carabineros destinan al menos un 7% de su remuneración o renta imponible mensual para cubrir sus necesidades en salud. Los trabajadores independientes pueden afiliarse a un seguro de salud y pactar voluntariamente el valor de sus cotizaciones.

de tres meses de cotización dentro de los seis meses anteriores a la fecha inicial de la licencia médica correspondiente. Para el caso del trabajador dependiente del sector privado contratado por turnos o jornadas, se le exige seis meses de afiliación previsional y un mes de cotización dentro de los seis meses anteriores a la fecha inicial de la licencia médica correspondiente. Por último, al trabajador independiente se le exige tener un mínimo de doce meses de afiliación previsional y de seis meses de cotización dentro de los doce meses anteriores a la fecha inicial de la licencia médica correspondiente.

Para el cálculo del subsidio se considera el promedio de la remuneración mensual y/o subsidios que se hayan devengado en los tres meses más próximos al mes en que se inicia la licencia, excluyéndose cualquier tipo de remuneración ocasional.

Los subsidios se devengan desde el primer día de licencia médica cuando ésta es superior a diez días, mientras que si la licencia es igual o menor que dicho plazo, se devengan desde el cuarto día.

## 1.2. Subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año<sup>4</sup>

El subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año consiste en la mantención del 100% de la remuneración o renta imponible de la trabajadora por el período que goce de descanso de pre (6 semanas) y postnatal (12 semanas)<sup>5</sup> o que deba ausentarse por enfermedad grave del niño menor a un año, todo con un tope de 60 UF mensuales. De esta manera, para cada caso el subsidio consiste en el pago de la remuneración equivalente por los días no trabajados devengados, más las cotizaciones previsionales correspondientes<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> El descanso por maternidad a la mujer trabajadora está establecido en el artículo 195 del Código del Trabajo. Por su parte, el permiso por enfermedad grave del niño menor a un año está normado por el artículo 199 del Código del Trabajo y por los artículos 2° y 3° de la Ley N° 18.867. Los subsidios que se otorgan en virtud de las normas legales descritas se rigen por lo establecido en la Ley N° 19.299 y por el DFL N°44 del Ministerio del Trabajo y Previsión Social, y en lo pertinente, por las leyes N° 18.418 y N° 18.469. El subsidio maternal es la continuidad del reposo pre y postnatal establecido en Chile en 1925 por el decreto Ley N° 442 para las madres trabajadoras obreras. Este beneficio se hizo extensivo para las madres trabajadoras empleadas en 1953 a través de la Ley N° 11.462. Para mayores detalles véase Dirección de Presupuestos (1998) y CIEDESS (1996).

<sup>5</sup> El descanso para la madre trabajadora tiene carácter de irrenunciable.

<sup>6</sup> Cabe destacar que las licencias médicas por enfermedad grave del niño menor a un año consideran el mismo período de carencia condicional de tres días que poseen las licencias por enfermedad y medicina curativa. En la práctica, sin embargo, esta carencia rara vez se aplica, ya que la mayoría de estas licencias tiene una duración total mayor a diez días, o bien son solicitadas inmediatamente a continuación del período postnatal, por lo que se registran como continuación de la primera.

El subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año es un beneficio de exclusivo cargo fiscal, formando parte del fondo único de prestaciones familiares y subsidios de cesantía, cuya administración financiera, control y tuición son de cargo de la superintendencia de seguridad social. Esto implica que la totalidad de estos subsidios son pagados con recursos fiscales, independientemente de la afiliación previsual y condición socioeconómica del beneficiario. A diferencia del subsidio por enfermedad y medicina curativa, el nombre legal del subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año es consistente con su realidad económica actual. En todo caso, cabe señalar que hasta antes de la Ley N° 18.418 de 1985 estos beneficios eran financiados de manera contributiva y por ende, en términos económicos, también correspondían a un seguro.

CUADRO N° 1

Programa	Beneficios	Financiamiento	Institucionalidad
Subsidio de enfermedad y medicina curativa	Mantención del 100% de la renta imponible por el período imposibilitado de trabajar. Tope 60 UF mensuales. 3 días de carencia para licencias menores a 11 días.	Prima es la cotización obligatoria del trabajador. Fonasa o las Isapres se encargan de pagar las licencias médicas respectivas.	<i>Cotizaciones Fonasa.</i> - Compín realizan la contraloría médica de las licencias. - Apelación se hace a la Superintendencia de Seguridad Social
Subsidio por reposo maternal	Mantención del 100% de la renta imponible por el período que goce de descanso de pre (6 semanas) y post natal (12 semanas) imposibilitado de trabajar. Tope 60 UF mensuales.	De exclusivo cargo fiscal.	<i>Cotizaciones Isapres</i> - Las propias contralorías médicas de estas instituciones son las que visan las licencias. - Primera instancia de apelación: Compín. Última instancia: Superintendencia de Seguridad Social
Subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año	Mantención del 100% de la renta imponible por el período imposibilitado de trabajar por la enfermedad de su hijo siempre que este sea menor de un año. Tope 60 UF mensuales. 3 días de carencia para licencias menores a 11 días.	De exclusivo cargo fiscal.	

Para tener derecho al subsidio, la trabajadora debe cumplir con una serie de requisitos. En primer lugar, debe contar con una licencia médica, debidamente autorizada por una Compin o por una Isapre, que disponga el descanso maternal de la trabajadora o justifique su ausencia laboral por enfermedad grave del niño menor a un año. En segundo lugar, si la trabajadora es dependiente, se le exige tener un mínimo de seis meses de afiliación previsional y de tres meses de cotización dentro de los seis meses anteriores a la fecha inicial de la licencia médica correspondiente. Por último, a la trabajadora independiente se le exige tener un mínimo de doce meses de afiliación previsional y de seis meses de cotización dentro de los doce meses anteriores a la fecha inicial de la licencia médica correspondiente. Además deben estar al día en el pago de cotizaciones, es decir, haber pagado la cotización del mes anterior a aquel en que se produzca la licencia.

Para el cálculo del subsidio se considera el promedio de la remuneración mensual y/o subsidios que se hayan devengado en los tres meses anteriores a aquel en que se inicie la licencia, en el caso de las trabajadoras dependientes; y en los seis meses anteriores, en el caso de las trabajadoras independientes.

El Cuadro N° 1 resume el marco legal en lo referente a los subsidios analizados.

## **2. Evolución y determinantes del gasto en subsidios por incapacidad laboral**

En la década de los noventa se concretó un significativo esfuerzo fiscal en el sector salud, lo que se refleja en que el gasto del gobierno central en salud pasó de representar el 1,9% del PIB y el 9,3% del gasto total del gobierno central en 1990, al 2,9% y el 12,6% respectivamente en el año 2002<sup>7</sup>. Esta situación torna indispensable el análisis de la eficiencia en el uso de los recursos en salud, particularmente cuando está en marcha un proceso de reforma en el sector.

Mientras entre 1991 y 2002 el gasto del sistema público de salud aumentó en un 138% real, el gasto público por concepto de subsidios por incapacidad laboral, considerando tanto el subsidio por enfermedad y medicina curativa para los cotizantes del Fonasa y la totalidad del subsidio por reposo maternal y por enfermedad grave del grave menor a un año, creció en un 226% (véase Cuadro N° 2). Se aprecia que el gasto en cuestión creció sostenidamente durante todo el periodo, a una tasa promedio de 10,4% anual.

<sup>7</sup> Véase [www.dipres.cl](http://www.dipres.cl).

CUADRO N° 2: GASTOS EN SUBSIDIOS POR INCAPACIDAD LABORAL SEGÚN TIPO DE SUBSIDIO (MM\$2002)

Año	Subsidio por enfermedad y medicina curativa (Fonasa)	Subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año (Isapres + Fonasa)	Subtotal gasto público	Subsidio por enfermedad y medicina curativa (Isapres)	Total
1991	30.317	25.164	55.481	62.569	118.049
1992	32.099	29.375	61.474	66.261	127.735
1993	32.571	34.118	66.688	71.275	137.964
1994	34.773	40.386	75.159	82.289	157.448
1995	38.059	47.518	85.577	91.007	176.583
1996	43.729	53.509	97.238	101.780	199.018
1997	51.600	60.229	111.829	116.105	227.934
1998	62.032	70.610	132.642	121.286	253.928
1999	67.475	77.860	145.335	112.455	257.790
2000	76.014	80.793	156.807	107.394	264.201
2001	83.808	88.063	171.871	100.542	272.413
2002	89.568	91.501	181.070	108.314	289.384
Cambio 91-02 (%)	195	264	226	73	145

*Fuente:* Superintendencia de Seguridad Social.

A nivel agregado, considerando también el gasto privado por enfermedad y medicina curativa (de los cotizantes de las Isapres), el gasto total en estos subsidios creció en un 145%. Se observa además que si bien el gasto en subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del grave menor a un año representa en promedio un cuarto del gasto agregado en la década, su peso relativo ha ido en aumento, pasando de ser el 21% del gasto total en 1991 a un 32% en 2002. Este mayor peso es el resultado de su crecimiento de 264% en el período analizado, que es mucho mayor que el crecimiento de 113% del gasto en subsidio por enfermedad y medicina curativa, el que en sí ya es significativo.

### 2.1. Evolución del gasto en subsidio por enfermedad y medicina curativa

Cifras de la Superintendencia de Seguridad Social muestran que en 2002 el país destinó \$197.882 millones —de diciembre 2002— con cargo a la cotización obligatoria para salud, al pago de subsidios por enfermedad y medicina curativa. En contraste, en 1991 esta cifra ascendió a sólo \$92.886

millones (véase Cuadro N° 3). Durante el año 2001 el número de subsidios iniciados<sup>8</sup> ascendió a 1.404.097, lo que implica que, en promedio, un 40% de los cotizantes solicitó este subsidio. En términos de duración, cada licencia se solicitó por 12,6 días en promedio.

CUADRO N° 3: GASTO EN SUBSIDIO POR ENFERMEDAD CURATIVA Y MEDICINA CURATIVA (MM\$2002)

Año	Fonasa	Isapres	Total	% PIB
1991	30.317	62.569	92.886	0,37
1992	32.099	66.261	98.360	0,35
1993	32.571	71.275	103.846	0,34
1994	34.773	82.289	117.061	0,36
1995	38.059	91.007	129.066	0,36
1996	43.729	101.780	145.509	0,38
1997	51.600	116.105	167.704	0,41
1998	62.032	121.286	183.318	0,44
1999	67.475	112.455	179.930	0,43
2000	76.014	107.394	187.233	0,43
2001	83.808	100.542	184.350	0,41
2002	89.568	108.314	197.882	0,43
crecimiento 91-02 (%)	195	73	113	

Fuente: Superintendencia de Seguridad Social.

Al analizar el gasto en que incurren las distintas entidades administradoras, a saber, los servicios de salud y las Cajas de Compensación de Asignación Familiar (CCAF) —que pagan las indemnizaciones a los afiliados del Fonasa—, y las Isapres —que pagan para sus propios cotizantes—, se observan tasas de crecimiento diferenciadas. Así, se destaca el mayor crecimiento del gasto incurrido en los cotizantes del Fonasa (195%) en contraste con los cotizantes de las Isapres (73%). Estas últimas instituciones fueron las únicas que evidenciaron una disminución en el gasto en algún sub-período particular, las cuales después de un gasto máximo en 1998 lo redujeron en 2002 a los niveles de 1996-1997. No obstante lo anterior, el gasto del administrador privado sigue teniendo un mayor peso relativo (55% en 2002), aunque ha decrecido en el tiempo (era de 67% en 1991).

Respecto al gasto en subsidios por enfermedad y medicina curativa, medido como porcentaje del PIB, es posible identificar dos tendencias. Primero, desde 1991 a 1998, el gasto en este subsidio creció más que la

<sup>8</sup> Son aquellos subsidios originados en la primera licencia otorgada a un trabajador considerando dentro del mismo subsidio las prórrogas de dicha licencia.

economía, pasando de representar un 0,37% del PIB en 1991 a un 0,44% del PIB en 1998. Luego, a partir de 1999 se observa que el gasto tiende a crecer a un ritmo levemente inferior al de la economía, estabilizándose en torno a un 0,43% del PIB.

En este escenario, es necesario identificar las distintas fuentes que explican el crecimiento del gasto y, particularmente, individualizar aquellas que podrían relacionarse con una sobreutilización de los beneficios. Siguiendo el modelo presentado por Rodríguez y Tokman (2001), el crecimiento del gasto asociado al pago del subsidio por enfermedad y medicina curativa corresponde a la combinación de los efectos del cambio en el número de cotizantes, de su ingreso imponible declarado y de la intensidad total de uso del seguro por cotizante dada por la Tasa de Incapacidad Laboral (TIL)<sup>9</sup>. La TIL, definida como el número promedio de días de seguro pagados anualmente por cotizante, depende a su vez de factores epidemiológicos y del eventual abuso del beneficio<sup>10</sup>. Centrarse en la TIL permite aislar el efecto “intensidad de uso” en el gasto.

Siguiendo este modelo, en términos agregados se verifica que el factor de mayor peso en el crecimiento del gasto por subsidios de enfermedad y medicina curativa en el período 1991-2001<sup>11</sup>, que ascendió a 98%, corresponde al mayor ingreso imponible de los cotizantes. Éste generó un aumento directo del gasto igual a 44%, cifra levemente superior al crecimiento del índice real de remuneraciones para el mismo período (38%) y muy similar al crecimiento en el ingreso imponible de los cotizantes de AFP (43%). A continuación se ubica el crecimiento en el número de cotizantes, que generó un aumento directo del gasto igual a 27%, valor ligeramente menor al aumento que registran los cotizantes de AFP (34%). Aislando ambos efectos, hay un 18% del mayor gasto que es explicado por el incremento en la intensidad de uso del subsidio. Este mayor uso del subsidio es el resultado de un aumento en el número de licencias por cotizante (33%), contrapesado sólo parcialmente por una disminución en la duración promedio de las licencias (que pasó de 14,4 días a 12,6 días).

Al desagregar el análisis por entidad aseguradora se observan resultados disímiles. Si bien en ambos casos el componente que ha tenido mayor

---

<sup>9</sup> En Rodríguez y Tokman (2001) se estima también el impacto de los cambios en la intensidad de uso relativa del seguro por parte de los cotizantes de mayores ingresos, además de los efectos cruzados entre las diferentes variables.

<sup>10</sup> Cabe notar que la TIL, que representa el número de días de seguro pagados por cotizante, difiere del número total de días de licencia por cotizante debido a la carencia de 3 días que rige sobre las licencias de 10 o menos días.

<sup>11</sup> El análisis no incluye el año 2002 debido a que los antecedentes requeridos para los cotizantes de Isapres no están aún disponibles.

incidencia ha sido el crecimiento en el ingreso imponible de los cotizantes, la evolución de la TIL ha sido muy desigual. Mientras la TIL de los cotizantes del Fonasa generó un incremento directo del gasto igual a 43% entre 1991 y 2001, en las Isapres ha tenido el efecto contrario, reduciendo el gasto en un 15%.

Paradójicamente, esta discrepancia en las tasas de crecimiento de la TIL es el resultado de una convergencia en los niveles de dicho indicador (Cuadro N° 4). En efecto, mientras en 1991 la intensidad de uso del subsidio de los cotizantes del Fonasa era significativamente inferior a la registrada en las Isapres (3,6 y 5,7 días por cotizante, respectivamente), en 2001 la TIL, tanto para los cotizantes del Fonasa como para los de las Isapres, se ubicó en torno a los 5 días por cotizante (5,2 días para el Fonasa y 4,9 días para las Isapres).

CUADRO N° 4: TASA DE INCAPACIDAD LABORAL POR CONCEPTO DE SUBSIDIOS POR ENFERMEDAD Y MEDICINA CURATIVA (MM\$2002)

Año	Fonasa	Isapres	Total
1991	3,6	5,7	4,3
1992	3,7	5,1	4,3
1993	3,8	4,5	4,1
1994	4,2	4,4	4,3
1995	4,1	4,6	4,3
1996	4,4	4,8	4,6
1997	4,6	5,1	4,8
1998	5,1	5,1	5,1
1999	5,2	4,7	5,0
2000	5,2	5,1	5,1
2001	5,2	4,9	5,1
Var. 91-01 (%)	43	-15	17

Fuente: Superintendencia de Seguridad Social, Superintendencia de Isapres.

Debe notarse que la evolución de la TIL en los últimos años muestra un cambio en su trayectoria. Esto es particularmente evidente en el caso de los cotizantes de Fonasa, donde el número de días de licencia por cotizante creció sistemáticamente durante la década de los 90 (de 3,6 a 5,2) y posteriormente se estabilizó. En el caso de los cotizantes de las Isapres se observa un cambio en la tendencia de la TIL desde 1997<sup>12</sup>. Si bien la TIL de los

<sup>12</sup> El cambio en el comportamiento de esta variable en las Isapres ya había sido detectado por Rodríguez y Tokman (2001). No así el cambio de tendencia en Fonasa, pues su análisis se restringió al período 1991-1999.

cotizantes de las Isapres disminuyó drásticamente durante todo el período 1991-1996, a partir de 1997 dicha tasa ha fluctuado en torno a los 5 días por cotizante.

El cambio observado en las licencias de los cotizantes del Fonasa coincide con los esfuerzos realizados por el Estado para mejorar la fiscalización de las licencias médicas. Entre 1999 y 2001, para hacer frente al crecimiento injustificado que estaba exhibiendo el gasto en licencias médicas, la Subsecretaría de Salud, junto a la Dirección de Presupuestos del Ministerio de Hacienda, implementaron procesos de rediseño en la mayoría de las Compin de la Región Metropolitana. Estos rediseños, que replicaban la exitosa experiencia piloto del Servicio de Salud Valparaíso-San Antonio, implicaron mejoras en la capacidad de gestión y en la infraestructura fiscalizadora. Posteriormente, esta iniciativa se extendió también al Servicio de Salud Viña del Mar-Quillota. Gracias a estos rediseños, ha sido posible incrementar la frecuencia de los peritajes y aumentar la detección y rechazo de licencias sin justificación médica.

El rediseño de las Compin se ha complementado, a partir del 2001, con un conjunto de proyectos piloto implementados por el Fonasa en la Región Metropolitana, mediante los cuales se han detectado una serie de situaciones irregulares que confirmarían que existe un problema de abuso serio. Así, una segunda opinión clínica permitió detectar que un 15% de las licencias siquiátricas se prolongan innecesariamente, y que menos de la mitad de las licencias cumplen con el reposo prescrito.

Con todo, estos esfuerzos de fiscalización, aunque exitosos, tienen un alcance limitado por los incentivos a la sobreutilización que emanan del diseño institucional de los subsidios por incapacidad laboral.

## 2.2. Subsidio por reposo maternal y enfermedad grave del grave menor a un año

### 2.2.1. Evolución del gasto

En 2002 el país destinó un total de \$91.501 millones —de diciembre 2002— al pago de subsidios por reposo maternal y enfermedad grave del grave menor a un año (\$58.649 millones y \$32.852 millones respectivamente), con cargo fiscal al Fondo Único de Prestaciones Familiares y subsidios de Cesantía. Durante ese mismo año, el número de licencias por pre y postnatal fue de 114.455 (equivalente a alrededor de 57.000 partos sujetos a licencia) y 122.529 por enfermedad grave del grave menor a un año.

Considerando el número total de días pagados por subsidio de enfermedad grave del grave menor a un año (3.640.833) cada niño recién nacido supuestamente se enfermó gravemente en promedio 64 días durante su primer año de vida, lo que implica que, incluyendo además el reposo pre y postnatal, cada parto originó un promedio de 190 días de licencia<sup>13</sup>.

El gasto por concepto de este conjunto de subsidios creció en un 264% en el período 1991-2002<sup>14</sup>, lo que implica un crecimiento promedio de 12,5% anual (Cuadro N° 5). Al analizar separadamente los dos componentes del subsidio, se verifica que entre 1991 y 2002 el gasto en subsidios por reposo maternal creció en un 156%, mientras que el gasto en subsidios por enfermedad grave del grave menor a un año experimentó un crecimiento explosivo de 1.377%. Así, mientras en 1991 por cada \$100 de subsidio por reposo maternal se generaban \$10 de subsidio por enfermedad grave del grave menor a un año, en 2002 se generaron \$56.

Estas cifras hacen indispensable analizar el origen de estos incrementos. De manera análoga a la sección precedente, el crecimiento del gasto asociado al subsidio, ya sea por reposo maternal o enfermedad grave del grave menor a un año, se puede descomponer en el crecimiento del número de cotizantes mujeres en edad fértil, de su ingreso imponible declarado y de la TIL<sup>15</sup>. Para estos subsidios, la TIL se define como el número de días de subsidio pagados por cotizante mujer de entre 15 y 44 años de edad<sup>16</sup>.

Siguiendo este modelo, en términos agregados se verifica que, al igual que en el caso del subsidio por enfermedad y medicina curativa, el factor de mayor peso en el crecimiento de 156% exhibido por el gasto por subsidios por reposo maternal en el período 1991-2002 corresponde al crecimiento del ingreso imponible de los cotizantes. Este factor generó un aumento directo del gasto igual a 61%, cifra inferior al crecimiento que mostró en ese mismo período el ingreso imponible de las mujeres depen-

---

<sup>13</sup> En la práctica no todas las mujeres acogidas al subsidio por reposo maternal hacen uso del subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año. Así, en 2002, de las aproximadamente 57.000 cotizantes que dieron a luz e hicieron uso de licencia por reposo maternal, sólo 42.100 presentaron licencias por enfermedad grave del niño menor a un año. A ellas, el parto les significó un promedio de 212 días de licencia de exclusivo cargo fiscal.

<sup>14</sup> La información entregada por las CCAF y los Servicios de Salud para el 2002 es de carácter preliminar.

<sup>15</sup> En Rodríguez y Tokman (2001) se estima también el impacto de los cambios en la intensidad de uso relativa del seguro por parte de las cotizantes de mayores ingresos, además de los efectos cruzados entre las diferentes variables.

<sup>16</sup> Se utiliza una TIL definida de esta forma debido a que la gran mayoría de quienes hacen uso de los subsidios por reposo maternal y enfermedad grave del niño menor a un año son cotizantes de sexo femenino en edad fértil, a pesar que la legislación contempla en algunos casos marginales otro tipo de beneficiarios.

CUADRO N° 5: GASTO EN SUBSIDIO POR REPOSO MATERNAL Y ENFERMEDAD GRAVE DEL NIÑO MENOR A UN AÑO (MMS2002)

	Subsidio por reposo maternal	Subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año	Total	% PIB
1991	22.940	2.224	25.164	0,10
1992	26.480	2.895	29.375	0,10
1993	30.527	3.591	34.118	0,11
1994	35.786	4.600	40.386	0,13
1995	41.187	6.330	47.518	0,13
1996	44.881	8.627	53.509	0,14
1997	48.745	11.484	60.229	0,15
1998	53.720	16.890	70.610	0,17
1999	56.011	21.848	77.860	0,19
2000	55.926	24.867	80.793	0,19
2001	58.507	29.556	88.063	0,20
2002	58.649	32.852	91.501	0,20
var. 91-02 (%)	156	1.377	264	

*Fuente:* Superintendencia de Seguridad Social.

dientes que cotizan en AFP (86%). El segundo factor en importancia fue el crecimiento en el número de cotizantes mujeres en edad fértil, que generó un aumento directo del gasto igual a 32%.

Aislando ambos factores, se obtiene que entre 1991 y 2002 la intensidad de uso de este subsidio cayó en un 3%. Esta disminución en la TIL fue el resultado de una disminución marginal en el número de licencias por cotizante y de la mantención de la duración promedio de las licencias. Si bien el signo del primer efecto es consistente con la disminución en la tasa de natalidad, la magnitud de la caída es relativamente pequeña si se compara con la caída que experimentó la tasa de natalidad en el mismo período (que pasó de 23,5 por mil habitantes en 1990, a 16,8 en 2001). Por su parte, el segundo resultado es esperable dado que la duración del pre y postnatal está fijada por ley.

A diferencia del subsidio por reposo maternal, el explosivo crecimiento del gasto en el subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año se explica fundamentalmente por el fuerte crecimiento en la intensidad de uso del subsidio. En este caso se observa un fuerte crecimiento de la TIL de 569% (Cuadro N° 6). Este crecimiento se da tanto a nivel del Fonasa como en las Isapres.

CUADRO N° 6: TASA DE INCAPACIDAD LABORAL POR CONCEPTO DE SUBSIDIO POR ENFERMEDAD GRAVE DEL NIÑO MENOR A UN AÑO (MM\$2002)

Año	Fonasa	Isapre	Total
1991	0,3	1,0	0,6
1992	0,4	1,0	0,6
1993	0,4	1,0	0,7
1994	0,5	1,1	0,8
1995	0,6	1,4	1,0
1996	0,7	1,8	1,2
1997	0,9	2,2	1,5
1998	1,2	3,1	2,1
1999	1,8	3,8	2,6
2000	2,1	4,9	3,0
2001	2,6	5,6	3,5
2002	2,7	6,5	3,7
var. 91-02 (%)	697	573	569

Fuente: Superintendencia de Seguridad Social, Superintendencia de Isapres.

El aumento en la TIL puede descomponerse en dos efectos. En primer lugar está la evolución en el número de licencias de postnatal (nacimientos) por cotizante, que ha disminuido marginalmente en el período bajo análisis, a un ritmo menor que la tasa de natalidad. El segundo efecto está dado por el crecimiento en el número de días de licencia por niño, que pasó de 9 días en 1990 a 64 en 2002, como se puede observar en el gráfico N° 1<sup>17</sup>. Este incremento estaría indicando un gravísimo deterioro de la salud de los niños de menos de un año de edad, lo que contrasta fuertemente con distintos indicadores de morbilidad y mortalidad que muestran una significativa mejoría de la salud infantil en el mismo período<sup>18</sup>.

Adicionalmente, se observa un resultado que contradice la evidencia nacional e internacional respecto a la correlación negativa entre nivel de

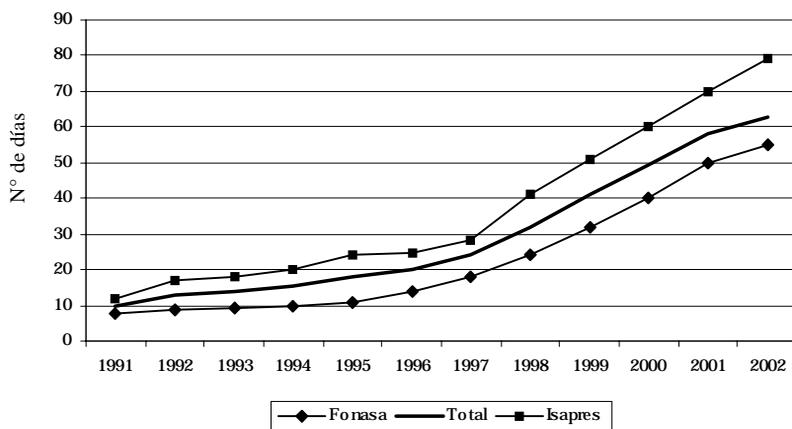
<sup>17</sup> Este indicador se construyó mediante la siguiente fórmula:

$$\text{día solicitados por parto año}_i = \frac{\text{total días solicitados año}_i}{\frac{(\text{N}^\circ \text{ licencias subsidio maternal año}_i)}{2}}$$

donde el denominador corresponde al número de partos con derecho a licencia en el año<sub>i</sub>.

<sup>18</sup> Contundente ejemplo de lo anterior es la reducción de la tasa de mortalidad infantil en un 50% entre 1990 y 2001.

GRÁFICO N° 1: EVOLUCIÓN DÍAS DE SUBSIDIO EGNMA SOLICITADOS POR PARTO



Fuente: Elaboración propia, en base a datos SUSESO.

ingreso y morbilidad infantil. Así, se observa que la TIL de los cotizantes de Isapres es consistentemente superior a la de los cotizantes de Fonasa (Cuadro N° 6), lo que implicaría que los hijos de las familias cotizantes de Isapres se estarían enfermando casi el doble que su contraparte en Fonasa, aun cuando los ingresos de estas últimas son significativamente menores en promedio.

Por último, también se detecta una inconsistencia entre los diagnósticos asociados al otorgamiento de las licencias por enfermedad grave del niño menor a un año y la tasa de incidencia esperada de dichas enfermedades. De acuerdo a la Superintendencia de Seguridad Social, el caso más emblemático es el del reflujo gastroesofágico que, en el año 2002, justificó más del 50% de las licencias. Esto contrasta con la tasa de incidencia internacional (reflujo patológico, en su forma grave) que es de sólo 0,3%<sup>19</sup>.

### 2.2.2. Análisis de equidad<sup>20</sup>

Desde que fueron creados y hasta 1981, los subsidios por reposo maternal y enfermedad grave del grave menor a un año fueron financiados

<sup>19</sup> Véase Jung (2001).

<sup>20</sup> El análisis de equidad no es relevante para el subsidio por enfermedad y medicina curativa porque, como se mencionó anteriormente, no es un subsidio propiamente tal sino que un seguro, por lo que resulta equitativo que la indemnización sea proporcional a la prima (la que a su vez es proporcional al ingreso).

con contribuciones a la seguridad social. En esa época, cuando el financiamiento de la seguridad social en salud era solidario, se repartía la carga entre los cotizantes con una tasa de contribución única para todos, incluyendo a las mujeres trabajadoras en edad fértil.

Sin embargo, la reforma de 1981 que creó los seguros privados e individuales de salud, generó un incentivo a las Isapres a discriminar contra las cotizantes mujeres en edad fértil, debido al mayor costo esperado asociado a su eventual reposo maternal. Esta discriminación se materializó en la forma de planes con menor cobertura para este segmento de mujeres, en comparación al ofrecido para hombres con niveles de cotización equivalentes. Este hecho, sumado a factores tales como la baja tasa de cotización obligatoria (3% en esos años), la mayor tasa de fertilidad, la elevada sinistralidad esperada por parto, los bajos salarios imponibles y la reducida densidad de cotizaciones femeninas, explicaría la casi nula afiliación de mujeres cotizantes en edad fértil en las Isapres en el período 1981-1985.

Frente a esto, las autoridades de la época optaron por modificar la naturaleza misma del beneficio por reposo maternal y enfermedad del hijo, convirtiéndolo en un subsidio de cargo fiscal. Si bien esta modificación permitió reducir la discriminación que enfrentaban las mujeres cotizantes en edad fértil en las Isapres, también significó establecer un subsidio financiado con rentas generales pero de cobertura limitada y extremadamente desfocalizado. En efecto, este subsidio no llega a todas las madres chilenas con partos, sino que sólo a aquellas que cotizan para la salud. De hecho, durante el 2001 el subsidio maternal cubrió sólo un 25% de los nacimientos en el país. Este no es por tanto un subsidio que proteja a la maternidad en general, sino que sólo la del subgrupo de trabajadoras que cotizan en la seguridad social<sup>21</sup>.

Además, a diferencia de la mayoría de los subsidios sociales en nuestro país, el monto de éste aumenta con el nivel de ingreso del beneficiario. Así, una mujer con un ingreso mensual de \$ 1.141.800 (60 UF, el tope actual del subsidio) recibe en promedio \$ 7.231.400, mientras que una mujer que gana el salario mínimo (\$ 115.648, en agosto de 2003), recibe sólo \$732.437<sup>22</sup>. Así, esta diferencia es incluso mayor si se considera también el subsidio por enfermedad grave del grave menor a un año. En términos agregados, los dos quintiles más ricos de la población reciben el 80% de los recursos totales de este subsidio. Este impacto redistributivo se

---

<sup>21</sup> El subsidio por definición no cubre a las mujeres que trabajan en su hogar, las que no obstante también disminuyen su producción de servicios durante su reposo maternal y cuando están atendiendo a su hijo.

<sup>22</sup> Estas cifras consideran los períodos de pre y postnatal. Además de los días de licencia promedio solicitados por enfermedad del hijo.

compara desfavorablemente con la focalización de otros subsidios monetarios, como las Pensiones Asistenciales y el Subsidio Único Familiar, los que de acuerdo a la CASEN 2000 se concentran principalmente en los segmentos más pobres de la población<sup>23</sup>.

### 3. Análisis de incentivos y herramientas de control

Como se ha analizado en las secciones precedentes, el gasto por concepto de subsidios por incapacidad laboral ha crecido fuertemente durante el período 1991-2002. Si bien parte de este incremento se explica por la evolución de variables como el número de cotizantes y su ingreso imponible, existe un porcentaje importante del mismo que es explicado por la mayor intensidad de uso de los beneficios. Esta última puede a su vez deberse a un cambio en la estructura demográfica de la fuerza laboral (aumento en la participación de mujeres en el mercado laboral y envejecimiento de la población), o bien a un empeoramiento en la salud de la población —lo que sería en cierta medida inconsistente con la positiva evolución de indicadores generales de salud en los últimos años<sup>24</sup>—.

Sin embargo, también existen indicios de una sobreutilización de los beneficios, toda vez que del diseño de los subsidios en cuestión surgen incentivos en esa dirección, lo que se une a la escasa capacidad de control con que han contado los organismos fiscalizadores, especialmente en el sector público<sup>25</sup>, a excepción de las ya citadas mejoras en las Compin.

Al analizar conceptualmente los incentivos institucionales que surgen del diseño de los subsidios por incapacidad laboral se debe tener en consideración que éstos fueron concebidos originalmente para que los trabajadores comprendidos en el sistema de seguridad social percibiesen una prestación pecuniaria sustitutiva de su remuneración, permitiéndoles así guardar el debido reposo en caso de incapacidad parcial o total para trabajar. Distintas evaluaciones concluyen que este objetivo se cumple, por lo que el diseño y los incentivos que se generan serían eficaces al respecto<sup>26</sup>. Sin embargo, el tiempo transcurrido desde la entrada en vigencia de estos

---

<sup>23</sup> Si bien el objetivo de este subsidio no es la redistribución de ingresos, es válido cuestionar su desfocalización dado que se financia íntegramente con recursos públicos. En la práctica ello implica que las madres de bajos ingresos que trabajan en el hogar y pagan IVA en sus compras, subsidian a aquellas que tienen trabajos remunerados fuera de la casa.

<sup>24</sup> Al respecto véase Aedo, Bergoing y Saavedra (2000), Superintendencia de Seguridad Social (1999), Dirección de Presupuestos (1999), Dirección de Presupuestos (1998).

<sup>25</sup> Véase Dirección de Presupuestos (1999), Pontificia Universidad Católica de Chile (1999), Rodríguez y Tokman (2000), y Solimano, Vergara y Tokman (2000).

<sup>26</sup> Véase Dirección de Presupuestos (1999) y Dirección de Presupuestos (1998).

programas ha dejado en evidencia que su diseño es generoso en comparación con beneficios similares en otros países y que sólo ha incorporado incipientemente herramientas para protegerse de potenciales abusos.

### 3.1. Incentivos de los cotizantes

Conceptualmente, mientras mayores sean las preferencias pro ocio del trabajador, menor sea la acumulación de trabajo en su ausencia, menor sea el efecto reputación en su lugar de trabajo, más generosos sean los beneficios del programa de incapacidad laboral y menor sea el control, menor será el costo de ausentarse del trabajo y mayor será el incentivo a solicitar licencias, incluso sin que el trabajador esté necesariamente enfermo<sup>27</sup>. Si bien estas variables no son en su mayoría observables de manera objetiva, o bien dependen de cada trabajador en particular, al realizar comparaciones internacionales sí puede verificarse que el subsidio chileno es altamente generoso, dado que reintegra el 100% del ingreso —con un tope de 60 UF—. En contraste, a modo de ejemplo puede citarse que en Alemania se reintegra el 70% del ingreso, en Suecia el 75% y en Japón el 60%<sup>28</sup>.

El efecto de la alta generosidad podría verse aminorado por los tres días de carencia que se establecen para el subsidio por enfermedad y medicina curativa, lo que debería desalentar la solicitud de licencias de corta duración. Indicios sobre la efectividad de los tres días de carencia en disminuir la intensidad de uso de licencias pueden encontrarse en el hecho que los trabajadores del sector público —para quienes por contrato no se aplica la carencia— utilizan en promedio más de catorce días de licencia al año en comparación a los seis días que utilizan los trabajadores del sector privado que cotizan en Isapres abiertas —para quienes sí opera la carencia—<sup>29</sup>.

Cabe notar, sin embargo, que como la carencia de tres días es válida sólo para las licencias de diez días o menos, en la práctica estaría teniendo un efecto adicional motivando a alargar artificialmente las licencias para que la carencia no opere<sup>30</sup>. Un estudio exploratorio sobre licencias por enfermedad y medicina curativa en la Región Metropolitana<sup>31</sup> muestra que la duración promedio de las licencias para los trabajadores del sector priva-

---

<sup>27</sup> Martínez (1999) analiza empíricamente las variables que inciden en la decisión de solicitar licencias médicas, para una muestra de cotizantes de Isapres.

<sup>28</sup> Diseños de subsidios similares en el resto del mundo pueden estudiarse en Pontificia Universidad Católica de Chile (1999) y en Aedo, Bastías y Sapelli (1999).

<sup>29</sup> Estadísticas para el año 1997 preparadas por el Departamento de Estudios de la Superintendencia de Isapres.

<sup>30</sup> Cid (2002).

<sup>31</sup> Solar (1996).

do —la mayoría de los cuales enfrenta la carencia en cuestión— es un 39% mayor que el promedio equivalente para los trabajadores del sector público —que no enfrentan la carencia—.

En definitiva, puede considerarse que la existencia de los tres días de carencia desincentivan el uso de licencias, operando fundamentalmente a través de desincentivar la solicitud de licencias cortas. No obstante, el hecho que esta carencia no opere para las licencias largas tiende a revertir el primer efecto a través del incentivo a extender las licencias. En consecuencia, el diseño de los tres días de carencia condicionales —aplicables sólo para las licencias cortas— presenta un efecto mixto, no contándose con antecedentes disponibles que permitan tener certeza sobre su efecto financiero neto.

Un elemento adicional que potencialmente incentiva a los cotizantes a solicitar licencias sin justificación médica, especialmente a los de menores ingresos, es la utilización del subsidio por enfermedad y medicina curativa como sustituto del seguro de desempleo. Este podría ser el caso de actividades económicas con alta estacionalidad —como el sector pesquero, el portuario y el forestal— en las cuales habría mayores incentivos a utilizar el subsidio como mecanismo para la mantención de ingresos en los meses de baja actividad<sup>32</sup>.

Las comparaciones internacionales también muestran que el subsidio por reposo maternal es altamente generoso, dado que reintegra el 100% del ingreso —con un tope de 60 UF— por un período de 126 días. En el resto del mundo la tasa de reemplazo es generalmente inferior al 100% del ingreso y se otorga por un período de menor duración<sup>33</sup>. La excepción es Italia, el cual es el único país que tiene una duración mayor a la de Chile (150 días), pero con una tasa de reemplazo inferior (80% del ingreso). La comparación internacional del subsidio por enfermedad grave del grave menor a un año también muestra la alta generosidad del sistema chileno, pues subsidios con sus características son escasos en el mundo. El otro país donde existe este subsidio es Suecia; sin embargo, la tasa de reemplazo del salario en este caso es menor al 100%. Además, dicho subsidio es financiado con cotizaciones de la seguridad social y no a través de un subsidio fiscal directo como en Chile.

Así, dada la generosidad de los beneficios asociados a la maternidad vigentes en Chile, en muchos casos ocurre que resulta conveniente en térmi-

---

<sup>32</sup> Esta observación se plantea para el período previo a la entrada en operación del seguro de cesantía, el cual podría eventualmente desincentivar el uso del SIL.

<sup>33</sup> Véase Aedo (2002) para una comparación internacional detallada del subsidio por reposo maternal.

nos financieros sobredeclarar ingresos en un período de tiempo para maximizar la recepción de beneficios. Incluso, bajo ciertas circunstancias resulta rentable para la beneficiaria cotizar como trabajadora independiente aunque en la práctica no cuente con un ingreso, pues dependiendo del tiempo que demore en quedar embarazada, en el neto puede obtener un flujo positivo de recursos en valor presente.

Finalmente, se puede plantear la hipótesis respecto a que el uso excesivo del subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año podría deberse en parte a su utilización para paliar otras carencias sociales, como los problemas de acceso y cobertura de salas cunas para las madres trabajadoras de ingresos medio-bajos, y la poca flexibilidad laboral con que cuentan las madres para prolongar el período de lactancia de sus hijos.

### 3.2. Incentivos de los médicos y otros profesionales de la salud

Los incentivos institucionales para los médicos y los restantes profesionales de la salud facultados para otorgar licencias —dentistas y matronas— apuntan a que generalmente éstos concedan la licencia solicitada por el trabajador. Esto se debe por un lado a que producto de la asimetría de información, el médico en muchas ocasiones no tiene antecedentes objetivos respecto a los síntomas del paciente, y por lo tanto puede ser inducido a indicar reposo sin que corresponda o a indicar reposos excesivamente largos. Por otra parte, como la preocupación principal del médico es la salud del paciente, y emitir licencias no le genera costos monetarios significativos, ante la duda tenderá a otorgarlas y así extremar los cuidados. En el caso de los recién nacidos, esto se refleja en que parte de los facultativos considera que cuanto más se dilate la separación con su madre, mayores serán los efectos positivos sobre su desarrollo físico y psicológico, aun cuando esto se logre utilizando indebidamente una licencia médica. Situaciones como éstas se potencian con la motivación por establecer una relación de largo plazo con el paciente, evitando ser reemplazado por otro médico<sup>34</sup>.

Del análisis de la composición por diagnóstico de las licencias surge un apoyo a la hipótesis de sobreutilización de los subsidios a causa de la asimetría de información paciente-médico. García de Cortázar y Vielmas (1999) y Aedo, Bastías y Sapelli (1999) encuentran que para el número de días de subsidio pagados, los diagnósticos con mayor dificultad de verifica-

<sup>34</sup> Situación extrema constituyen los episodios puntuales, altamente publicitados, de falta a la ética, referidos a la abierta comercialización de licencias sin justificación médica por parte de ciertos facultativos.

ción —y por lo tanto aquellos donde es más aguda la asimetría de información— aparecen con una alta importancia relativa, incluso mayor a la que se desprende de otros indicadores de morbilidad<sup>35</sup>.

### 3.3. Incentivos y herramientas de control de los administradores del seguro

#### *a. Isapres*

En el marco institucional actual, las Isapres tienen reales incentivos a contener el gasto en subsidios por incapacidad laboral, aunque sólo en el caso del subsidio por enfermedad y medicina curativa. Esta situación se origina en el hecho que las Isapres son pagadoras, y a la vez fiscalizadoras, de las licencias de sus propios cotizantes. Así, dado que un alto gasto en subsidios por enfermedad y medicina curativa desmejora el resultado financiero de las Isapres, éstas tienen incentivos para racionalizar el uso de licencias, reduciendo la duración de las mismas o rechazándolas por completo.

En todo caso, las Isapres presentan ciertas limitaciones respecto a las herramientas con que cuentan para fiscalizar, principalmente en lo referente al control de los fundamentos médicos de las licencias. Una de estas limitantes es la ausencia de una reglamentación que estandarice los procedimientos de los profesionales de la salud con derecho a otorgar licencias y que permita focalizar la contraloría en aquellas licencias que difieran más significativamente de los estándares preestablecidos. Esta limitante se ve magnificada por el reducido tiempo —tres días— que tienen las Isapres para pronunciarse sobre la aprobación, modificación o rechazo de las licencias.

En la práctica, las Isapres suelen basar su fiscalización en visitas domiciliarias de verificación de reposo —las que no son de uso frecuente debido a su alto costo—, en protocolos informales de uso interno y en sospechas fundadas en el historial del paciente y del médico que otorga la licencia. Estos mecanismos no estandarizados, unidos al incentivo de las Isapres a racionalizar el gasto en subsidios por enfermedad y medicina curativa, facilitan que se cometan eventuales arbitrariedades en el control.

A diferencia de lo que ocurre con los subsidios por enfermedad y medicina curativa, en el caso de los subsidios por reposo maternal y enfer-

<sup>35</sup> En el período 1998-1999, el número de días de licencia pagados a los cotizantes del Fonasa para las categorías diagnósticas de enfermedades osteomusculares y trastornos mentales (ambas de difícil verificación), ocuparon el primer y tercer lugar, respectivamente.

medad grave del grave menor a un año, las Isapres no tienen ningún incentivo real a fiscalizar para controlar el gasto, ya que se trata de un beneficio de cargo fiscal incluso para sus cotizantes. Ello queda en evidencia al observar la significativa diferencia entre la evolución de la TIL de los cotizantes de Isapres por concepto de subsidio por enfermedad y medicina curativa —disminución de 15% en el período 1991-2001— y la TIL por concepto de subsidio por enfermedad grave del grave menor a un año —aumento de 573% en igual período—.

*b. Fonasa*

De manera análoga a las Isapres, Fonasa, como entidad administradora del seguro, debiese tener incentivos a contener el gasto en subsidios por incapacidad laboral. Sin embargo, como históricamente sus déficits han sido cubiertos con recursos fiscales por ser los subsidios en cuestión un gasto legalmente excedible, estos incentivos teóricos no han tenido mayor efecto. Esta situación ha cambiado en los últimos años como consecuencia de prácticas presupuestarias basadas en el establecimiento de metas de gasto y su posterior evaluación, las que han hecho que Fonasa internalice en parte los costos de no fiscalizar el gasto en subsidios por incapacidad laboral.

En particular, Fonasa ha implementado programas piloto para colaborar en el fortalecimiento de las entidades fiscalizadoras. Sin embargo, este esfuerzo se ve limitado por la falta de atribuciones para controlar el gasto. Ello, por cuanto Fonasa no fiscaliza directamente las licencias médicas de sus cotizantes, sino que por el contrario, en lo que a subsidios por incapacidad laboral respecta, su rol legal se limita a financiar los subsidios pagados por los servicios de salud y a cubrir los déficits en que incurren las CCAF.

En el caso de los Servicios de Salud, éstos reciben directamente de Fonasa los fondos respectivos para el pago de los subsidios, no afectando los recursos para financiar su operación, los que dependen principalmente de presupuestos históricos que aseguran el financiamiento directamente a los factores productivos. Las CCAF, por su parte, cuentan con la cotización del 0,6% de la remuneración o renta imponible de sus afiliados para financiar el régimen de subsidios por incapacidad laboral, aunque en la práctica Fonasa les cubre un gasto efectivo mayor a dicho porcentaje<sup>36</sup>.

<sup>36</sup> Las CCAF cumplen cierto rol fiscalizador administrativo (no médico) respecto al subsidio por enfermedad y medicina curativa, pues además de captar la cotización de los trabajadores y pagar los subsidios, les corresponde verificar la veracidad de los antecedentes

En ambos casos son las Compín, dependencias técnico-administrativas de los servicios de salud, las encargadas de realizar la contraloría médica de las licencias<sup>37</sup>, rol que debiese incentivarlas a racionalizar el gasto en subsidios por incapacidad laboral. No obstante, la ausencia de incentivos operativos específicos, así como deficiencias de gestión, infraestructura, y herramientas para fiscalizar, han atentado contra la efectividad de su labor. Esta situación ha mejorado a partir de 1999, cuando se comenzaron a implementar procesos de rediseño en las Compín<sup>38</sup> basados en la exitosa experiencia piloto llevada a cabo en 1996 por el Servicio de Salud Valparaíso-San Antonio, el cual, mediante la inversión en equipos de informática, el aumento de las horas contratadas de médicos asesores y la verificación del reposo del 10% de las licencias médicas ingresadas, fue capaz de mejorar su capacidad de detección de licencias médicas indebidas. Así, el número de días de licencia por subsidio de enfermedad y medicina curativa pagados por dicho servicio disminuyó de 260.026 en 1996, a 165.163 en 1997. Este ejemplo ha sido replicado en las Compín de la Región Metropolitana<sup>39</sup> y la del Servicio de Salud de Viña del Mar-Quillota, lo que en términos agregados ha colaborado a detener el crecimiento de la TIL por subsidios de enfermedad y medicina curativa a partir de 1999 (luego de crecer un 45% entre 1991 y 1999).

### *c. Incentivos de los empleadores*

En el esquema vigente en Chile, la ausencia de un empleado por motivos de incapacidad laboral le genera a su empleador un costo en términos de la continuidad en el trabajo, costo cuya magnitud dependerá de la naturaleza del trabajo en particular. Sin embargo, como contrapartida es el seguro el que se hace cargo de la remuneración e imposiciones del trabajador mientras dure su incapacidad. Ante esto, no es claro que el empleador tenga incentivos fuertes a controlar el uso de licencias médicas o a tomar

---

entregados por el empleador para el cálculo de los mismos. Como incentivo para esta labor, las CCAF reciben \$200 por cada subsidio indebido detectado, cifra relativamente baja en comparación con los costos de revisar los antecedentes de las solicitudes de licencia, y por lo tanto no suficientemente fuerte como incentivo.

<sup>37</sup> Como se señaló anteriormente, las Compín son además la instancia de apelación de las resoluciones que emiten las Isapres respecto a las licencias de sus respectivos cotizantes.

<sup>38</sup> Los rediseños han permitido incrementar la tasa media de peritaje de 5,5% el 2001 a 12% el 2003 (junio), lo que ha resultado en un incremento en la tasa de reducción o rechazo de 3,5% el 2001 a 5,2% el 2003 (junio).

<sup>39</sup> Sólo falta efectuar el rediseño de la Compín del Servicio de Salud Metropolitano Sur-Oriente.

medidas preventivas, sobre todo en consideración que no le corresponde hacerse cargo de parte de la remuneración del trabajador con licencia mientras ésta dure, como sí ocurre en diseños de subsidios similares en el resto del mundo<sup>40, 41</sup>. Un factor adicional es que en muchos casos el pago de la remuneración por parte del seguro puede resultar en un ahorro neto para el empleador si es que éste no reemplaza al trabajador y redistribuye las cargas de trabajo en el resto del personal.

Otro incentivo importante para los empleadores surge de la interrelación entre los distintos subsidios por incapacidad laboral y el seguro de accidentes laborales y enfermedades profesionales. El diseño de estos beneficios crea incentivos a los empleadores a subdeclarar enfermedades profesionales y accidentes del trabajo y hacerlas pasar por enfermedades comunes. Ello, pues las empresas financian el sistema de mutuales de seguridad en base a cuotas variables en función de sus tasas de accidentabilidad. Así, una mayor cantidad de enfermedades profesionales y accidentes del trabajo implica para las empresas un mayor costo en términos de la cuota que deben pagar a las mutuales, mientras que las enfermedades comunes son de cargo de la entidad en la cual cotice el trabajador —Fonasa o Isapres—.

Finalmente, debe hacerse mención a casos de fraude total, difíciles de detectar debido a la baja capacidad fiscalizadora, especialmente en Fonasa. Este es el caso de la creación de empresas ficticias, que operan contratando trabajadores con el único objetivo de que éstos presenten licencias médicas y reciban los recursos pagados por Fonasa y las Isapres por concepto de subsidios por incapacidad laboral.

#### *d. Incentivos y herramientas de control de la Superintendencia de Seguridad Social*

Una de las funciones de la Superintendencia de Seguridad Social es velar por el cumplimiento de los principios de la seguridad social y por el respeto a los derechos de los trabajadores. Dentro de esta misión, una de sus tareas específicas consiste en velar por la adecuada utilización de los subsidios por incapacidad laboral, correspondiéndole ser la instancia de

<sup>40</sup> Por ejemplo, en Alemania el empleador carga con el 80% del costo de los primeros 42 días de licencia, en Suecia con el 75% de los días 2 al 28, y en España con el 60% de los días 4 al 15. Para mayor detalle véase Pontificia Universidad Católica de Chile (1999).

<sup>41</sup> Se debe tener en consideración que si el empleado es de baja rotación, entonces los costos de buscar un reemplazante serán elevados por los efectos que tendrá su ausencia sobre la producción y la consecuente merma en el excedente del productor, y por lo tanto debiera existir un mayor celo por parte de los empleadores para controlar las licencias médicas.

última apelación para los cotizantes cuyas licencias hayan sido modificadas o rechazadas. En este contexto, en lo referente a la contención de costos, la Superintendencia de Seguridad Social podría a lo más ratificar las decisiones de control de gasto de las instancias previas.

Si bien la capacidad de fiscalización de la Superintendencia de Seguridad Social está siendo fortalecida mediante la reciente implementación del Registro Nacional de Licencias Médicas, su rol debiese estar más cerca de velar por la existencia de un debido proceso en las instancias previas de fiscalización más que en hacer un nuevo proceso médico que siempre correrá el riesgo de ser extemporáneo.

#### 4. Propuestas de racionalización

Al momento de discutir propuestas de modificación a los subsidios por incapacidad laboral deben evitarse dos prejuicios comunes. El primero, asumir que cualquier intento por racionalizarlos va en contra de la salud de las personas. Y el segundo, intentar reducir el gasto a costa de descuidar el fin último de los subsidios en cuestión. Por ello, las presentes propuestas se plantean desde una perspectiva que reconoce que los subsidios por incapacidad laboral tienen justificaciones meritorias. Pero al mismo tiempo reconoce que deben realizarse esfuerzos en orden a generar los incentivos correctos a los agentes involucrados, y a fortalecer las instancias de fiscalización, de manera que se evite una sobreutilización de los beneficios por razones no médicas y se facilite así la liberación de recursos para otras prestaciones sanitarias. Más aún, de existir otras carencias sociales que estén siendo paliadas con estos subsidios (como los mencionados problemas de acceso y cobertura de salas cunas para las madres trabajadoras de ingresos medio-bajos, y la poca flexibilidad laboral con que cuentan las madres para prolongar el período de lactancia de sus hijos), debe discutirse en su propio mérito la forma más eficiente de enfrentarlas.

Como lineamiento general, se enfatiza que no será eficiente incrementar los recursos destinados a la fiscalización y control del correcto uso de los subsidios por incapacidad laboral, si es que persiste un diseño institucional que genere incentivos a su sobreutilización. Por ello, las modificaciones deben apuntar al rediseño de los subsidios y los incentivos que generan, y complementariamente implementar instancias efectivas de fiscalización.

En este sentido, es importante que los subsidios no se separen de los seguros de salud. El hecho que los subsidios por enfermedad y medicina curativa formen parte integral del seguro de salud incentiva el desarrollo de acciones preventivas por parte de los seguros —dentro de las que se cuenta

el no limitar las licencias médicamente justificadas— con el fin de evitar así mayores costos en prestaciones curativas. Por otro lado, se genera un incentivo en los cotizantes a no abusar de los subsidios para así disponer de recursos para destinar a otras prestaciones de salud. Estos incentivos cobran mayor relevancia a medida que se den relaciones o contratos más permanentes entre los seguros y sus afiliados, por lo que debiese fomentarse este tipo de relación, especialmente en el caso de las Isapres.

En la perspectiva señalada, a continuación se enuncian propuestas de modificación al diseño de los subsidios por incapacidad laboral<sup>42</sup>.

a. Desde el punto de vista de los incentivos a los cotizantes, deben implementarse mecanismos para que éstos compartan parte de los costos de su incapacidad temporal para trabajar, haciendo un símil a un deducible o un copago en un seguro. Alternativas para ello se encuentran en los diseños de distintos subsidios por incapacidad laboral existentes en el mundo, entre los cuales el chileno resulta ser uno de los más generosos. En particular, en lo que respecta al subsidio por enfermedad y medicina curativa se recuerda que en términos económicos este beneficio corresponde a un seguro, por lo que la lógica de incorporarle deducibles y copagos es consistente con la teoría de seguros orientada a evitar el riesgo moral de sobreutilización<sup>43</sup>. Específicamente, se proponen dos reformas: i) que la carencia de los tres primeros días que afecta a las licencias de menos de once días de duración sea aplicable a todo evento, independientemente de la duración de la licencia, aprovechándose así su efecto desincentivador de las licencias cortas pero evitándose la distorsión actual que lleva a extender artificialmente las licencias en el margen; y ii) que el monto del subsidio corresponda sólo a un 80% de la renta imponible del cotizante (o bien un esquema en el cual el porcentaje reembolsado aumente escalonadamente con la duración de la licencia, pero que en promedio no supere el 80%)<sup>44</sup>. En este sentido, la experiencia internacional muestra que una caída en el porcentaje de reembolso se traduce en una reducción en el número de licencias médicas solicitadas<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Los impactos específicos de las reformas propuestas en la racionalización del uso de los subsidios no se presentan en este documento. A modo de ejercicio se realizaron diferentes combinaciones de reformas, observándose que existen alternativas que permiten alinear los incentivos de los usuarios, sin afectar los beneficios que actualmente recibe la mayoría de los cotizantes.

<sup>43</sup> Al respecto véase Cutler y Zeckhauser (2000).

<sup>44</sup> Un cambio más radical consistiría en liberalizar las condiciones de cobertura del subsidio por enfermedad y medicina curativa, en donde los trabajadores seleccionen su porcentaje de cobertura, dado un mínimo impuesto por ley.

<sup>45</sup> A modo de ejemplo se puede citar el caso de Suecia, donde en 1991 se rebajó el porcentaje de reembolso, resultando en una disminución de 23% en el número de licencias médicas solicitadas. Para más detalles véase Altura Management (2002).

b. Respecto a los incentivos a los seguros, debe dársele a Fonasa un tratamiento simétrico con las aseguradoras privadas en lo que respecta al procesamiento, verificación, autorización y pago de los subsidios por enfermedad y medicina curativa, en el sentido que cada seguro fiscalice en primera instancia las licencias de sus respectivos cotizantes. Así, Fonasa contaría con atribuciones y herramientas para cumplir sus metas presupuestarias de gasto en subsidios por enfermedad y medicina curativa. De esta manera, paralelamente se fortalecería la labor de las Compín como segunda instancia de fiscalización, viendo las apelaciones tanto de los afiliados a Isapres como a Fonasa, liberándose de la labor de primera instancia para el caso de Fonasa. Ello debe ser acompañado de un rediseño de las Compín, basado en los aprendizajes de las experiencias piloto, que haga más eficientes los procesos de tramitación y control de las licencias, incluyendo mejoras en su infraestructura y sistemas de información, y la consiguiente focalización del personal en la labor de control.

c. La reforma anterior debe ser complementada con la instauración de procedimientos debidamente reglamentados y estandarizados para la modificación y rechazo de licencias por parte de las Isapres y de Fonasa, de forma que pueden identificarse con mayor facilidad potenciales rechazos arbitrarios y pueda mejorarse la satisfacción usuaria a través de menores plazos de tramitación y pago de las licencias justificadas. Asimismo, para desincentivar los rechazos arbitrarios de licencias médicas, deben establecerse sanciones más estrictas para los seguros que los cometan (ya sean Isapres o Fonasa).

d. En cuanto a la conducta de los médicos, en muchas ocasiones la asimetría de información respecto a los síntomas del paciente, unido a la tendencia a extremar sus cuidados, puede inducirlos a sobreotorgar licencias. El establecimiento de protocolos consensuados en la comunidad médica, con rangos de duración referenciales de acuerdo al diagnóstico y exámenes objetivos, pueden reducir este sesgo. Además, estos protocolos permitirían realizar una fiscalización focalizada a aquellas licencias que excedan significativamente los rangos sugeridos.

e. Para desincentivar los casos de abierto abuso en la emisión de licencias médicas, deben establecerse sanciones penales más estrictas en contra de los agentes involucrados (tanto los facultativos que las emiten como los cotizantes que las reciben). Además se estima conveniente establecer procedimientos sumarios y dotar a la Superintendencia de Seguridad Social de la facultad administrativa de dejar de entregar talonarios de licencia a los profesionales de la salud que abusen del sistema.

f. Con respecto a los subsidios por reposo maternal y enfermedad grave del grave menor a un año, se plantean reformas no sólo para racionalizar su uso, sino que también para mejorar su focalización. Para esto último, las reformas deben ser tales que no generen incentivos a discriminar contra la mujer trabajadora en edad fértil (como ocurrió durante el período 1981-1985, cuando estos subsidios se financiaban con cargo a la cotización individual para salud), pero que eviten la situación actual en que la mayor parte del subsidio es recibido por las cotizantes de mayores ingresos. En particular, se propone reducir el tope de reembolso de la remuneración o renta imponible de la trabajadora, que actualmente asciende a 60 UF mensuales, a un máximo de 35 UF mensuales. Esto a su vez desincentivaría la solicitud de licencias injustificadas por parte de las cotizantes con ingresos superiores al nuevo umbral.

g. Adicionalmente, con el fin de racionalizar el uso del subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año, se propone el establecimiento de opciones dentro de las cuales la madre (y el padre) puedan elegir. Entre estas opciones se plantea el traspaso de días del prenatal al postnatal, si la salud de la madre lo permite; el reemplazo del subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año por 35 días de libre disposición (u otro número a determinar en base a la incidencia esperada de enfermedades graves en los menores de un año) que la madre (o el padre) pueda usar durante el primer año de vida de su hijo<sup>46</sup>; y la posibilidad de establecer coberturas adicionales que ambos padres pacten con su Isapre u otro seguro, para ausentarse del trabajo por enfermedad del niño. Estas opciones permitirían a la madre decidir entre extender el período postnatal, fomentándose la lactancia materna y previniéndose por tanto enfermedades futuras del niño, o reservar dicho tiempo para el cuidado del hijo durante su primer año de vida.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Aedo, C., Bergoing, R. y Saavedra, E. "El Sistema de Seguridad Social en Chile: Un Estudio Prospectivo". Documento de trabajo realizado por el Departamento de Economía de la Universidad Alberto Hurtado para MIDEPLAN, 2000.
- Aedo, C., Bastías, G. y Sapelli, C. "Subsidio de Incapacidad Laboral en Chile", Fundación Salud y Futuro, 1999.
- Aedo, C. "Evaluación Económica de la Prolongación del Post Natal". Informe Final (Mimeo), 2000.

<sup>46</sup> Este número corresponde al promedio de días de subsidio por enfermedad grave del niño menor a un año pagado por licencia postnatal en los últimos doce años.

- Altura Management. "Licencias Médicas: Realidad y Propuestas". *Newsletter Salud* N° 5, diciembre, 2002.
- Cid, C. "Evaluación del Subsidio por Incapacidad Laboral: Una Visión desde la Economía de la Salud". Serie de Documentos de Trabajo del Ministerio de Salud, 2002.
- CIEDESS. "Modernización de la Seguridad Social en Chile, 1980-1995", 1996.
- Cutler, D. y Zeckhauser, R. "The Anatomy of Health Insurance". En A. Culyer y J. Newhouse (ed.), *Handbook of Health Economics*, North-Holland, 2000.
- Decreto con Fuerza de Ley N° 44 de 1978 del Ministerio del Trabajo y Previsión Social, última actualización 14/11/1994.
- Dirección de Presupuestos, Ministerio de Hacienda. "Estadísticas de las Finanzas Públicas 1990-1999", 2000.
- Dirección de Presupuestos, Ministerio de Hacienda. "Informe Final Evaluación de Programa Subsidio por Enfermedad y Medicina Curativa", 1999.
- Dirección de Presupuestos, Ministerio de Hacienda. "Informe Final Evaluación de Programa Subsidio por Reposo Maternal y Cuidado del Niño", 1998.
- Jung, A. "Gastroesophageal Reflux in Infants and Children". *American Family Physician*, diciembre 2001.
- Ley 18.469 de 1985 del Ministerio de Salud, última actualización 24/12/1999.
- Martínez, E. "Determinación de las Variables que Afectan el Evento de Solicitar Licencia Médica". Seminario de Título de Ingeniería Comercial con mención en Economía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2001.
- Pontificia Universidad Católica de Chile. "¿Subsidios de Incapacidad Laboral versus Seguros de Salud?". Boletín Programa de Economía de la Salud, Instituto de Economía, marzo 1999.
- Solimano, G., Vergara, M. y Tokman, M. "Propuesta de Políticas para la Seguridad Social en Chile: Componente Salud". MIDEPLAN (Ministerio de Planificación Nacional), 2000.
- Rodríguez, J. y Tokman, M. "Resultados y Rendimiento del Gasto en el Sector Público de Salud en Chile 1990-1999". Serie Financiamiento del Desarrollo N° 106, Cepal, 2000.
- Rodríguez, J. y Tokman, M. "Análisis del Gasto en Subsidios por Incapacidad Laboral y sus Determinantes". Serie Estudio de Finanzas Públicas N° 2, Dipres, 2001. □

## CLAVES PARA LA EDUCACIÓN EN POBREZA\*

**Bárbara Eyzaguirre**

En este artículo se edita la charla que la autora dio en el seminario “Mejoramiento Educativo en Sectores de Escasos Recursos”, organizado por un grupo de fundaciones dedicadas a la educación en pobreza. En él se exponen diez puntos clave para articular una gestión escolar que conduzca a un alza en el desempeño académico de los establecimientos. Los puntos abarcan: la convicción de que los alumnos en pobreza pueden alcanzar altos rendimientos; la convicción de que la instrucción académica es importante; el concepto de que la educación en pobreza no difiere esencialmente de la educación del resto del sistema; la necesidad de focalizar los proyectos educativos; la importancia de imprimir un sentido de urgencia a la gestión educativa; la relevancia de instaurar una cultura del esfuerzo; la necesidad de entregar un currículo enriquecido, de escoger métodos probados que funcionan, de aplicar evaluaciones externas en forma constante y, por último, la importancia de generar un ambiente personalizado y ordenado. Se concluye con algunas medidas de políticas públicas que facilitarían la puesta en marcha de estas claves.

---

BÁRBARA EYZAGUIRRE. Psicóloga educacional especializada en desarrollo cognitivo, con experiencia en programas de mejoramiento de la calidad de la educación en sectores de escasos recursos. Fundadora y asesora pedagógica de la Escuela San Joaquín (Renca), perteneciente a la Fundación Marcelo Astoreca. Investigadora del Centro de Estudios Públicos.

\* Este artículo es una versión ampliada y editada de la presentación “Claves para la Educación en Pobreza”, expuesta en el seminario “Mejoramiento Educativo en Sectores de Escasos Recursos”, que fue organizado por la Fundación Mustakis, Fundación CMPC y Fundación Minera Escondida, junto con la participación de la Universidad Andrés Bello, el 7 de octubre de 2004.

Algunas fundaciones y escuelas en pobreza están interesadas en lograr que sus alumnos alcancen un nivel de aprendizaje adecuado. Se me ha pedido que entregue algunas pistas para mejorar los proyectos educacionales en este sector. La exposición se estructura en diez puntos clave, los cuales recogen experiencias directas en el trabajo en sectores de escasos recursos<sup>1</sup>, así como lo aprendido en revisiones bibliográficas.

Las escuelas que atienden a los dos quintiles más pobres alcanzan rendimientos muy bajos. En promedio no logran que sus alumnos lean y calculen bien. Según los datos del SIMCE de 4° básico del año 2002, el nivel socioeconómico bajo, que representa al 10% más vulnerable de la población, logra en promedio 226 puntos en lenguaje, 220 en matemática y 227 en comprensión del medio. El nivel socioeconómico medio bajo, que cubre el 32% de la población, bordea los 230 puntos en las pruebas de matemática, lenguaje y comprensión del medio. En términos de aprendizaje, obtener menos de 226 puntos en matemática significa que el alumno ni siquiera ha alcanzado los conocimientos de segundo básico cuando está por finalizar cuarto básico; obtener entre 227 y 267 puntos implica que han logrado los contenidos de segundo básico pero que no tienen dominio de la materia de 4° básico. En lenguaje significa que una proporción mayoritaria de los alumnos de estas escuelas no son capaces de identificar información explícita en un texto y que los restantes sólo puede responder a preguntas literales que no requieren hacer inferencias.

Mi presentación se ocupa de cómo revertir estos resultados que dejan a los niños en una situación tan precaria que les dificulta su integración a la sociedad. Me dirigiré principalmente a los equipos directivos y docentes de los establecimientos y me centraré en aquellos elementos que se pueden manejar desde el interior de las escuelas, dadas las estructuras actuales y con los escasos recursos con que ellas cuentan. Trataré los puntos que en la literatura se definen como “factores a nivel de la escuela”.

La selección de las claves se basa en mi percepción de los aspectos que deben ser reforzados en el funcionamiento de las escuelas, ya que éstos se encuentran ausentes o muy debilitados o están apuntando en la dirección contraria. Sin embargo, estos puntos no son idiosincrásicos: la literatura de las escuelas efectivas y los estudios de las escuelas que obtienen buenos

<sup>1</sup> Durante los años 1987-1989 participé en una consultoría educacional en las escuelas municipalizadas de La Pintana. En 1990 fundamos, con un grupo de profesionales, el Colegio San Joaquín de Renca, que atiende gratuitamente a niños de sectores de escasos recursos. Hasta la fecha asesoro académicamente al colegio y formo parte del directorio de la Fundación Marcelo Astoreca C., que es el sostenedor de la escuela. En el marco del trabajo en el Centro de Estudios Públicos, he realizado numerosas visitas para observar el funcionamiento de las escuelas en pobreza.

resultados en pobreza los respaldan. Una y otra vez aparecen las mismas variables bajo distintas etiquetas: la importancia de tener expectativas y exigencias altas, de presionar hacia el logro, de un liderazgo fuerte hacia lo académico, de definir metas académicas claras y concretas que sean el foco de la escuela, de concentrarse en la enseñanza y el aprendizaje, de focalizarse en las destrezas básicas, de crear un ambiente de aprendizaje y trabajo entre los profesores, de la presencia regular de pruebas externas rigurosas, el monitoreo del progreso, la noción de que el tiempo dedicado al estudio es clave en el aprendizaje y de que el esfuerzo crea la habilidad, la importancia del uso efectivo del tiempo, la importancia de un ambiente seguro y ordenado que facilite el aprendizaje, el compromiso y participación de los padres<sup>2</sup>. Cada uno de estos factores quedó recogido en las claves que presentaré a continuación, a excepción de la participación de los padres, que no la traté porque no todos los estudios la confirman y porque considero que la coordinación de los padres es muy demandante en tiempo para los equipos directivos y, por ende, se corre el riesgo de que dejen de lado sus funciones de liderar lo académico. Otra variable que aparece frecuentemente mencionada es la importancia de seleccionar un buen equipo de profesores; ésta no la abordé por considerar que me estaba dirigiendo a los directores, que tienen poca injerencia en la contratación de sus docentes o que ya tienen sus grupos de trabajo formados.

Por otra parte, aclararé que las claves se referirán a cómo obtener éxito en la misión de lograr los objetivos definidos en el currículo elaborado por el Ministerio de Educación de Chile. Tomo como supuesto que este currículo, más o menos, está pensado para que los alumnos tengan un marco común de conocimientos y destrezas que les permita integrarse bien a la sociedad y desarrollar sus potencialidades. Es más, consideraré que los resultados del SIMCE son una medida aproximada del logro de dicho currículo. La meta en el mediano plazo para las escuelas en pobreza debiera ser superar los 300 puntos en el SIMCE<sup>3</sup> en 4° básico, 8° y II Medio, lo

---

<sup>2</sup> Una buena recopilación y análisis de los estudios sobre las variables que determinan el buen funcionamiento de las escuelas se encuentra en Robert J. Marzano, *What Works in Schools: Translating Research into Action* (2003). Allí se citan las investigaciones principales acerca de los factores efectivos a nivel de escuelas, desde las iniciales de Ron Edmonds (1979) hasta las de Michael Rutter (1979), Wilbur Brookover (1979), Daniel Levine y Lawrence Lezotte (1990), Roel Bosker (1997), Pam Sammons (1999) y Marzano (2000).

En el libro de Samuel Casey Carter, *No Excuses, Lessons from 21 High Performing, High Poverty Schools* (2000), se encuentra un listado de características comunes de las escuelas efectivas con una descripción de cada uno de los casos.

<sup>3</sup> Esta meta supone que la escala de evaluación del SIMCE de 4° básico quedó fija a partir de la evaluación de 1999. Hasta la fecha la evaluación de ese año es la línea base de mediciones posteriores. Esta meta implicaría alcanzar el promedio que obtuvieron las escuelas de nivel socioeconómico alto el año 1999.

cual representaría que los alumnos han adquirido un nivel de destrezas básicas y un bagaje de conocimientos mínimos. Hablo de meta a mediano plazo para dejar constancia de que obtener dicho puntaje en el SIMCE no es sinónimo de haber alcanzado la meta final, es decir una educación de calidad, y menos una educación de excelencia. Pero dada la precariedad de los rendimientos de las escuelas en pobreza, me parece que perseguir buenos puntajes en el SIMCE, aunque difícil, es válido y razonable.

## 1. LAS CLAVES

### **Clave 1: Convicción íntima de que los alumnos en pobreza pueden alcanzar altos rendimientos**

Las dos primeras claves se refieren al sistema de creencias que debe primar en las escuelas que atienden niños en pobreza. En una primera instancia, los que están a cargo del proyecto deben tener la convicción íntima de que los alumnos de sectores pobres pueden alcanzar altos rendimientos. Quien lidera el proyecto debe tener expectativas altas de sus alumnos, que no se desmoronen con los eventuales fracasos. Debe tener la seguridad de que los niños son capaces de aprender, lo cual implica que en el caso de obtener malos resultados, éstos se atribuirán a que la escuela no ha encontrado la metodología correcta y no a la falta de habilidad de los niños.

Poco a poco, el líder o líderes del proyecto deben convencer a todo el equipo, incluyendo a los padres y alumnos, que pueden alcanzar los mejores resultados.

Quienes han comprobado a través de su experiencia directa que los niños pueden aprender, adquieren una convicción íntima de las amplias posibilidades de los alumnos. Sin embargo, los que no han logrado buenos resultados asumen una serie de creencias que les confirman sus bajas expectativas. En el ambiente educativo circula la noción de que la falta de apoyo de los padres, la ausencia de capital cultural de las familias, la baja capacidad intelectual, las carencias de lenguaje, los problemas de aprendizaje, que se perciben como prevalentes en los sectores pobres, impedirían alcanzar altos rendimientos<sup>4</sup>. Si bien la evidencia indica que estos factores son condicionantes, no muestra que sean determinantes.

<sup>4</sup> Según la IV Encuesta a Actores del Sistema Educativo, realizada por el CIDE el año 2003, los directores de escuela y los docentes estiman que las principales causas del fracaso escolar (bajo rendimiento y repitencia) en el establecimiento se deben a: problemas relacionados con la familia y apoderados (59,9 % directores; 65,3% docentes); problemas sociales del medio sociocultural (47,5% directores; 51,6% docentes); capacidad intelectual de los niños

A continuación se esbozan algunos antecedentes que pueden contribuir a generar la creencia de que los niños en pobreza tienen capacidad para aprender. No se pretende agotar el tema, sólo empezar a crear conciencia del alto potencial de aprendizaje de los niños de todos los sectores.

Lo primero que se debe descartar es la noción de que los niños en pobreza tienen potencial intelectual más bajo que el resto de la población. Teóricamente, en una misma población la inteligencia genética se distribuye por igual en todos los estratos socioeconómicos. Es decir, las posibilidades de encontrar niños potencialmente brillantes en cada nivel son las mismas. Sin embargo, podría argumentarse que en las sociedades con alta movilidad, los más capaces aprovecharían las posibilidades que da la sociedad para ascender y que por “descreme” quedarían agrupados en los niveles socioeconómicos más altos las personas más hábiles y en los niveles bajos las personas más lentas para aprender. Y que además esta situación se perpetuaría en el tiempo, dado que los padres más inteligentes, segregados en los grupos más acomodados, les heredarían a los hijos su mejor dotación de inteligencia genética, y viceversa.

Sin embargo, esta visión extendida no se ajusta a la realidad. En la Figura 1 se puede apreciar cómo es la distribución de la inteligencia en la población. Unos pocos son lentos (en el rango de coeficiente intelectual de 60 a 80), unos pocos muy brillantes y la gran mayoría con una inteligencia en el rango normal (coeficiente intelectual entre 90 y 110).

Cuando se piensa en la herencia de la inteligencia, se tiende a creer que de padres muy inteligentes nacen directamente hijos muy inteligentes y de padres con poca capacidad intelectual nacen niños con bajo coeficiente intelectual. Ésta es una concepción errada y se presenta en la Figura 2.

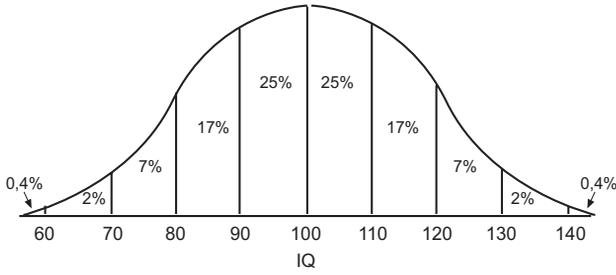
La concepción correcta muestra que, por la ley empírica de regresión a la media, los hijos de padres muy inteligentes tienden a no serlo tanto y que los hijos de padres de inteligencia lenta tienden hacia una inteligencia promedio (ver Figura 3). Esto permite que, tras algunas generaciones, encontremos niños con alto potencial en todos los segmentos, aun en sociedades altamente móviles<sup>5</sup>.

---

(40,4% directores; 50,3% docentes); ambiente cultural de la familia (46,7% directores; 38,1% docentes). Las variables relacionadas con aspectos pedagógicos son mencionadas con menor frecuencia: los problemas relacionados con el docente, es decir su capacidad y dedicación, son mencionados sólo por un 24% de los directores y un 7,8% de los profesores; la poca dedicación al estudio de los alumnos es mencionada por el 7% de los directores y el 5,8% de los profesores; la falta de material de apoyo recibe el 7% de las menciones de los directores y el 5,1% de los docentes. Los porcentajes responden a la selección de las tres alternativas que los profesores consideran más importantes de un listado dado, es decir, se hace una tabulación de respuestas múltiples.

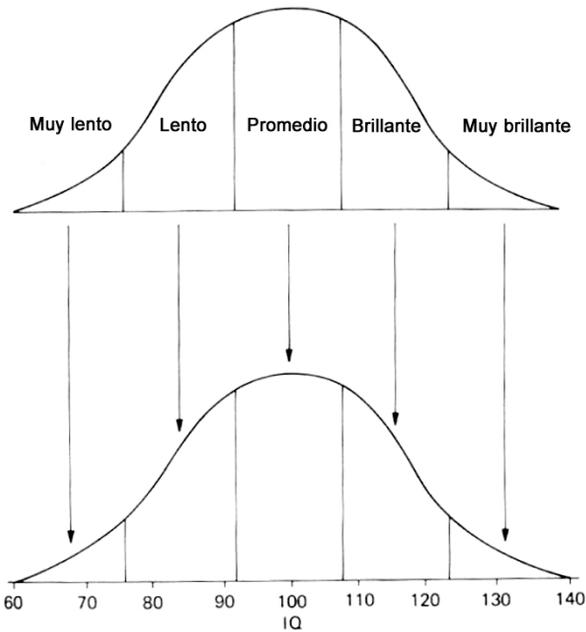
<sup>5</sup> H. J. Eysenk, *Intelligence: A New Look* (1998), p. 38.

FIGURA 1: CURVA NORMAL DE LA DISTRIBUCIÓN DE LA INTELIGENCIA



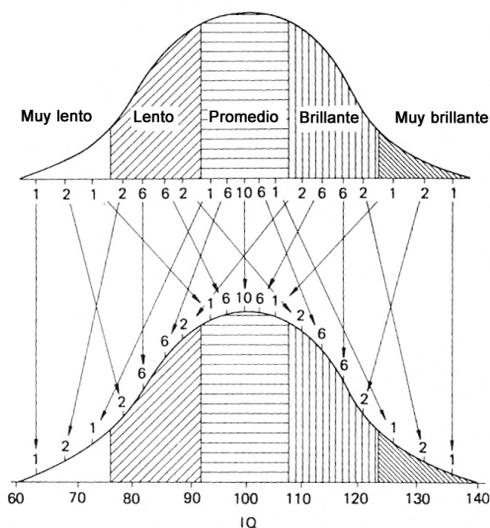
Fuente: H. J. Eysenk, *Intelligence: A New Look* (1998), p. 20.

FIGURA 2: CONCEPCIÓN ERRADA DE LA HEREDABILIDAD DE LA INTELIGENCIA



Fuente: H. J. Eysenk, *Intelligence: A New Look* (1998), p. 37.

FIGURA 3: CONCEPCIÓN CORRECTA DE LA HEREDABILIDAD DE LA INTELIGENCIA



Fuente: H. J. Eysenk, *Intelligence: A New Look* (1998), p. 38.

La evidencia de que la inteligencia se distribuye uniformemente en la población se confirma para Chile en un estudio de CEDEP<sup>6</sup> que demuestra que la inteligencia se distribuye equitativamente entre los sectores socioeconómicos. Efectivamente, comprueba que las curvas de inteligencia de los niños de distintos niveles no difieren hasta los dieciocho meses. Sin embargo, a partir de esa edad los puntajes empiezan a divergir. Así, cuando llegan a la edad escolar, según un catastro en la ciudad de Santiago, el 26% de los niños de nivel socioeconómico bajo tiene coeficiente intelectual inferior a 80, en contraste con sólo el 4% del nivel socioeconómico medio<sup>7</sup>. Estas diferencias se explican en gran parte por un déficit específico en el área de lenguaje y no por un déficit cognitivo general, como lo demuestra otro estudio de CEDEP<sup>8</sup>. En él se tomó una muestra representativa de los niños de nivel socioeconómico bajo de 4 a 7 años y se comprobó que el

<sup>6</sup> S. Bralic, I. M. Heussler y M. I. Lira, *Estimulación Temprana: Importancia del Ambiente para el Desarrollo del Niño* (1978).

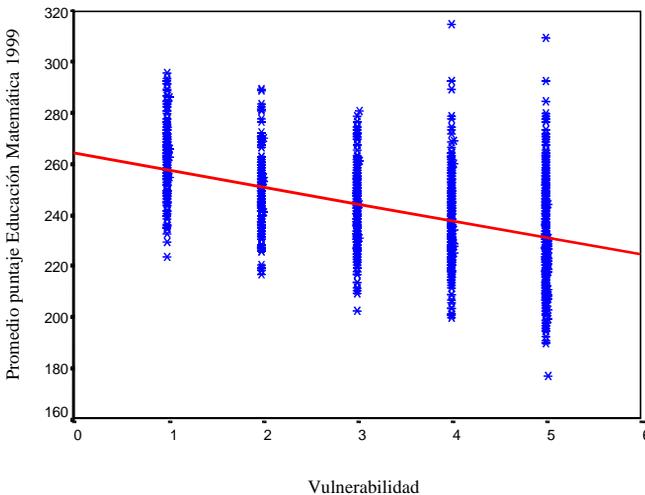
<sup>7</sup> Véase V. Gazmuri, N. Milicic, C. Sarquis y S. Schmidt, "Incidencia del Retardo Mental y Trastornos de Aprendizaje" (1975).

<sup>8</sup> Véase M. I. Lira y S. Rodríguez, "El Lenguaje en Preescolares de Nivel Socioeconómico Bajo: Exploración de sus Características" (1997).

39% del total tenía un retraso en el lenguaje. A la vez, les aplicaron pruebas de inteligencia y constataron que su inteligencia no verbal estaba intacta. Los investigadores concluyeron que no se puede seguir sosteniendo, sin calificaciones, que un alto porcentaje de niños de sectores pobres presentan retardo intelectual. Más bien se debería hablar de una deficiencia en las habilidades lingüísticas, atribuibles a una falta de estimulación del lenguaje. Problema que se puede revertir con una educación sistemática y de buena calidad. En Estados Unidos se ha comprobado que con programas ricos en contenidos las brechas de vocabulario entre niños de sectores acomodados y deprivados puede acortarse. Y esto es fundamental, dado que el vocabulario es uno de los mejores predictores de logro académico<sup>9</sup>.

Los resultados en el SIMCE también aportan evidencia de que los niños en pobreza tienen un buen potencial y pueden lograr buenos resultados de aprendizaje. En la Figura 4 se muestran las escuelas ordenadas según su índice de vulnerabilidad. El nivel 1 representa a los estableci-

GRÁFICO 4: DISPERSIÓN DE RENDIMIENTO EN LAS ESCUELAS MUNICIPALES: SIMCE 1999, ESCUELAS MUNICIPALES URBANAS



Fuente: H. Beyer, Centro de Estudios Públicos.

<sup>9</sup> Véase Richard Whitmire, "Core Knowledge Boost Scores" (2000).

mientos de menor vulnerabilidad y el 5 a los más vulnerables. Si se observa la línea que cruza los distintos niveles de vulnerabilidad, la cual representa el promedio obtenido en el SIMCE, claramente se concluye que el nivel socioeconómico se asocia al nivel de rendimiento alcanzado: a menor nivel de vulnerabilidad corresponde el mejor resultado promedio en el SIMCE, y viceversa. Sin embargo, la figura muestra que entre las escuelas que atienden a niños pobres hay un grupo que se escapa de esta norma demostrando que pueden alcanzar rendimientos tan buenos como los logrados por los mejores establecimientos de los sectores acomodados.

En resumen: la evidencia indica que los niños en pobreza tienen el potencial para aprender y que hay ejemplos de escuelas vulnerables que han logrado ir más allá de lo esperado para su grupo.

### **Clave 2: Convicción de que la instrucción académica es importante**

Si está establecido que los niños pueden aprender, es necesario avanzar a un segundo paso: tener claro que es importante que los alumnos en pobreza logren una sólida formación académica. Parte del sistema de creencias que debe regir a las escuelas en pobreza es la idea de que la *instrucción académica* es importante y debe ser prioridad central de la escuela. Con instrucción académica me refiero al desarrollo de las destrezas básicas: hablar, leer, escribir, calcular y razonar bien, como también al logro de un bagaje de conocimientos amplio y articulado.

Parece de Perogrullo que el objetivo de la escuela sea entregar una formación académica, pero no lo es. El estudio “Elementos Constituyentes de la Representación Social de la Educación de los Profesores de Educación Básica”, realizado por Carlos Ossa, explora la concepción de educación que prima entre los maestros de enseñanza básica y encuentra que:

- a) Los profesores de educación básica conciben que su función principal es el desarrollo afectivo y valórico de los alumnos, dejando los contenidos específicos para la educación media.
- b) La formación e instrucción se ven como objetivos que se pueden lograr alternadamente y no en forma complementaria. Por lo tanto, a la hora de elegir postulan que deben privilegiarse los elementos valóricos y la preparación afectiva y social, ya que se considera más importante que lo instruccional.

- c) La guía del proceso formativo-valórico adopta características cercanas al rol familiar<sup>10</sup>.

Posiblemente esta visión se intensifica aún más en sectores de pobreza, en que se percibe claramente que los alumnos tienen carencias afectivas y de formación en sus hogares.

Esta visión no es compatible con el currículo nacional, que pretende lograr que los alumnos adquieran, en sus primeros años, una sólida base de destrezas y conocimientos. Los líderes y los profesores de los proyectos educacionales en pobreza deben convencerse de que:

- No se debe escoger entre la formación afectiva y la académica, ya que éstas se pueden aprender en forma complementaria. Por ejemplo, cuando se aplica un plan de lectura intenso se busca desarrollar las habilidades lectoras y junto con ello que el alumno aprenda sobre la vida, sobre los dinamismos psicológicos de las personas, a ponerse en el lugar de otros, que adquiera y clarifique sus valores, que explore sus sentimientos, etc.
- El aprendizaje es acumulativo, si no se parte temprano y a un ritmo sostenido, los niños quedarán con una desventaja prácticamente insalvable respecto de aquellos que tienen una iniciación sólida y un entorno cultural más rico.
- Los pobres y marginados necesitan integrarse a la sociedad. Un cuerpo de conocimientos sólidos es lo que permite el acceso a los diarios, a los debates y a los avances de la sociedad. Si la escuela no provee el marco cultural general compartido por la sociedad dirigente, se quedarán sin adquirirlo, ya que, en general, los hogares menos acomodados no pueden entregárselos.
- Una educación de calidad permite acceder a mejores sueldos, menor posibilidad de estar desempleado, menor posibilidad de depender del Estado, menor posibilidad de caer en la delincuencia.
- El aprendizaje académico es una fuente de placer en sí mismo, que puede ayudar a trascender las situaciones carenciales que viven los alumnos. Por ejemplo, la alegría de los niños de 3° básico al hablar de la muralla china, de la construcción de canales artificiales para conectar las principales ciudades del imperio, nos muestra que el mundo de las ideas puede ser una fuente de riqueza vital. Además, el saber más y el saber hacer ayudan a fortalecer la autoestima y el sentido de ser competente.

---

<sup>10</sup> Véase C. Ossa, "Elementos Constituyentes de la Representación Social de la Educación de los Profesores de Educación Básica" (2002).

Si se cree que la formación académica es importante, no basta con que el profesor cumpla el rol de misionero, orientador, psicólogo, guía, padre sustituto: el profesor debe responsabilizarse del aprendizaje de destrezas y conocimientos académicos de sus alumnos.

El sistema de creencias que articula la convicción íntima de que los niños en pobreza pueden y deben alcanzar un alto rendimiento académico debe concretarse en:

- Fijar y perseguir metas académicas altas, concretas y medibles. Ejemplos de metas altas: lograr que un 95% de los alumnos de primero básico termine leyendo más de 50 palabras por minuto en textos sencillos; ubicarse en el 10% de mejores resultados en el SIMCE en cada generación; lograr un promedio sobre los 600 puntos en las pruebas de ingreso a la universidad.
- Destinar tiempo, recursos y personas a lo académico: usar la extensión de la jornada en las asignaturas instrumentales, priorizar la supervisión desde la dirección hacia los objetivos pedagógicos, buscar e invertir recursos en buenos textos, tomar cursos de perfeccionamiento sobre los contenidos académicos y su didáctica.

### **Clave 3: La educación en pobreza no difiere esencialmente de la educación del resto de los niños**

Cuando empecé a trabajar en escuelas pobres pensaba que se necesitaba una educación especial para abordar los problemas que allí se presentaban. De hecho, nuestro equipo se dedicó al estudio de distintos programas de intervención para grupos de niños desaventajados. Estudiamos el Programa de Enriquecimiento Cognitivo desarrollado por Reuven Feuerstein<sup>11</sup>, para lo cual viajamos a Israel tres años consecutivos; revisamos el programa de matemática de Mary y Robert Baratta Lorton<sup>12</sup> diseñado especialmente para alumnos de minorías étnicas en Estados Unidos y además investigamos las metodologías empleadas en la Sociedad de Instrucción Primaria y la Fundación Barnechea, ambas con una larga trayectoria en la educación en pobreza.

Sin embargo, al observar clases, revisar cuadernos y tareas e interiorizarnos en la organización de las escuelas de sectores desaventajados, constatamos que gran parte del bajo rendimiento de los alumnos se podía

<sup>11</sup> Véase R. Feuerstein, *Instrumental Enrichment: An Intervention Program for Cognitive Modifiability* (1980).

<sup>12</sup> M. Baratta-Lorton, *Mathematics Their Way* (1988).

explicar por un retraso pedagógico más que por problemas específicos de aprendizaje de los niños. Es decir, los niños no habían tenido acceso a un proceso de enseñanza sistemático que les ofreciera la oportunidad de aprender. En realidad, en esas condiciones muy pocos alumnos de cualquier condición socioeconómica lograrían adquirir los conocimientos y destrezas fundamentales. Desde luego, la lectura inicial no se abordaba con la graduación necesaria ni con la persistencia adecuada, a excepción de algunas profesoras que manejaban su método propio, por lo tanto, muchos niños no aprendían a leer, lo que se traducía en desniveles inmanejables en años posteriores<sup>13</sup>. A esto se agregaba una falta de planificación de clases y de coordinación entre los distintos grados, un trabajo casi individualizado con cada niño, lo que resultaba improductivo para la mayoría, ausencia de tareas para la casa, ejercitación escasa, nula corrección de cuadernos, baja educación de la atención y del autodomínio.

De estas observaciones se desprende que las primeras medidas que se deben aplicar para lograr aprendizajes adecuados deben dirigirse a la institución de un sistema de gestión pedagógica típico de cualquier escuela eficiente, independientemente del nivel socioeconómico que atienda. Hay evidencia, además, de que los niños pobres que ingresan a escuelas eficientes, con buena pedagogía general, logran buenos rendimientos y un desarrollo adecuado de las destrezas cognitivas sin tener que recurrir a métodos únicos para este sector<sup>14</sup>. En este sentido, los programas especiales de enriquecimiento cognitivo pueden ser un complemento, pero no son esenciales para el desarrollo del razonamiento. Si se enfatiza en el currículo la comprensión de lectura, el razonamiento y la resolución de problemas en matemática, la aplicación de conceptos en ciencias y la relación de fenómenos en historia, se apunta a la formación de las habilidades lógicas a través de las asignaturas. Si se abordan con seriedad, facultan a los niños para razonar bien.

No obstante, cuando los establecimientos pretenden cambiar una historia de bajo rendimiento por otra de alto rendimiento, requieren de una intervención inicial especial. En estos colegios se hace evidente que hay niños de cursos altos con un fuerte retraso pedagógico, por ejemplo niños sin saber leer en 5° básico, niños sin entender el valor posicional, etc. Por

<sup>13</sup> Por ejemplo, en una de las escuelas municipalizadas estudiadas, con una matrícula de 478 alumnos, no leía el 86% de los niños en 2° básico, el 70% en 3° básico, el 25%, el 13% y el 7% en 4°, 5° y 6° básico, respectivamente. Véase Fundación Educacional Barnechea, "Evaluación y Diagnóstico de los Alumnos que Cursan Educación General Básica en una Escuela Municipalizada de una Comuna de Escasos Recursos de la Región Metropolitana" (1989).

<sup>14</sup> Véase CEDEP, *Estudio Longitudinal: Información Detallada de los Resultados de Ambas Cohortes según Área Evaluada, Grupo Muestral y Variables Asociadas* (1997), p. 49.

lo tanto, en estos proyectos hay que dedicarse a remediar los déficits, desarrollando un plan que los nivele. En esta etapa se debe evitar hacer la mímica de pasar los planes correspondientes a cada nivel, enfrentando directamente las carencias en las destrezas básicas de lectura y cálculo. Al mismo tiempo, se debe partir ordenando el sistema desde kínder y primero básico para que las generaciones que vienen no vuelvan a repetir la historia anterior. Para estos cursos se plantea desde el inicio el logro a cabalidad del currículo nacional, como para cualquier otro niño del país.

En concreto, los colegios de sectores pobres al igual que los de sectores acomodados, deben contar con una buena gestión pedagógica y respetar los principios didácticos básicos. Entre los elementos centrales encontramos:

- Definición de metas de aprendizaje claras y medibles.
- Sistema expedito para comunicar y exigir las metas.
- Listado operativo de la red de contenidos y destrezas a trabajar.
- Calendarización de los contenidos del año.
- Planificación detallada de las clases, incluyendo el modo en que se introducirán los conceptos, las explicaciones y demostraciones, ejercicios, guías de trabajo y tareas.
- Selección anticipada de textos y construcción de guías y materiales instruccionales para cada clase.
- Corrección de tareas y cuadernos permanente.
- Observación de la sala de clases desde la dirección para monitorear y ayudar a mejorar las prácticas docentes. Constatación de que se cumplan los principios básicos del aprendizaje: entrega de información clara y precisa, práctica abundante, variada y reflexiva, evaluación y retroalimentación del desempeño, actividades compensatorias en términos de motivación intrínseca o extrínseca<sup>15</sup>.
- Reuniones individuales quincenales de los profesores con la dirección, para coordinar la planificación y ejecución de las clases. Revisión y corrección desde la dirección de cuadernos, guías, pruebas.
- Perfeccionamiento alineado con las metas trazadas.
- Evaluaciones por nivel desde la dirección para monitorear los avances y responsabilizar a los profesores por las metas de aprendizaje.
- Evaluaciones externas alineadas con las metas para monitorear los avances con objetividad.

---

<sup>15</sup> Davis Perkins, en su libro *La Escuela Inteligente: Del Adiestramiento de la Memoria a la Educación de la Mente* (1997), pp. 72-78, describe las características mínimas que deben estar presentes en una situación de aprendizaje para que sea efectivo. Aun cuando se elijan perspectivas educativas más sofisticadas, como el constructivismo o el aprendizaje cooperativo, las características antes mencionadas deben cumplirse para que ocurra el aprendizaje.

- Rendición de cuentas del director, ante el sostenedor y apoderados, de los aprendizajes de los alumnos.

Con este listado no se pretende agotar los factores que hacen eficiente una escuela, pues ellos están bien descritos en la literatura de las escuelas efectivas<sup>16</sup>; lo importante es que éstos se apliquen en las escuelas en pobreza. Ellas deben profesionalizarse en este sentido y dejar a un lado la práctica de que cada profesor funcione aisladamente en su sala de clases y no le rinda cuentas a nadie.

#### Clave 4: Proyectos focalizados

Las escuelas que educan en pobreza, en general, cuentan con pocos recursos. Por lo tanto, hay que concentrar los esfuerzos en unas pocas áreas para lograr avances. Lo más sensato es partir mejorando lenguaje y matemática. Emplear los recursos humanos y monetarios en la definición de metas, el desarrollo de las planificaciones, la elaboración de pruebas de nivel, selección y confección de buenos materiales didácticos y en el perfeccionamiento de los profesores en esas áreas específicas.

Quando las escuelas establecen prioridades y se concentran en ellas tienen más posibilidades de lograr éxito. Y éste es un factor crucial para la motivación de todo el equipo escolar, incluidos los alumnos. Ayuda a salir de la resignación aprendida y empuja hacia un círculo virtuoso. Por lo demás, cuando se establece un foco y se persiste en él hasta lograr resultados, se puede actuar de una manera más científica. Si se establece una meta clara y se evalúa en torno a ella, se hace posible identificar por ensayo y error los métodos que funcionan. En cambio, si las iniciativas son múltiples y dispersas, difícilmente se podrá descartar lo que no opera bien y mantener lo que aporta.

En mi experiencia, muchas escuelas se permiten abordar proyectos complementarios sin haber resuelto antes los problemas de gestión pedagógica que obstaculizan el logro de los objetivos mínimos. Quizás les resulta atractivo salir de la rutina y poner en marcha la radio escolar, talleres artísticos, competencias deportivas, huerta escolar; quizás luce más equipar una sala multimedia y talleres de computación. Sin embargo, cada uno de estos proyectos desvía la atención de la dirección y de los profesores hacia objetivos que pueden ser loables pero no centrales.

También he observado que los problemas asistenciales consumen parte importante del tiempo de los equipos docentes. En pobreza, las fami-

<sup>16</sup> Un buen catastro de las prácticas efectivas se puede encontrar en R. Marzano, *What Works in Schools: Translate Research into Action* (2003).

lias y los alumnos de las escuelas enfrentan múltiples conflictos de relaciones humanas y carencias materiales. Éstos siempre tienen un carácter humano y urgente, lo cual presiona a los establecimientos a encontrarles solución. Sin embargo, si las escuelas no se organizan para responder a estos problemas de manera institucionalizada, ellos terminan por consumir gran parte de la energía y el tiempo de los directores y profesores. Si la escuela se proyecta en el largo plazo y tiene claro que una de las cosas importantes que les puede llegar a sus alumnos es la capacidad de leer y calcular bien, debe ser capaz de delegar lo asistencial a los organismos que corresponden, como los centros de asistencia social, de salud y judiciales de las municipalidades, el Centro Nacional de la Familia, las fundaciones que atienden los problemas de drogadicción, etc. Quizás vale la pena destinar recursos para contratar a un orientador que canalice los problemas de los niños y sus familias hacia las instancias adecuadas, permitiendo así que el director y los profesores se focalicen en lo académico.

Según he constatado, la disciplina es otra fuente de distracción de lo académico para la dirección y el cuerpo docente. El problema más frecuente es que ésta se aborda caso a caso desde la dirección y no se implanta como un sistema de normas claras. Instituir un clima en que resulte natural cumplir las normas porque todos se comportan bien debe ser una de las primeras prioridades de la escuela. Una vez que esto se ha logrado, debiera demandar menos tiempo mantener la disciplina y los casos especiales debieran resolverse sobre la base de criterios comunes preexistentes por cada profesor jefe y en casos muy excepcionales debieran llegar a la dirección.

Otro factor que consume parte importante del tiempo de la dirección son los aspectos administrativos y de aseo. Éstos suelen constituirse en ejes que impiden que la dirección pueda destinar tiempo a los programas de estudios. Una buena gestión debe delegar estos asuntos a un secretario administrativo o subcontratar el servicio, así la dirección se encargará sólo de la supervisión y le quedaría más tiempo para dedicar a lo pedagógico.

Es crucial que el director ejerza un liderazgo directo en lo académico porque en las escuelas los equipos se abocan a lo que el director supervisa. En concreto, la focalización debe traducirse en:

- La elaboración de un plan estratégico que jerarquice las pocas metas centrales que se perseguirán.
- La ordenación de los recursos de personal, tiempo y los materiales en torno a esas metas y prioridades.
- La alineación de las evaluaciones en torno a las prioridades para comprobar si se cumplen o no las metas.
- El director toma personalmente a su cargo la supervisión de las metas prioritarias y delega las secundarias.

### Clave 5: Sentido de urgencia

Los alumnos en pobreza tienen carencias en su bagaje cultural que deben ser compensadas. Los niños de sectores acomodados reciben en sus casas, en promedio, un conjunto de conocimientos que los niños desaventajados no encuentran en sus hogares. Si queremos disminuir las brechas de equidad y alcanzar rendimientos razonables, las escuelas pobres deben apurar el tranco. Esta realidad crea un sentido de urgencia, la noción de que no hay tiempo que perder.

Por otra parte, los bajos resultados obtenidos en las pruebas nacionales e internacionales nos indican que hay que imprimirles ritmo a todas las escuelas si queremos que los alumnos alcancen a aprender los conocimientos que son necesarios para funcionar en el mundo de hoy. Por ejemplo, en el SIMCE de 4° básico del año 2000 un 35% de los niños tienen un desempeño deficiente, lo que implica que ni siquiera dominan los conocimientos de 2° básico, y tenemos a un 29% de los alumnos que sólo logran dominar los contenidos básicos de ese curso. Es decir, un 64% de los niños tienen al menos un retraso pedagógico de dos años en este ciclo fundacional.

El buen aprovechamiento del tiempo es un factor crucial para revertir las brechas y para remediar los déficits. Uno de los elementos que inciden positivamente en los logros de aprendizaje es el tiempo dedicado al tema de estudio<sup>17</sup>. Por lo tanto, hay que maximizar las oportunidades que se les ofrece a los niños para involucrarse en las tareas de aprendizaje.

<sup>17</sup> Las investigaciones diferencian tres tipos de tiempos que se pueden dedicar al estudio: el primero se refiere al número total de días y horas del calendario escolar, lo que incluye tiempos instruccionales y no instruccionales como recreos y otros; el segundo tipo se refiere al tiempo de la hora de clase dedicado específicamente al estudio o a la tarea, descontando el tiempo que se emplea en pasar lista, distribuir materiales, etc.; el tercer tipo se refiere al tiempo comprometido en el aprendizaje académico, a los períodos precisos en que el alumno se enfrenta y concentra en materiales que no domina totalmente y que a la vez no son extremadamente difíciles, es decir que están alineados en el punto en que el alumno puede hacer un avance en su aprendizaje.

En este sentido, las investigaciones demuestran que hay poca relación entre la jornada escolar y el rendimiento, que hay relación entre los logros de aprendizaje y el tiempo dedicado al estudio y que esta relación sería más fuerte aún cuando se trata del tiempo comprometido en el aprendizaje académico. Véase J. Aronson, J. Zimmerman, L. Carlos, "Improving Student Achievement by Extending School: Is It Just a Matter of Time?" (1988), West Ed., en [www.wested.org](http://www.wested.org)

Las investigaciones sobre la "Oportunidad para Aprender" también se refieren al tiempo dedicado al tema de estudio y han demostrado una sólida relación con el desempeño. Véase, D. J. Brewer y C. Stacks, "Enhancing Opportunity to Learn in NCES Data" (1996). Y J. L. Herman, D. C. D. Klein y J. Abedi, "Assessing Students Opportunity to Learn: Teacher and Students Perspectives" (2000), pp. 16-24.

El año escolar puede parecer extenso, *a priori* puede dar la sensación de que hay mucho tiempo para tratar cada uno de los contenidos del currículo. Sin embargo, si se calendariza cada uno de ellos, se constata que para cubrirlos todos debe seguirse un ritmo apretado. Una calendarización anual es una ayuda clara para no desperdiciar oportunidades de aprendizaje. En el Cuadro 1 se presenta un ejemplo de calendarización en Ciencias Sociales en 3° básico<sup>18</sup>. Este ejercicio de asignarle una fecha anticipada a cada uno de los contenidos u objetivos del programa parece trivial, pero en general no se hace. Existe la costumbre de ir tratando los temas de uno en uno, desarrollando el programa poco a poco, con el resultado de que los contenidos del año que figuran al final de la lista no se alcanzan a estudiar.

El sentido de urgencia se traduce en las siguientes medidas que incrementan el tiempo que los alumnos dedican al estudio:

- Tomar los cursos a tiempo y empezar la lección sin demora.
- No permitir la interrupción de clases. En Chile es más frecuente que se interrumpan las clases que en países con buenos resultados académicos y ésta es una práctica que debe modificarse<sup>19</sup>.
- No permitir la práctica de que los profesores corrijan pruebas y realicen labores administrativas durante las clases. Cuando los alumnos trabajan en forma independiente en clase, el docente debe supervisarlos. La dedicación al trabajo de los alumnos aumenta considerablemente cuando el profesor se pasea por el curso<sup>20</sup>.
- Planificar las clases detalladamente para no divagar.
- Implementar sistemas clásicos de ahorro de tiempo (guías para no dictar; métodos eficientes para corregir tareas, para pasar lista, para disminuir los tiempos de transición entre actividades, etc.<sup>21</sup>).
- Dar tareas, exigirlas y corregirlas. Las tareas extienden el tiempo que el niño trabaja en un tema y por lo tanto sus posibilidades de aprender. Las tareas tienen un efecto positivo sobre el aprendizaje y

<sup>18</sup> Ésta es una planificación que cubre los objetivos mínimos del currículo nacional más un enriquecimiento del mismo con nociones de historia y geografía universal, según la propuesta de E. D. Hirsch en *Core Knowledge Sequence* (1997).

<sup>19</sup> En el Third International Mathematics and Science Study (TIMSS) de 8° año de 1999 se recoge en la encuesta realizada a los profesores de los cursos evaluados que un 33% de los profesores es interrumpido frecuentemente, desde fuera de la clase, durante el transcurso de la lección, en contraposición a un 5% en Japón y Corea y a un 6% en Holanda. Véase I. V. S. Mullis, M. O. Martin *et al.*, *TIMSS 1999: International Mathematics Report; Findings from the IEA Repeat of the Third International Mathematics and Science Study at the Eighth Grade* (2000).

<sup>20</sup> Véase K. Moore, "Time on Task" (2003), [www.foothill.net/moorek/timeontask.html](http://www.foothill.net/moorek/timeontask.html)

<sup>21</sup> En K. Moore, "Time on Task" (2003), [www.foothill.net/moorek/timeontask.html](http://www.foothill.net/moorek/timeontask.html) se puede encontrar una descripción de estrategias para evitar las pérdidas de tiempo en clases.

CUADRO 1: PROPUESTA CALENDARIZACIÓN HISTORIA Y GEOGRAFÍA (COLEGIO SAN JOAQUÍN - TERCERO BÁSICO 2004)

<i>Marzo</i>	<i>Junio</i>	<i>Sept.</i>	<i>Dic.</i>
M 02 Entrega materiales V 05 Geo. univ.: continentes M 09 Flora continentes V 12 Fauna continentes M 16 Océanos V 19 Características océanos M 23 Países de América V 26 Países de Asia y África M 30 Países de Europa y Oceanía	M 01 Ríos en c/continente V 04 Ríos en c/continente M 08 Clasificación de ríos V 11 Prueba parcial M 15 Mundo mediterráneo V 18 Relación Roma-Grecia M 22 Dioses griegos y rom V 25 Dioses griegos y rom M 29 Dioses griegos y rom.	V 03 Erupción del Vesubio M 07 Persecución de cristianos V 10 Declive y caída de Roma M 14 Invasiones germanas V 17 Vacaciones M 21 Imperio bizantino V 24 Mosaicos bizantinos M 28 Prueba parcial	V 03 Presencia inca en Chile M 07 Repaso prueba global V 10 Prueba global M 14 Investig. grupal. P. Preco. V 17 Dramatizaciones P. Preco.
<i>Abril</i>	<i>Julio</i>	<i>Octubre</i>	
V 02 Prueba parcial M 06 Uso del atlas V 09 Feriado M 13 Línea Ecuador, C. polares V 16 Trópicos y zonas climát. M 20 Caract. de cada zona clim. V 23 Repaso Acc. Geo. y Cost. 2° M 27 Repaso Acc. Geo. y Cost. 2° V 30 América del Sur	V 02 Repaso prueba global M 06 Prueba global V 09 Fundación Roma M 13 La familia romana V 16 La familia romana M 20 Vacaciones V 23 Vacaciones M 27 Vacaciones V 30 Vacaciones	V 01 Chile: ubicación geo. M 05 Principales Acc. Geo. y Cost. V 08 Chile: zonas geográficas M 12 Zon. geo.: límites y regiones V 15 Zona norte: flora y fauna M 19 Zona centro: flora y fauna V 22 Zona centro: flora y fauna M 26 Zona norte: flora y fauna V 29 Prueba parcial	
<i>Mayo</i>	<i>Agosto</i>	<i>Nov.</i>	
M 04 América del Sur V 07 Acc. Geo. y Cost. Am. S. M 11 Acc. Geo. y Cost. Am. S. V 14 Análisis de un país: Argen M 18 Análisis de un país: Argen V 21 Feriado M 25 Prueba parcial V 28 Ríos del mundo: forma	M 03 República romana V 06 Senado, patricios, pleb. M 10 Guerras púnicas V 13 Expansión romana M 17 Imperio romano V 20 Julio César M 24 Cleopatra de Egipto V 27 Prueba parcial M 31 Vida en el imperio	M 02 Chile: L. tpo. P. precolomb. V 05 Atacam., changos, diaguitas M 09 Pehuénche, mapuche, huilliche V 12 Pehuénche, mapuche, tehuel. M 16 Chonos, onas, alacalufes V 19 Prueba parcial M 23 Mapuche: familia, política V 26 Mapu: religión, ceremonias M 30 Mapu: lengua, arte, costum.	

Fuente: M. Ugarte y L. Almeyda, Colegio San Joaquín, Renca.

éste aumenta si son corregidas y la incidencia es mayor aún si el profesor comenta la tarea por escrito<sup>22</sup>.

- Entregar lecturas previas sobre los temas que se tratarán en la próxima clase<sup>23</sup>.
- Lograr una buena coordinación logística para que pruebas, guías y materiales de laboratorio estén preparados a tiempo.

### Clave 6: Cultura del esfuerzo

Las culturas asiáticas han alcanzado, en un corto plazo, buenos resultados educacionales. Han logrado posicionarse en los primeros lugares en las pruebas internacionales de matemáticas y ciencias, aun cuando en la década de los 60 tenían un nivel de ingreso per cápita inferior al nuestro y un analfabetismo muy superior. Una de las características que distinguen a los países asiáticos y que puede explicar parte de este éxito es la importancia que le atribuyen al esfuerzo. Si un alumno obtiene puntajes altos en una prueba se interpreta como un signo de dedicación, y si obtiene malos resultados se toma como una indicación de que el individuo todavía no ha aprendido lo que podría lograr con un trabajo duro y persistente.

En Estados Unidos, en cambio, atribuyen el éxito y el fracaso a las habilidades intelectuales del alumno. Frente a la atribución de logro por habilidad es poco lo que el individuo puede hacer porque se nace o no talentoso, mientras que en la hipótesis del esfuerzo el poder lo tiene el estudiante<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Véase el capítulo N° 5 sobre las investigaciones y las teorías acerca de las tareas en R. J. Marzano, D. J. Pickering y J. E. Pollock, *Classroom Instruction That Works: Research Based Strategies for Increasing Student Achievement* (2001).

<sup>23</sup> Las lecturas previas adelantan los contenidos que se tratarán en clases de una manera amplia, de modo que el alumno active los esquemas mentales previos que tiene sobre el tema, adquiera información complementaria y despierte su interés por el tema. Además, es una oportunidad para desarrollar la comprensión lectora en distintos ámbitos y no sólo en las clases de lenguaje.

En educación básica se entregan lecturas cortas y de naturaleza anecdótica. En educación media los textos pueden ser más complejos.

Las lecturas previas, el trabajo en clases, las tareas para la casa y el estudio para las pruebas constituyen cuatro instancias para contactarse con un mismo contenido; de esta manera se favorece la profundización, la interrelación de conceptos y la memorización. Véase la importancia de la práctica para el aprendizaje de conceptos y destrezas en J. R. Anderson, *Learning and Memory: An Integrated Approach* (1995).

<sup>24</sup> En el capítulo "Effort and Ability" del libro de H. W. Stevenson y J. W. Stigler, *The Learning Gap: Why our Schools are Failing and What We Can Learn from Japanese and Chinese Education* (1994), se puede encontrar una discusión más lata sobre el tema. Los capítulos 7, 8 y 9 del libro se encuentran traducidos al castellano con el título "¿Por qué los Escolares de Asia Oriental Tienen Alto Rendimiento Académico?", en *Estudios Públicos*, 76 (1999).

La cultura asiática se basa en la filosofía de Confucio y esta cita<sup>25</sup> resume muy bien cuál es su concepción frente al aprendizaje.

Mientras algunos tratan una vez y lo logran,  
 otros tendrán que tratar cien veces antes de lograrlo.  
 Mientras algunos tratan diez veces y tienen éxito,  
 él encontrará el éxito aunque tenga que hacerlo mil veces.

De esta forma, aun cuando haya nacido con poco talento,  
 encontrará el entendimiento.  
 Y aun cuando haya nacido débil, se volverá fuerte.  
 El éxito proviene del aprendizaje acumulativo y la práctica. (Confucio)

La cultura del esfuerzo es dura. Los niños que tienen mayores dificultades tienen que esforzarse el doble para alcanzar los mismos resultados que los alumnos que tienen más facilidades. Sin embargo, uno de los factores que contribuyen a la formación de una buena autoestima es darse cuenta de que uno puede vencer los desafíos. Los profesores deben atreverse a exigir y deben resistir los reclamos de alumnos y padres. Tiene que haber conciencia de que el paternalismo y la sobreprotección son dañinos.

En las escuelas que creen en el esfuerzo no hay espacio para las excusas. Tanto los profesores como los alumnos tienen que saber que si surgen inconvenientes hay que buscarles una solución por alguna vía. Por ejemplo, si los niños no hacen tareas porque sus padres no los apoyan, lo peor que se puede hacer es suspenderlas. Hay que buscar soluciones, ya sea por el lado de tutores, o enseñar autorresponsabilidad a través de sermones y castigos, o enseñarles a los padres a supervisar las tareas, o instituir espacios en el colegio para que los niños se queden a realizarlas.

En concreto, los alumnos que tienen más dificultades deben tener oportunidades para trabajar y estudiar más, para ello se debe:

- Dar tareas y ejercitación abundante.
- Exigir estudio a diario, interrogando clase a clase.
- Entregar guías de repaso.

### **Clave 7: Currículo enriquecido**

En los hogares pobres el capital cultural intelectual (conocimientos) que aporta la familia es menor, por lo tanto la escuela debe compensar esta carencia con un currículo rico en contenidos.

<sup>25</sup> Véase en Tsai Chih Chung, *The Wisdom of Confucius: The Doctrine of the Mean* (1994), p. 114.

La habilidad para aprender depende de la posibilidad de acomodar lo nuevo a lo ya conocido. Los conocimientos anteriores funcionan como un “velcro” en el cual se pegan los nuevos. Se aprende a través de analogías; por ejemplo, si hablamos de electrones alrededor del núcleo al igual que los planetas alrededor del sol, necesito el conocimiento previo del sistema planetario. Los conocimientos funcionan como una fuente de analogías potenciales, por lo tanto, quien más sabe, más puede aprender.

La posibilidad de integrarse a la sociedad pasa por compartir un conjunto de conocimientos comunes. Los medios de comunicación, los grupos dominantes, los servicios públicos suponen que su audiencia domina una serie de conocimientos básicos y se dirigen a ellos desde esta base. No explican el significado de cada concepto, dan por hecho que el público medio los conoce. Para participar en la sociedad y tener acceso a sus beneficios es necesario acceder al cuerpo de conocimientos que prima en la cultura dominante<sup>26</sup>.

Una de las tareas centrales de la educación en pobreza es proveer de este marco común, compensando la carencia en los hogares desposeídos de conversaciones que trascienden lo cotidiano, de paseos y experiencias culturales y de acceso a los libros.

En concreto:

- Darles importancia a los contenidos del currículo. Cubrirlos sistemáticamente sin saltarse temas, por el contrario, complementar el programa de estudio con más información a través de charlas, paseos, lecturas, videos, experiencias.
- Plan de lectura amplio y abundante. La asignatura de lenguaje y comunicación no es la única instancia donde se pide que los alumnos lean. Arte, ciencias sociales y naturales, filosofía, religión, orientación deben entregar lecturas en forma periódica y planificada para enriquecer el bagaje cultural de los alumnos. Para que se cumpla el plan lector, hay que fijar un número de páginas mínimas a leer semanalmente por curso y solucionar la logística para que los alumnos cuenten con sus textos a tiempo. La lectura debe ser controlada a través de discusiones y pequeños ensayos.
- Los problemas de matemática no se deben referir sólo a bolitas, globos y muñecas. Deben trabajar con información real; por ejemplo, longitud de ríos, metros cúbicos de agua liberados en una represa. Así se aprovecha cada momento para enriquecer el bagaje cultural de los alumnos y su comprensión matemática.

---

<sup>26</sup> Para una discusión extendida de este punto véase E. D. Hirsch, *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know* (1987).

### Clave 8: Métodos probados

Las escuelas en pobreza tienen pocos recursos para desarrollar productos propios. Hay que copiar. Tendemos a inventarlo todo desde cero, no nos damos el trabajo de buscar lo que ya está hecho. Hay que buscarlo, ser humilde y aprender de las experiencias. Mirar sobre todo los detalles, esas cosas que funcionan bien porque se han ido puliendo con el tiempo.

Lo importante es copiar aquello que funciona y que logra resultados concretos, aunque no esté de moda ni tenga una teoría sofisticada que lo respalde. Muchos métodos suenan atractivos y lógicos pero no logran buenos resultados.

Las escuelas deben destinar tiempo para ir a observar y aprender de aquellos establecimientos que logran buenos resultados, tanto del mismo nivel socioeconómico como de estratos más altos. Siempre habrá algo que pueda replicarse.

Estas visitas deben emprenderse con una mentalidad abierta y no defensiva. Siempre encontraremos cosas criticables en otras escuelas, siempre habrá razones justificadas que expliquen por qué no se han implementado ciertas medidas en nuestras escuelas, pero normalmente podremos encontrar ciertas ideas que podemos copiar y que constituirán un avance. Pueden ser listas de lecturas obligatorias, sistemas para corregir tareas, guías de aprendizaje, métodos de lectura, etc.

En Chile hay pocas instancias de difusión de las experiencias exitosas, sin embargo está surgiendo una cultura de pasantías y de asesorías que sería bueno que se extendiera.

En concreto:

- Fijar tiempo para realizar visitas de observación a otras escuelas.
- Seleccionar perfeccionamientos sobre experiencias probadas que han logrado resultados. Por ejemplo, las impartidas por Fundación Barnechea, Sociedad de Instrucción Primaria, Instituto Humboldt, Portal Educativo Educando Juntos.
- Detectar a través de las observaciones de clases aquellas estrategias y metodologías que funcionan y lograr que los profesores que las aplican las traspasen al resto del equipo docente.

### Clave 9: Evaluación externa constante

Educar en pobreza exige grandes esfuerzos y por lo tanto existe la tendencia a creer que porque se invirtió gran cantidad de energía, buenas intenciones y cariño en lo emprendido se tendrán buenos resultados. Una

de las primeras lecciones que sacamos en el Colegio San Joaquín en el cual trabajo es que programas bien intencionados pueden no traducirse en un desempeño adecuado. Por lo tanto, hay que evaluar externamente. Sólo de ese modo sabremos si los métodos empleados son los correctos, si los profesores están siendo rigurosos y sistemáticos y si los alumnos se están aplicando lo suficiente.

Las evaluaciones externas deben referirse a las metas concretas de aprendizaje fijadas previamente. Deben poder compararse de año en año y la responsabilización por los resultados debe partir por quienes lideran el proyecto, es decir directivos y luego los profesores.

Las pruebas finales que diseña cada profesor no cumplen el mismo propósito que las pruebas externas. El profesor debe preguntar sobre la materia que él ha cubierto en clase y normalmente orienta la prueba hacia los enfoques que él ha privilegiado durante el año. En cambio las pruebas de nivel evalúan lo que el currículo obliga a pasar y el enfoque que propone.

En Chile hay pocas evaluaciones externas estandarizadas de pública disposición. Contamos con el SIMCE, que es un buen instrumento pero que debe mejorar para entregarnos información más detallada y más frecuente. Están las pruebas de complejidad lectora progresiva, velocidad lectora y poco más. Los establecimientos tienen que hacer esfuerzos para desarrollar estas pruebas.

Un sistema de evaluación externo implica no sólo la elaboración y aplicación de las pruebas sino que todo el trabajo posterior de interpretación, devolución de información y responsabilización. A partir de los resultados, se revisa si los métodos empleados son los adecuados o deben cambiarse; si el trabajo del profesor debe mejorar, si necesita apoyo, perfeccionamiento o más dedicación; si los textos han funcionado bien, etc. Las metas y el plan de acción para el año siguiente surgen del análisis de los resultados.

### **Clave 10: Ambiente personalizado y ordenado**

Las investigaciones muestran que los colegios chicos funcionan mejor en pobreza. Logran mejores resultados académicos y disminuyen la deserción. Estamos hablando de colegios de entre 700 y 800 alumnos<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Véase W. J. Fowler y H. J. Walberg, "School Size Characteristics and Outcomes" (1991), y la discusión sobre la importancia de reducir el tamaño de las escuelas realizada por Dianne Ravitch en "Somebody's Children: Educational Opportunity for All American Children" (1997).

Si en pobreza son más frecuentes los hogares poco estructurados, con menor ascendiente y preocupación de los padres por la educación formal de sus hijos, la escuela tiene que crear lazos personales con los niños. El alumno debe sentir que en las escuelas hay personas a quienes les importa su presencia, su bienestar, su futuro y su comportamiento. Aparte de lo que esto significa para sentirse importante y querido, interesa porque los niños se mueven para responderle a alguien concreto, no se mueven para responder por un futuro abstracto. En un principio quieren la aprobación de aquellas figuras que les son significativas afectivamente. Con la madurez generalizan a principios lo que les han enseñado y lo independizan de las personas, pero hasta entrada la adolescencia se necesita la presencia de adultos ante los cuales responder.

El colegio debe ser un lugar que cree lazos de pertenencia, el alumno debe sentir que recibe mucho y que por lo mismo quiere entregar por una natural reciprocidad.

En concreto esto se traduce en:

- El director conoce el nombre de los niños y a sus padres.
- La disciplina no se delega en inspectores, la asume cada profesor jefe.
- El cuerpo de profesores conoce por su nombre a todos los niños y educan a todos los niños en todo momento, no sólo en su clase.
- El profesor jefe conoce la historia del alumno, sus principales problemas y fortalezas.
- Esfuerzo explícito para crear un ambiente cálido y acogedor: profesores alegres y optimistas, trato amable, salas limpias, carteles frescos y no destartalados, implementos para jugar, rincones para sentarse, etc.

Por otra parte, en pobreza puede resultar más frecuente que los niños lleguen al colegio sin hábitos de orden, obediencia, capacidad para postergar necesidades, tolerancia a la frustración. Generar buenos hábitos es importante como un objetivo en sí mismo, pero también para crear un ambiente que permita y facilite el aprendizaje. Desde el primer momento, el colegio debe proveer un marco claro de comportamiento y exigirlo en los mínimos detalles. Sólo de esta forma el niño sentirá que ésa es la forma natural de portarse en la escuela, aunque en la casa imperen otras reglas de conducta.

El orden externo permitirá generar estructuras internas de orden y la adquisición de hábitos.

En concreto:

- Establecer rutinas, que dan seguridad a los niños porque las pueden anticipar.
- Reglas claras
- Sanciones definidas para los que no cumplen y aplicarlas.
- No dejar pasar los detalles, hacer escándalo por lo pequeño ayuda a evitar faltas en lo grande. Por ejemplo, si se pierde un material didáctico en el kínder, buscarlo hasta encontrarlo, mostrarse triste, explicar que si eso falta ellos no podrán aprender y los hermanos que vendrán más adelante tampoco.
- Todo los profesores y administrativos exigen y enseñan buen comportamiento.
- Altas expectativas con respecto al comportamiento: de respeto y delicadeza en el trato con todos, cuidado con su colegio, cumplimiento de compromisos, etc.

## 2. MEDIDAS DE POLÍTICAS PÚBLICAS QUE FACILITARÍAN LA APLICACIÓN DE LAS CLAVES.

A pesar de las restricciones del sistema educativo chileno, hay escuelas en pobreza que han salido adelante y han logrado buenos resultados. Los equipos directivos y docentes de establecimientos con bajos puntajes podrían tomarlas como ejemplo y animarse a seguir su camino. El Ministerio de Educación debiera, a su vez, emprender un conjunto de medidas orientadas a apoyar a las escuelas en esta misión. La primera es establecer estándares que todos los establecimientos deben cumplir, la evaluación de los mismos y asociar consecuencias al incumplimiento de estas metas. Esta medida acompañaría a los equipos directivos en su tarea de exigir resultados y de definir un foco académico al interior de las escuelas. Ya no serían ellos los que imponen las exigencias, éstas vendrían determinadas desde el exterior, con lo cual podrían cambiar su rol y hacer un frente común con los profesores.

Un director con una fuerte voluntad y alta capacidad de liderazgo puede, con esfuerzo, crear un ambiente de trabajo conducente a altos niveles de aprendizaje. Sin embargo, esta tarea se puede facilitar y generalizar a otras escuelas que no tienen directores tan carismáticos si el sistema institucional en el cual funcionan las escuelas contempla mecanismos para presionar a los establecimientos para hacerlo bien. En la actualidad, mover una escuela hacia un buen funcionamiento es resorte de la motivación

personal de los equipos de las escuelas y de los sostenedores, ya que las escuelas no enfrentan consecuencias por tener bajos desempeños en forma sostenida. La instauración de estándares, es decir de metas de aprendizaje concretas y medibles por curso, su evaluación externa y el establecer consecuencias severas por su incumplimiento debiera afectar positivamente a la motivación y al desempeño de todos los involucrados en el proceso educativo. De hecho, la reforma educacional emprendida en Estados Unidos, cuyo énfasis ha sido exigir cuentas a las escuelas, está dando frutos en términos de rendimiento en las pruebas nacionales<sup>28</sup>.

El testimonio del director de escuela Kim Marshall<sup>29</sup> confirma la importancia de contar con una política que exija el cumplimiento de estándares. Su gran sueño era convertirse en director de escuela, para cumplirlo tuvo que recorrer un largo camino. Durante nueve años fue profesor de aula, en ese período se dio cuenta de que podía funcionar como un “lobo solitario”, sin coordinarse con los otros niveles e interpretando el currículo a su gusto. Nunca se le exigió cuentas por el rendimiento de sus alumnos. Luego sintió curiosidad por las investigaciones sobre escuelas efectivas, entró a estudiar un postgrado en ese tema en la escuela de educación de Harvard. Más tarde utilizó sus conocimientos en las oficinas centrales del sistema educacional de Boston y estuvo a cargo del diseño del nuevo currículo para la ciudad y de un ambicioso proyecto para introducir la planificación estratégica en las escuelas. Y finalmente llegó a ser director de una escuela que requería de una fuerte intervención para alcanzar rendimientos razonables.

En su trayectoria pudo experimentar en carne propia lo fácil que resultaba el no cumplir con las exigencias regulatorias del currículo; las limitaciones que enfrentan las oficinas centrales para impulsar cambios cuando las escuelas tienen altos grados de autonomía en la gestión pedagógica y pocas instancias de rendición de cuentas; y por último, las dificultades de alinear a los profesores de su escuela en torno a las metas trazadas en el proyecto educativo.

Tras quince años en la dirección de la escuela consiguió mejorar significativamente el desempeño de la escuela. Sin embargo, en sus palabras: “los avances se lograron gracias a incrementos agonizantemente

<sup>28</sup> Los niveles de aprendizaje habían estado estancados durante un largo período. Sin embargo, desde el año 1990 hasta el año 2003 se ha observado un alza en los puntajes de las pruebas de matemática de 4° y 8° año básico, y en lectura, el número de alumnos que está por sobre el nivel esperado aumentó significativamente entre los años 1992 y 2003. Véase National Center for Education Statistics, “NAEP Results, Mathematics 2003 Major Results, Reading 2003 Major Results”. [www.nces.ed.org](http://www.nces.ed.org), 2003.

<sup>29</sup> Véase Kim Marshall, “A Principal Looks Back: Standards Matter” (2003). Traducción al castellano en *Estudios Públicos*, 91 (2003).

lentos, acompañados de partidas falsas, desvíos y regresiones”. En un principio, a pesar de las numerosas horas de trabajo del director, de un fuerte liderazgo, del aumento de recursos y del uso de las teorías de las escuelas efectivas, no consiguió un aumento extraordinario en el rendimiento. Los cambios se agilizaron y afianzaron sólo cuando el estado de Massachusetts sometió a todas sus escuelas a pruebas estandarizadas con altas consecuencias.

Él sabía que los profesores de un curso determinado debían coordinar su trabajo con los grados más bajos para lograr cumplir con las metas del nivel. Sin embargo, los profesores eran renuentes a hacerlo porque preferían jerarquizar los tiempos y el enfoque de los temas del currículo de sus cursos de acuerdo a sus propias convicciones. Sólo cuando el estado impuso las pruebas con altas consecuencias, los profesores se dieron cuenta de que debían coordinarse entre ellos y ajustarse a lo que se les pedía. Todos empezaron a girar en torno a un foco común. Los profesores de los cursos superiores se interesaron por exigir cuentas a los profesores de los cursos inferiores, ya que si éstos no preparaban bien a los alumnos, ellos no serían capaces de cumplir sus metas. El ambiente entre los profesores mejoró, ya que los que siempre habían sido constructivos se atrevieron a sacar su voz y los negativos se replegaron. Las reuniones de coordinación empezaron a girar en torno a lo pedagógico, cosa que antes no se había podido lograr a pesar de todos los intentos del director.

En Chile, el currículo especifica los objetivos y contenidos fundamentales que deben ser cubiertos por curso y se aplican pruebas externas alineadas a los programas de estudio al final de 4º, 8º y II medio. Sin embargo, no se han establecido concretamente las metas de logro y de avance que deben cumplir las escuelas y las evaluaciones no tienen la periodicidad suficiente. Se ha implementado un sistema de incentivos para las escuelas que lo hacen bien (Sistema Nacional de Evaluación del Desempeño, SNED) pero no han instaurado consecuencias para las escuelas que lo hacen sostenidamente mal. Estas medidas deben ser anunciadas con anticipación y deben ser creíbles. Si se percibe que las amenazas no se cumplirán, las escuelas no modificarán su comportamiento.

Otro grupo importante de medidas que contribuirían a la aplicación de las claves es el fortalecimiento de las atribuciones del director. Un director requiere autonomía para manejar su presupuesto, para destinar las platas hacia las metas que se han focalizado. También debe tener injerencia en el manejo del personal, de modo que pueda formar un equipo con una ética de trabajo alta. El Estatuto Docente prácticamente no deja espacio para que el director actúe si los profesores no están cumpliendo con sus tareas. La nueva evaluación docente pretende corregir este problema, pero

si en ella la voz del director tiene una ponderación baja, persistirán las dificultades de los directores para instaurar un ritmo de trabajo exigente en el día a día. El Ministerio de Educación debe preocuparse de crear estos espacios de libertad y al mismo tiempo exigir resultados.

Por último, dos medidas para facilitar las evaluaciones externas constantes y el traspaso de experiencias exitosas. Para las escuelas en pobreza es difícil desarrollar pruebas de evaluación de alta calidad técnica. Éstas son una herramienta indispensable para monitorear los avances. El Ministerio de Educación debiera aumentar los niveles evaluados y su frecuencia, ya que al implementar las pruebas a escala nacional las economías son grandes. También debiera disponer de fondos concursables para sistematizar y difundir experiencias que han demostrado buenos resultados en las pruebas de rendimiento. La mayoría de las veces, las escuelas exitosas no tienen personal para escribir y difundir y sin él es difícil que se abran a otros buenos establecimientos. En este sentido, sería una contribución el que se creara un banco de proyectos de experiencias educativas desarrolladas en detalle.

Me gustaría finalizar transmitiendo entusiasmo, la idea de que aun con las limitaciones que hay en el sistema, los directores y sus equipos de profesores pueden cambiar las oportunidades de los niños, de que podemos mejorar la educación que entregamos. Y para eso, tenemos que “arremangarnos las mangas”, porque como dice el lema de Michael Feinberg, director de un exitoso proyecto de escuelas en pobreza, “En educación no hay atajos, se necesita trabajo arduo y sistemático”<sup>30</sup>.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, J. R. *Learning and Memory: An Integrated Approach*. Nueva York: Wiley, 1995.
- Aronson, J., J. Zimmerman y L. Carlos. “Improving Student Achievement by Extending School: Is It Just a Matter of Time?” 1998. West Ed., en [www.wested.org](http://www.wested.org)
- Baratta-Lorton, M. *Mathematics Their Way*. California: Addison-Wesley, 1988.
- Bralic, S., I. M Heussler y M. I. Lira. *Estimulación Temprana: Importancia del Ambiente para el Desarrollo del Niño*. Santiago: UNICEF, 1978.
- Brewer, D. J., y C. Stacks. *Enhancing Opportunity to Learn in NCES Data*. California: RAND, 1996.
- Casey Carter, S. *No Excuses, Lessons from 21 High Performing, High Poverty Schools*. Massachusetts: The Heritage Foundation, 2000.
- CEDEP. *Estudio Longitudinal: Información Detallada de los Resultados de Ambas Cohortes según Área Evaluada, Grupo Muestral y Variables Asociadas*. CEDEP, 1997.

<sup>30</sup> Michael Feinberg es director de las KIPP Academy, escuelas que han logrado entregar una educación de excelencia en sectores marginados. [www.kipp.org](http://www.kipp.org)

- CIDE. IV. *Encuesta a Actores del Sistema Educativo*. Santiago: CIDE, 2003.
- Eysenk, H. J. *Intelligence: A New Look*. New Jersey: Transaction Publishers, 1998.
- Feinberg, Michael. [www.kipp.org](http://www.kipp.org)
- Feuerstein, R. *Instrumental Enrichment: An Intervention Program for Cognitive Modifiability*. Illinois: Scott, Foresman and Company, 1980.
- Fowler, W. J., y H. J. Walberg. "School Size Characteristics and Outcomes". *Educational Evaluation and Policy Analysis*, 13, 2 (verano) 1991.
- Fundación Nacional Barnechea. "Evaluación y Diagnóstico de los Alumnos que Cursan Educación General Básica en una Escuela Municipalizada de una Comuna de Escasos Recursos de la Región Metropolitana". Santiago, 1989.
- Gazmuri, V., N. Milicic, C. Sarquis y S. Schmidt. "Incidencia del Retardo Mental y Trastornos de Aprendizaje". Symposium sobre el Niño Limitado en Chile. Santiago: Proyecto Fondecyt, 1975.
- Herman, J. L., D. C. D. Klein y J. Abedi. "Assessing Students Opportunity to Learn: Teacher and Students Perspectives". *Educational Measurement: Issues and Practice*, 19, 4 (2000).
- Hirsch, E. D. *Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*. Boston: Houghton and Mifflin, 1987.
- Hirsch, E. D. (ed.). *Core Knowledge Sequence*. Virginia: Core Knowledge Foundation, 1997.
- Lira, M. I., y S. Rodríguez. "El Lenguaje en Preescolares de Nivel Socioeconómico Bajo: Exploración de sus Características". Santiago: Proyecto Fondecyt, 1997.
- Marshall, K. "Mirada Retrospectiva de un Director: Los Estándares Son Importantes". *Estudios Públicos*, 91 (2003).
- Marzano, R. J. *What Works in Schools: Translate Research into Action*. Virginia: Association for Supervision and Curriculum Development, 2003.
- Marzano, R. J., D. J. Pickering y J. E. Pollock. *Classroom Instruction That Works: Research Based Strategies for Increasing Student Achievement*. Virginia: ASCD, 2001.
- Mullis, I. V. S., M. O. Martin et al. *TIMSS 1999: International Mathematics Report; Findings from the IEA Repeat of the Third International Mathematics and Science Study at the Eighth Grade*. International Study Center, Boston College, diciembre 2000.
- Moore, K. "Time on Task". 2003. [www.foothill.net/moorek/timeontask.html](http://www.foothill.net/moorek/timeontask.html)
- Ossa, C. "Elementos Constituyentes de la Representación Social de la Educación de los Profesores de Educación Básica". *Psykhé*, Vol. 11, N° 1, mayo 2002.
- Perkins, D. *La Escuela Inteligente: Del Adiestramiento de la Memoria a la Educación de la Mente*. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Ravitch, D. "Somebody's Children: Educational Opportunity for All American Children". En D. Ravitch y J. P. Viteritti (ed.), *New Schools for a New Century*. Yale University Press, 1997.
- Stevenson, H. W., y J. W. Stigler. *The Learning Gap: Why our Schools are Failing and What We Can Learn from Japanese and Chinese Education*. Nueva York: Simon & Schuster, 1994. [Los capítulos 7, 8 y 9 del libro se encuentran traducidos al castellano, bajo el título "¿Por qué los Escolares de Asia Oriental Tienen Alto Rendimiento Académico?", en *Estudios Públicos*, 76 (1999).]
- Tsai Chih Chung. *The Wisdom of Confucius: The Doctrine of the Mean*. Singapur: Asiapac Books, 1994.
- Whitmire, Richard. "Core Knowledge Boost Scores". Gannet News Service [www.usatoday.com/life/lds002.htm](http://www.usatoday.com/life/lds002.htm) 05/29/2000. □

## CONTRA LA EDUCACIÓN\*

**Pedro Gandolfo**

En este artículo se propone una mirada crítica a la educación entendida como el proceso planificado en virtud del cual se persigue transmitir un conjunto de conocimientos, habilidades e, incluso, valores desde un docente (el que sabe) a un alumno (el que no sabe). De un lado, se destaca la inmensa mayoría de aprendizajes fundamentales que, de hecho, escapan a ese esquema y, del otro, los excesos y contradicciones en que ese plan incurre, movido por una razón al más puro estilo ilustrado y “constructivista”, la cual confía acríticamente en la “conversión” del alumno según sus designios, sin consideración de los costos de todo orden, de sus posibilidades reales y de la libertad y crecimiento de los niños y jóvenes.

Una de las habilidades que me hubiese gustado aprender es el arte de decir “no” en el momento oportuno. Si alguien me hubiera educado para ello, sin duda no estaría aquí, y me hubiese ahorrado horas de preocupación y de estudios sobre un tema en el cual soy incompetente y a ustedes la pérdida de tiempo en escucharme. Pero no, no, por desgracia, nadie me educó para ello.

---

PEDRO GANDOLFO. Profesor de Derecho y Filosofía en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Miembro del Consejo Editorial, columnista y editor de “Artes y Letras”, de *El Mercurio*.

\* Ensayo escrito en base a la conferencia dada el 22 de octubre de 2003 en el marco del ciclo “La Educación”: ¿Para Qué?, organizado por el Centro de Estudios Públicos.

Quisiera, en cambio, pedirles disculpas, sinceramente, por lo que viene, el ensayo de un aficionado, a ustedes, y sobre todo, a Arturo Fontaine, Bárbara Eyzaguirre, Loreto Fontaine, Carmen Le Foulon, Harald Beyer, quienes en esta sede han venido realizando un trabajo riguroso y sólido de investigación en este tema. A pedir disculpas, como ven, en el momento oportuno y a quienes corresponde, me educaron. Ignoro, sin embargo, quién y cuándo.

Porque, en verdad, es difícil encontrar otra obra humana a la cual se le hayan atribuido tantos beneficios como a la educación. Hablar de sus perjuicios es casi deshonoroso, sobre todo, porque a pesar de los “contras” que se pueden esbozar, persiste la convicción del sentido de seguir educando. Una de las razones, me digo, es que la educación constituye un instrumento que ha sido capaz a lo largo de la historia de amoldarse a los propósitos más diversos, según las circunstancias y doctrinas de más distinto origen, y que hay cimas, personales y sociales, en que aquel esfuerzo educador coincide con paradigmas de civilización. Por eso, con timidez, pretendo sólo avanzar algunas conjeturas e impresiones.

### **Educación y aprendizaje**

Existe, me parece que nadie podría negarlo, una educación no intencional, aquella que no corresponde a un programa consciente y deliberado. Una enorme cantidad de conocimientos, habilidades y destrezas, juicios y prejuicios se aprenden a lo largo de la vida de este modo, a veces de forma totalmente inconsciente, otras por vía de la imitación, del juego, de los tanteos o de la experiencia directa o indirecta, maestra, como bien los saben los científicos, no siempre unívoca. Piensen, por ejemplo, en aquellas habilidades más bien simples aprendidas en la infancia —hablar, andar, vestirse, jugar—, o en aquellas otras muy complejas (que tal vez nunca llegaremos a poseerlas por entero) como dialogar, argumentar, observar, apreciar y gozar de lo bello, decir “sí”, “no” o “quizás”, disculparse, amar también. Recuerden aquellas crónicas de Cortázar con instrucciones para subir y bajar una escalera o para ponerse una chomba, las que, con mucha comicidad, dejan en evidencia lo complejo de esas destrezas en apariencia simples y, a la vez, lo contraproducente que resulta tratar de convertir en proceso deliberado y consciente aquello que se realiza de manera espontánea. Oscar Wilde señala, así mismo, que “la educación es algo admirable, pero de vez en cuando conviene recordar que las cosas que verdaderamente importa saber no pueden enseñarse”. Cómo no recordar tampoco a esos dos

personajes de Flaubert, paradigmas de la confianza ilustrada en la educación, que son Boubard y Pecuchet. Allí nos describió a los más entusiastas y aplicados de los alumnos que se conozcan: ellos se empeñaron con un afán extraordinario al aprendizaje de la jardinería, de la química, de la literatura o de la historia y siempre fracasaron. Como certeramente lo explica Roberto Calasso en “Las Ruinas de Kasch” carecían de los fundamentos y los fundamentos no pueden ser transmitido a través de un proceso deliberado e intencional, no se pueden enseñar. No son heredados, pero se adquieren por vías intangibles y difíciles de controlar y de reproducir como el ejemplo o los modelos, muchos de ellos sujetos al azar.

Un segundo aprendizaje es aquel que se logra a través de una suerte de desdoblamiento en el sujeto, que de un lado asume alguna de las actitudes de un maestro y, del otro, de un alumno. Me refiero a todos aquellos conocimientos, habilidades y destrezas que adquirimos como autodidactas. Esta región del aprendizaje es inmensa. Aquí la situación es distinta al caso anterior: el autodidacta, en primer lugar, reconoce una ignorancia, en segundo lugar se plantea una meta, un conjunto de objetivos, y, digámoslo así, aplica también un método para alcanzar aquella meta. Hay, pues, un proceso consciente y deliberado. Cabe, quizás, aquí, aquello de que el “pensamiento es el diálogo del alma consigo misma”; que, parafraseado, permitiría decir también que una buena parte del conocimiento aprendido es un diálogo del alma, con el mundo y consigo misma.

La tercera forma que se puede discernir se refiere, precisamente, a aquel conocimiento aprendido dialógicamente en la discusión y conversación con los pares. No hay aquí, propiamente un maestro, ni el consiguiente desequilibrio de saberes que supone la conjunción maestro-neófito, sino que todos son igualmente alumnos o maestros. Es esta una de las más altas y nobles formas de educación, aquella que se da entre quienes han dejado de ser neófitos, pero reconocen que progresar en el conocimiento del objeto en que están empeñados (porque siempre existe ignorancia por delante) requiere del diálogo y confrontación con sus pares, diálogo y confrontación que a veces asume formas cercanas a la complicidad, otras a la ruda rivalidad. Pero la aproximación a la verdad es cosa de varios.

En fin, en cuarto lugar podríamos ubicar aquel proceso de enseñanza-aprendizaje deliberado, articulado a partir de un plan, llevado a cabo por un maestro (el que sabe) respecto al alumno (el que no sabe) cuyo fin es transmitirle un conjunto de conocimientos, destrezas, habilidades y, aun,

valores, previamente establecidos y periódicamente evaluados. Es lo que propiamente se puede llamar hoy educación. La educación en sentido estricto. Es lo que ustedes y yo llamamos educación y es a ese proceso al cual me referiré en adelante.

Estas elementales definiciones tienen por propósito introducir algunos matices dentro de la usual distinción entre “educación formal” y “educación informal” para hacer presente la existencia de cosas que aprendemos sin saber bien cómo, otras que aprendemos por medio de una búsqueda personal y otras a través del intercambio con nuestros pares; para hacer presente, además, que ellas son muchas, acaso la mayoría, y hacer presente que, como señala Wilde, incluyen a las más importantes. Se trata entonces de proponer un límite negativo a la educación propiamente tal, que suele presentarse como, si no la única, la principal forma de aprendizaje.

### **Más producir que educar**

La educación propiamente tal puede revestir muchos envases, contenidos y propósitos, pero en todos ellos la estructura, el esquema de referencia es el mismo: la educación es una especie de planificación; de hecho, la expresión “planes y programas de estudios” es usual en la terminología educacional. El plan fija objetivos finales, objetivos intermedios, contenidos y habilidades que transmitir, metodologías para transmitirlos, insumos e infraestructura necesarios, establece organizaciones, asigna tareas dentro de ellas, fiscaliza su cumplimiento, evalúa periódicamente el cumplimiento de los objetivos, premia o sanciona, en fin, certifica (certificado que habilita para adquirir otros certificados). El objeto de esta cuidadosa planificación, la materia sobre la cual se verifica esta bien calibrada alquimia, es un neófito, un alumno, o, más concretamente, un niño. Pero sea su objetivo formar un hombre plenamente inserto y útil para su sociedad, sea que se persiga una mayor movilidad y bienestar social para un mayor número de personas, sea que se anhele alcanzar el ideal del hombre integral, sea que se busque desarrollar a un ciudadano comprometido con la democracia, el pluralismo, la tolerancia y la solidaridad, o sea que busque crear a un hombre sabio, que sepa amar y ser feliz, o sea que apunte al desarrollo del hombre plenamente autónomo y libre o, más modernamente, al hombre abierto a la integración multicultural o varios de esos objetivos conjuntamente, cualquiera sea ese objetivo final, esa meta, sea dura o blanda de evaluar, ella se pretende lograr a través de un plan que a veces dura 6 años, otras 8, otras veces 12 e incluso 14 o más años.

El plan es un diseño, cuya elaboración corresponde a las generaciones anteriores respecto a la nueva; en ellas recae la responsabilidad. Los niños, como es obvio, no son consultados en la elaboración del plan; éste es cosa de adultos, ni tampoco en las reformas que se les practiquen después (aunque ya estén más crecidos). Y ello es razonable si se acepta que la educación es un proceso asimétrico, entre alguien que sabe, estima valioso su saber y otro que no sabe, es decir, cuya ignorancia ha sido constatada y al cual se considera valioso suplir de ese vacío. Educar, etimológicamente, proviene del latín “ex duco”. El verbo “duco”, “ducere”, es muy importante y aparece como raíz de muchos otros verbos compuestos, de sustantivos y adjetivos que han subsistido en nuestras lenguas romances. En su sentido más básico significa guiar: *Il dux*, el duque, *il duce*, es el conductor. Ex, es un prefijo que indica un origen o proveniencia: de, desde, pero —atención— es un de o desde dentro. (El latín posee otro prefijo para expresar el desde fuera: “a-ab”). Educar es, pues, ese conducir desde el interior del alumno que no sabe llevado a cabo por el sabio conductor. Desde la ignorancia a la sabiduría de la mano del conductor o a partir de los conocimientos y destrezas actuales (docente) hacia los conocimientos y destrezas futuros (alumno). Las distorsiones comienzan cuando este diseño pone un énfasis excesivo en el resultado final, en el tipo de individuo que se quiere obtener. Ello, ante todo, porque al niño no se le puede fijar una forma de ser sin vulnerar su individualidad y singularidad. Creo que se ejerce una violencia cuando el proceso educacional se focaliza sobre ciertos objetivos últimos. Entonces, en vez de conducir “desde” el interior se convierte en un conducir “hacia” (pro), esto es, en un “producir”. La educación debe proporcionar destrezas y contenidos intermedios, habilidades abiertas (la lectura principalmente), módulos sólidos de instrucción pero que permitan flexibilidad para buscarse, comprenderse y asumirse. El énfasis debe colocarse en el punto de inicio, en las virtualidades o potenciales que es preciso desarrollar. Educar es crecimiento guiado. Bien dijo Montaigne: “el niño no es una botella que hay que llenar, sino un fuego que es preciso encender”.

### **La pérdida del rumbo**

La educación, sean cuales fueren los contenidos que han de ser transmitidos, sean cuales fueren los objetivos que se persigan, la metodología a la que se recurra, la estructura organizacional en que se dé, es esencialmente conservadora: “La sociedad prepara a sus nuevos miembros del modo que le parece más conveniente para su conservación, no para su

destrucción: quiere formar buenos socios, no enemigos ni singularidades (...). El grupo impone el aprendizaje como un mecanismo adaptador a los requerimientos sociales”. (F. Savater, *El Valor de Educar*, p. 147). Hanna Arendt señala sin rodeos: “Me parece que el conservadurismo, tomado en el sentido de conservación, es la esencia misma de la educación, que siempre tiene como tarea envolver y proteger algo, sea el niño contra el mundo, el mundo contra el niño, lo nuevo contra lo antiguo o lo antiguo contra lo nuevo” (*La Crisis de la Educación*, 1945). Incluso aquellos que plantean cambios en la educación lo hacen, y no podría ser de otro modo, a partir de una definición de “lo nuevo” realizada sobre la base de elementos y tendencias ya existentes, que estiman que en el futuro se reforzarán, respecto a las cuales precisamente perciben un desfase en el sistema educativo. Para ellos, como diría Arendt, hay que proteger eso que llaman “nuevo” contra las inercias de lo antiguo. Sin embargo, una de las nociones que han salido más averiadas del siglo XX es la de tradición, aquello que se estima valioso y se busca transmitir. La tradición está muy ligada a la verdad o a las formas de vida verdadera y en las sociedades modernas no existe consenso alguno respecto a ellas. ¿Cómo podemos, entonces, definir los contenidos valiosos que aspiramos a transmitir? La crisis educacional, que es universal, que muchas veces se desliza hacia el tema de la metodología o de la evaluación, reposa hoy más que nunca sobre esa duda fundamental. Es una crisis de creencias. No sabemos a ciertas qué educar. Arendt, en el ensayo antes citado, propone como solución separar estrictamente a la educación del dominio político y social, dejarla al margen del campo de batalla doctrinario, de las tensiones y desgarramientos sociales que no deberían perturbar un proceso silencioso y pacífico. Creo que ese consejo ha resultado ilusorio y la respuesta ha sido otra: agregar, añadir tradiciones, sumar contenidos, conjugar objetivos, aunque entre ellos no exista coherencia. Voy a valerme de una expresión de Marx: “el hambre bestial por superávit”. Creo que se puede advertir hoy un “hambre bestial por educar”, que puede ser el contrapunto de aquellas inseguridades, de la falta de fundamento consensuados, del colapso del canon. Al contrario de esa actitud avasalladora, la hora actual parece requerir más holgura, más libertad y gratuidad en beneficio del niño y del joven.

### **El desmadre de la razón**

Este plan en el que la educación se estructura, en cuanto implica el destino de personas y por su impacto en las formas de vida social y la inmensa envergadura y costos que envuelve, es casi la responsabilidad

mayor que pueden asumir conscientemente los padres y la sociedad respecto a las generaciones futuras. Ello supone acuerdos básicos al menos acerca de: a) El beneficio de educar, b) El contenido de la educación y los objetivos de la educación, c) El cómo educar, d) el quién educa y e) en las posibilidades y límites de la educación. La educación constituye, pues, una gran apuesta, una apuesta a largo plazo y el objeto de la apuesta son vidas. La educación es una enorme y sistemática intervención que los padres y/o el Estado hacen en las vidas de sus hijos. Nunca debería perderse de vista el componente azaroso de ese intento, la entropía del proceso, sus efectos no deseados. Sin embargo, me parece que, en sus versiones modernas, es el resultado de lo que, en la terminología de Von Hayek, podríamos llamar “la razón constructivista” desplegándose en toda su extensión. Sin ser un irracionalista, los proyectos educacionales pecan de una “fatal arrogancia”, como diría el pensador vienés, y todas las críticas que él dirige contra los excesos de ese género de razón les son también aplicables. A falta de los acuerdos que una tradición unitaria proporcionaba, el “plan educacional” lejos de limitarse se expande, atiborra y congestiona. Pero, si un plan quinquenal para producir un determinado tipo y número de zapatos o alicates fracasa, ¿por qué confiar en que un proyecto educacional que pretende lograr un cierto tipo de personas, o personas con ciertas habilidades, contenidos y valores prefijados, va a tener éxito? Por ejemplo, un especialista en una publicación reciente propone “como esencia y producto del proceso educativo conjugar los siguientes rasgos en el educando: un sujeto capaz de insertarse oportunamente en la globalización económica y en los intensos procesos de cambio productivo, capaz de dialogar oportunamente en los espacios decisorios y capaz de ejercer sus derechos políticos en una democracia participativa. Capacidad para insertarse con mejores ingresos en el mundo laboral, capacidad de gestión y organización, capacidad para discernir información estratégica, capacidad para comunicar en espacios públicos, capacidad para aplicar conocimiento básico con fines productivos: todas estas son destrezas o códigos que la educación debe estar hoy en condiciones de infundir. En la misma dirección (...), una educación que prefigura las funciones del futuro deberá generar capacidad de abstracción, desarrollo de un pensamiento sistémico, complejo e interrelacionado, capacidad de experimentación y de colaboración, trabajo de equipo e interacción con los pares. En suma, una educación fluida e interactiva que configura una mente escéptica, curiosa y creativa”. Y más adelante, como si no fuera poco, añade: “la educación debe propender a superar la negación del otro y a expandir la multiculturalidad, etc.”. Es decir, de acuerdo a este proyecto el producto final aspira a ser como una mezcla de Billy Gates,

Alexis de Tocqueville, Mario Vargas Llosa, Montaigne, Rigoberta Manchú, Susan Sontag y Werner Heisenberg. Proponerse estos objetivos, y como estos hay muchos comparables de distinto cuño, es propio de una razón delirante que ha perdido por completo la percepción de sus límites, de sus posibilidades efectivas de plasmar la realidad. Y esa realidad son niños y jóvenes, tan eufemísticamente llamados “educandos”. Lo que tranquiliza, parcialmente, es que estos proyectos educacionales, tan cargados de buenas intenciones, no pueden realizarse por una razón epistemológica: se carece del conocimiento mínimo para llevarlos a cabo. ¿A estas alturas qué se sabe con certidumbre del alma humana? ¿El conocimiento de sí mismo no continúa siendo acaso el más difícil de los conocimientos? ¿Qué poco se sabe todavía respecto a cómo “infundir” en el otro conocimientos, destrezas y valores? Sin embargo, en vez de la humildad, de la extrema cautela que podría esperarse en este ámbito, estos ambiciosísimos “planes” intentan ser llevados a término. Los planes y programas de estudios que se aplican en Chile, elaborados de acuerdo al decreto que establece los objetivos fundamentales y contenidos mínimos, tienen este carácter exhaustivo, corresponden, mi juicio, al desmadre de esta razón constructivista. En verdad, resulta curioso cómo la razón, que fue objeto de tantas críticas durante el siglo pasado, subsista, aquí, en la educación, imbuida de una santidad e omnipotencia “naïf”. Convengo en que, a pesar de todo, una educación, incluso la versión maximalista que di como ejemplo, concede muchos beneficios, pero a costa de un gran derroche de energías en todos los elementos del sistema y, a veces, a costa de sufrimiento y decepción: El abismo entre lo que la educación promete y lo que efectivamente concede es y no puede ser sino enorme.

### **Disciplinar, disciplinar, disciplinar**

Sin embargo, hay un objetivo en el cual la educación no falla nunca o casi nunca: disciplinar. El niño difícilmente puede comprender los beneficios que la educación promete: si se lo consultara preferiría, como es natural, ampliar el “segmento de ocio” (así es como se llama técnicamente el recreo y, por amplitud, las vacaciones) porque no acepta sacrificar goces presentes por bienes lejanos. Ello es precisamente buena parte de la madurez (el principio de realidad) y si lo aceptara, por lo tanto, no sería niño. La educación, por consiguiente, es un proceso que siempre en alguna medida el niño recibe a contrapelo e importa ejercer sobre él alguna dosis de disciplina. Así, aunque aspire a lograr propósitos muy cambiantes, el único propósito que la educación con seguridad consigue es disciplinar. De he-

cho “disciplina” viene del latín “disco”, “discere” aprender, estudiar; o sea, cualquiera haya sido el significado que después adoptó el término, originalmente revela su íntima conexión con la enseñanza: es el orden que hay que imponerle al que no sabe para que pueda mantenerse atento al saber que se le propone y puede cumplir los ejercicios que requiere el aprendizaje. De aquí por supuesto el carácter un tanto carcelario de las escuelas: muros, horarios, listas de asistencias, vigilancia, prófugos, desertores. El pensador contemporáneo que más ha insistido sobre el nexo entre conocimiento y poder es Michel Foucault: el sujeto histórico jamás llega al conocimiento al margen de los poderes socialmente vigentes, sino en el marco resultante de su interacción nunca simple ni mucho menos neutral. En la modernidad, esa orientación coactiva del aprendizaje ya no se lleva a cabo a través de castigos físicos sino a través de una vigilancia que controla psicológicamente y “normaliza” a los individuos a fin de hacerlos socialmente productivos. El disciplinar, por ende, conlleva un “empobrecimiento” a cambio de establecer ciertos hábitos mínimos de urbanidad. Parece eso sensato, aunque convendría, no obstante, reflexionar acerca del origen de la indisciplina, del desinterés y de la huida de los jóvenes ante la educación, un dato cada vez más frecuente. Si a un joven se le deja la libertad de asistir al colegio, se va. ¿Qué hay detrás, pues, de las tasas de deserción? ¿Hallan los jóvenes, sobre todos los más pobres, entre las presiones de la familia, de un lado, y las de economía y el trabajo, del otro, un ámbito neutral y estimulador en la escuela? ¿Puede la educación darse por satisfecha con la realización de aquel único objetivo? Creo que la educación debería ser planteada como un espacio de tregua entre la familia y la sociedad en un momento clave en el desarrollo de cualquier individuo (su segunda infancia y pubertad). La escuela debería estar primariamente al servicio de los requerimientos de ese individuo y no sólo ser una especie de conducto entre la familia y el trabajo. Hay un punto, pues, en que la disciplina, la imposición, se torna inútil e incluso contraproducente. Decía con acierto Manuel Rojas, quien entre sus muchos oficios también fue profesor: “no se puede enseñar lo que se ama sino a quien también lo ama”.

### **La educación puede causar sufrimiento e, incluso, odio y violencia**

Entre los ejemplos literarios, una de las mejores defensas de la educación se hallan en *El Primer Hombre*, de Albert Camus. Un libro póstumo, inacabado, pero suficiente. Allí Camus narra su infancia en un

suburbio argelino, hijo de un padre que no conoció y de una madre analfabeta. La miseria, que es la de su familia y sus amigos, es también muda, carece de voz y de pasado. Camus a través de la educación (y de un maestro en particular) sale de ese mundo, obtiene el Premio Nobel y regresa a ese mundo para otorgarle voz por medio de ese libro, del libro que estamos leyendo. Es un ejemplo excepcional, dramático, de un éxito educacional.

Pero tan dramático es el siguiente: “A menudo reflexiono y siempre tengo que acabar diciendo que mi educación, en muchos aspectos, me ha perjudicado mucho. Mi reproche va dirigido contra una serie de gentes, que, por lo demás, aparecen todas juntas, y, como en las viejas fotografías de grupo, no saben qué hacer unas al lado de las otras; ni siquiera se les ocurre cerrar los ojos o reír a causa de su actitud expectante. Ahí están mis padres, unos cuantos parientes, algunos maestros, cierta cocinera, algunas muchachas de las lecciones de baile, algunos visitantes de nuestra casa en los primeros tiempos, algunos escritores, un profesor de natación, un cobrador de billetes, un inspector escolar, y luego algunos a quienes he encontrado en la calle sólo una vez, y otros que no puedo recordar exactamente y a quienes no voy a recordar nunca más y, aquellos, en fin, cuya enseñanza, por hallarme acaso distraído, me pasó completamente desapercibida, en una palabra, este reproche serpentea toda la sociedad como un puñal y nadie, repito, nadie está desgraciadamente seguro de que la punta del puñal no vaya a aparecer de pronto por delante, por detrás o por otro lado. Y frente a todos ellos, formulo mi reproche, hago que, de este modo, se conozcan entre sí, pero no tolero réplicas. Porque he aguantado ya, realmente, demasiadas réplicas, y como me han refutado en la mayoría de los casos, no tengo otro remedio que incluir estas refutaciones en mi reproche y decir que, además de mi educación, estas refutaciones me han perjudicado en más de un sentido. Tal vez se podría suponer que me han educado en cualquier lugar apartado. No, en plena ciudad me han educado, en plena ciudad. No, por ejemplo, en alguna ruina en las montañas o junto a un lago. Hasta el momento, mis padres y sus secuaces quedaban cubiertos y ensombrecidos por mi reproche, ahora lo echan fácilmente a un lado y sonríen, porque he apartado las manos de ellos, me las he llevado a la frente y pienso: debería haber sido el pequeño habitante de las ruinas, a la escucha del graznido de los grajos, bajo sus sombras que me sobrevuelan, enfriándome bajo la luna, aunque al principio fuese algo débil bajo el peso de mis buenas cualidades, que necesariamente habrían crecido en mí con la fuerza de las malas hierbas; tostado por el sol, el cual entre los escombros, me habría iluminado por todas partes en mi lecho de hiedra” (Franz Kafka,

Diarios, septiembre de 1913). ¿Cual es el reproche? El de haber truncado la posibilidad de que sus buenas cualidades crecieran con la fuerza de las malas hierbas. El ejemplo de Kafka es el de un gran fracaso (a diferencia del de Camus), de un fracaso genial, porque logró dejar algún testimonio del mismo, pero detrás de él podemos auscultar las voces mudas que experimentan ese mismo fracaso, el enorme desfase entre las expectativas y las promesas logradas, el tiempo perdido en actividades que resultan carentes de sentido y utilidad, voces que perecen silenciosas sin poder expresar su decepción y frustración.

### **Educación: que nunca disminuya el amor a la vida**

Lo que he tratado aquí es ponerme en el punto de vista del niño, del alumno. Ese punto de vista suele dejarse de lado porque cuando el niño sale del colegio, y se incorpora al mundo social y laboral de los adultos, rápidamente adopta la religión un tanto acrítica del educar. Por eso quisiera terminar con una cita de Natalia Guinzburg que me interpreta:

Al rendimiento de nuestros hijos solemos darle una importancia que es del todo infundada. Y esto no se debe más que por el respeto a la pequeña virtud del éxito. Debería bastarnos que no se quedarán demasiado atrás de los otros, que no se hicieran suspender en los exámenes; pero no nos contentamos con esto; queremos de ellos el éxito, queremos que den satisfacciones a nuestro orgullo. Si van mal en la escuela, o sencillamente no tan bien como nosotros pretendemos, alzamos de inmediato entre ellos y nosotros la barrera del descontento constante; adoptamos con ellos el tono de voz irritado y quejumbroso de quien lamenta una ofensa (...). Pero es falso que tengan el deber de ser para con nosotros aplicados en la escuela y de dar en ella lo mejor de su talento. Su deber para con nosotros, ya que les hemos proporcionado estudios, no es más que seguir adelante. Si lo mejor de su talento no quieren dedicarlo a la escuela, sino emplearlo en otra cosa que les apasione, sea su colección de coleópteros o el estudio de la lengua turca, es asunto suyo y no tenemos ningún derecho a reprochárselo, ni mostrarnos ofendidos en nuestro orgullo o frustrados en nuestra satisfacción. Si lo mejor de su talento no parece que por el momento tengan el deseo en emplearlo en nada, y se pasan los días en el pupitre mordiendo el lápiz, ni siquiera tenemos derecho a regañarles mucho: quién sabe, quizá lo que a nosotros nos parece ocio son en realidad fantasías y reflexiones que mañana darán fruto. Si la mejor energía de su energía y su talento parecen desperdiciarlo, tumbados en un sillón leyendo novelas estúpidas o frenéticos en el campo jugando fútbol, tampoco esta vez podemos saber si verdaderamente se trata de un

desperdicio de energía y de talento, o si también esto, mañana, en alguna forma que ignoramos, dará fruto. Porque las posibilidades del espíritu son infinitas. Pero no debemos dejarnos atrapar, nosotros los padres, por el pánico del fracaso. Nuestros enfados deben ser como ráfagas de viento o temporal: violentos pero de pronto olvidados; nada que pueda oscurecer la naturaleza de nuestras relaciones con los hijos, enturbiando su limpidez y paz. Estamos aquí para consolar a nuestros hijos, si un fracaso le ha entristecido; estamos aquí para consolarles si un fracaso les ha mortificado. También estamos aquí para bajarles los humos, si un éxito les ha ensoberbecido. Estamos aquí para reducir la escuela a sus humildes y angostos límites; nada que pueda hipotecar el futuro; un simple ofrecimiento de herramientas, entre las cuales es posible elegir uno del que disfrutar mañana.

Lo único que debemos tener en cuenta en la educación es que en nuestros hijos nunca disminuya el amor a la vida. Éste puede revestir diversas formas y a menudo un muchacho algo introvertido, solitario y esquivo no carece de amor por la vida, ni está oprimido por el pánico de vivir, sino sencillamente en estado de espera, atento a prepararse a sí mismo para su propia vocación. Y ¿qué otra cosa es la vocación de un ser humano, sino la alta expresión de su amor por la vida? (Natalia Guinzburg, *Libro de Las Pequeñas Virtudes*, pp. 210-211).

Tratemos de escuchar esta voz; meditemos acerca de cómo poner la educación al servicio de los niños y no de las exigencias de los otros.

## ENTRE LA ACTITUD CULTA DEL ALUMNO Y LAS VIRTUDES DEL PROFESOR\*

**Jorge Peña Vial**

Dado el carácter dialógico de la relación docente, el autor analiza tanto la actitud adecuada del alumno frente al saber como las virtudes del profesor que la facilitan. A lo primero la denomina actitud culta distinguiéndola pormenorizadamente respecto de la actitud instruida. Se señala que cada vez es menos raro encontrarse con personas que disponen de una altísima educación superior, llenos de perfeccionamientos y postgrados, y, sin embargo, carentes de una actitud culta ante el saber pese a su alto grado de instrucción. Parfraseando a T. S. Eliot, no es lo mismo la información, el conocimiento y la sabiduría, y cada vez es más necesario discernir sus rasgos diferenciales. Las notas distintivas de la profesión docente exigen no sólo eficiencia sino también ejemplaridad. Es un quehacer

---

JORGE PEÑA. Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra. Es autor de *Imaginación, Símbolo y Realidad* (Santiago, Chile: Ediciones Universidad Católica, 1987), *Lévinas: El Olvido del Otro* (Ediciones Universidad de los Andes, 1996). Su libro más reciente es *Poética del Tiempo; Ética y Estética de la Narración* (Ed. Universitaria, 2002). Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas, dedicada preferentemente su atención a temas de antropología y estética. Es profesor de Antropología Filosófica en la Universidad de los Andes, Santiago.

\* Quisiera agradecer a través de este ensayo a los alumnos y profesores del Colegio Tabancura, por todo lo que aprendí de ellos durante los doce años que allí trabajé. Vaya mi agradecimiento especial a: Diego Ibáñez, Juan Cox, Paula Ibáñez, Francisco Javier Valdés, Ulpiano Baranda, José Araus, Guillermo Santana, Magdalena Vial, Manuel Danemann y Jorge Montes.

Ensayo presentado el 1° de octubre de 2003 en el marco del ciclo para estudiantes universitarios "La Educación: ¿Para Qué?", organizado por el Centro de Estudios Públicos.

que requiere el despliegue de un cortejo de virtudes. La alegría es un índice de las mismas, y como lo ha enfatizado Gabriela Mistral, el derecho de los niños a la alegría y la esperanza es esencial en la tarea docente. Si hay algo que paraliza el crecer —y educar es ayudar a crecer— es la tristeza.

La dificultad propia de la enseñanza estriba en la prudencia con que el profesor debe conciliar exigencias contrarias: autoridad y libertad, exigencia y gratuidad. Esta armonía entre contrarios se lleva a cabo cuando se sabe obtener de los alumnos el consentimiento de lo que es obligado, de lo que es de rigor exigirles, cuando se dan cuenta que aquello que se les propone o manda, no procede de ninguna voluntad arbitraria sino que se inscribe dentro de las finalidades más propias perseguidas por ellos mismos. Finalmente el autor analiza el perfeccionamiento en relación a los tres fines de la educación: transmisión de conocimientos, adquisición de destrezas e irradiación de un sentido de la vida. Cuando el profesor deviene maestro, enseña, pero enseña otra cosa. Su más alta enseñanza no está en lo que dice, sino en lo que no dice, en lo que hace, y, sobre todo, en lo que es. Es eso lo que realmente comunicamos porque irradiamos lo que somos y amamos. Desde esta perspectiva toda enseñanza puede servir de pretexto para otra cosa que trasciende a la mera instrucción. Pareciera que lo esencial queda reservado entre las líneas del programa y como sobre-entendido, y la verdadera pedagogía se burlara de la pedagogía.

**L**a actividad docente siempre ha sido dialógica. Olvidarlo lleva a enfoques unilaterales que no dan cuenta de la complejidad de la actividad educativa. Un Sócrates o un Platón poco pueden hacer ante un alumno poco receptivo o mal dispuesto ante el saber. Por muchas virtudes didácticas que posea el profesor no se puede sembrar sin antes preparar el terreno. A veces con entusiasmo ofrecemos a los alumnos soluciones y respuestas a grandes cuestiones. Y desde luego nos afecta cierta impavidez e indiferencia de los alumnos ante esos sublimes interrogantes que quizás otrora desencadenaron grandes pasiones en otras generaciones y en torno a esos mismos asuntos. Seguramente será porque nos adelantamos a darles respuestas a problemas y preguntas que ellos mismos no se han planteado. Por ello lo primero que habrá de hacer el docente es saber suscitar esas grandes preguntas, levantar esas cuestiones, introducir dudas quemantes y apremiantes, problemáticas que reclamen y exijan sus respuestas. No podemos presentar soluciones preparadas antes de que nuestros alumnos estén en condiciones de plantear-

se personalmente esos problemas. No es conveniente distribuir el alimento sin antes intuir el estado de las entrañas de nuestros comensales; sólo así nuestra clase logrará hacer coincidir el hambre y los alimentos que les ofrecemos.

Dado el carácter inevitablemente dialógico de la relación docente, quisiera analizar, primeramente, cuál es la actitud adecuada del alumno frente al saber, que aquí denominamos actitud culta, y, después, ver cuáles son las virtudes del profesor que tienden a despertar esa actitud. La conjunción o el encuentro de ambas hacen posible tanto el crecimiento autónomo por parte de los alumnos como de la enseñanza algo apasionante y, desde luego, la máxima gratificación en alegría a la que puede aspirar un profesor.

### **1. Actitud ante el saber**

Frecuentemente se oye decir a los profesores y padres que tal alumno tiene una actitud negativa ante sus estudios, ante el saber o frente a una determinada asignatura. Desde luego el término actitud es vago y ambiguo. Con ello se pretende decir que el alumno no sintoniza con los contenidos impartidos, que no le interesan, que le dejan indiferente. Pero ¿cuáles son los motivos que llevan a un alumno a desinteresarse, a permanecer indiferente, distante o ajeno ante el saber o una asignatura? Prescindiendo de posibles causas de tipo psicológico o social, de orden personal o familiar, que sin duda tienen incidencia, quisiera detenerme en el análisis de la actitud frente al saber.

El alumno puede disponerse frente al saber ya adoptando una actitud culta o una actitud instruida. Dicha actitud no obedece tanto a los contenidos de la asignatura como a la disposición subjetiva del alumno frente a ella. Por tanto, principalmente alude a la disposición de sujeto frente al saber o conocer.

Una persona puede poseer una abundante instrucción y, paradójicamente, no ser culta. A la inversa, se puede tener una escasa instrucción y, a pesar de ello, ser culto. Cada vez es menos raro encontrarse con personas que disponen de una altísima educación superior, lleno de perfeccionamientos y postgrados, de una preparación técnica muy especializada y elevada, y, sin embargo, carentes de una actitud culta ante el saber pese a su alto grado de instrucción. Por el contrario, a veces quedamos conmovidos y gratamente sorprendidos ante personas de escasísima educación, pero que son tan cabales en su humanidad, tan atinados en sus juicios y tan certeros en su apreciación de la realidad que la de muchos hombres colmados de instrucción y rebosantes de erudición. No disponen de mayores conoci-

mientos pero tienen sabiduría, no gozan de una adecuada educación, pero tienen un sentido innato de la realidad y de las cuestiones últimas capaces de iluminarla.

Resulta desconcertante y paradójico a la vez comprobar cómo en nuestros días, cuando se imparte una instrucción generalizada y técnicamente muy superior a la de otros períodos históricos, nuestras autoridades educativas y universitarias se quejan del evidente apagón cultural que parece cernirse fatalmente sobre la sociedad. Pareciera que la tarea de la universidad en los primeros años —y así reiteradamente lo dicen sus académicos— fuera destinada únicamente a rellenar los forados y lagunas que traen los alumnos de una cada vez más deficiente educación secundaria. Todo parece sugerir que la actual educación, con su prodigioso despliegue informático, técnico y audiovisual, está produciendo en masa hombres instruidos, pero no personas cultas.

## 2. Instrucción y cultura

Debemos determinar y precisar mejor qué se entiende por instrucción y cultura. Esta última tiene variadas acepciones, desde ser “una continuación de la naturaleza”, ser vista como la actividad propia y específicamente humana que le permite sobrevivir, o se la identifica con el mundo tercero de Popper, hasta considerarla como la objetivación de toda acción humana. Nosotros no emplearemos la palabra cultura en ninguna de estas acepciones, sino que adoptaremos una perspectiva más psicológica para su descripción. Se define lo que es cultura en la medida en que se determine e identifique cuál es su noción opuesta. Así, por ejemplo, es distinta la noción que se maneje de cultura si consideramos que su contrario es *naturaleza*, que cuando dialécticamente la oponemos, como pretendemos hacerlo ahora, a instrucción<sup>1</sup>. Instrucción alude a la acumulación de conocimientos, datos, hechos o sucesos. Para ello se requiere de un ejercicio de repetición a fin de grabar dicha información; es decir, es indispensable la memoria para archivar ese caudal de conocimientos necesarios. No hay instrucción sin archivo y rememoración. La actitud culta presupone y requiere de instrucción aunque, como veremos, va más allá de ella, trasciende y supera el mero conocimiento de datos y hechos relevantes. Un moderno aparato de

<sup>1</sup> Con la palabra cultura sucede algo semejante a lo que acontece con la palabra naturaleza, que adopta, como bien lo ha visto Spaemann, un significado distinto según la realidad a la que se la contraponga. Cfr. Robert Spaemann en *Lo Natural y lo Racional* (1989). Para este intrincado asunto puede consultarse mi artículo “Diversas Acepciones de la Naturaleza en su Relación con la Cultura” (2000), pp. 25-57.

registro, una computadora capaz de almacenar una ingente cantidad de datos, puede ser instruida mas nunca culta.

Por cultura entendemos, tal como la definió Gustave Thibon, “la participación vital del sujeto en aquello que conoce”<sup>2</sup>. El sujeto, por tanto, no permanece al margen de lo que conoce sino que participa vitalmente de lo conocido o aprendido. Aquellos contenidos lo afectan personalmente, lo remueven y adquieren una personal resonancia en su interior. Por ejemplo, un profesor de Castellano pide a sus alumnos que se aprendan de memoria —para una posterior recitación en clase— un poema de Quevedo que alude a la muerte del ser amado. No sería extraño que un alumno sepa magistralmente dicho poema, lo recite conforme a las reglas del arte retórico con los énfasis oportunos y la dicción adecuada al caso. Se haría merecedor de una buena calificación por la fuerza y *pathos* de su declamación poética. Pero es asimismo posible que dicho poema no lo haya afectado personalmente ni removido interiormente, y haya simplemente recitado el poema conforme a las reglas del arte. Cabe también la posibilidad que otro alumno, más tímido y menos resuelto en público, se haya trabado en la recitación e incluso haya titubeado en la declamación, pero sin embargo ese poema le ha afectado profundamente, ha seguido resonando en su interior a la par de ilustrarle acerca de la experiencia del amor, la muerte y su mutua relación. Este último, aunque quizás haya obtenido una peor calificación, tiene sin embargo una actitud culta pese a sus torpezas en la ejecución. Ese poema le ha afectado, lo ha removido interiormente, vitalmente, le ha abierto horizontes para una mejor comprensión del misterio del amor y de la muerte. Tendrá un sabor personal y concreto del poema, y sabrá apreciar la recreación del amor y de la muerte a través de la palabra poética.

Lo mismo puede acontecer en cualquier otra asignatura o área del saber. Ante una determinada cultura histórica, manifestación artística, invento científico o cuestión matemática, en definitiva, ante el saber, el alumno con actitud culta sabe reaccionar personalmente, interiormente, vitalmente. Aquello no le es indiferente, le interesa, le afecta, lo ilumina o remueve de alguna manera. Dichos contenidos o asignaturas logran repercutir en él, provocando una resonancia interior e íntima. Por ello esos alumnos son capaces de entusiasmarse, de establecer relaciones y aplicaciones novedosas, extraer conclusiones personales y recrear originalmente lo

---

<sup>2</sup> Gustave Thibon, “Instrucción y Cultura” (1975), p. 8. Parfraseando el famoso *dictum* de T. S. Eliot cuando decía que “la cultura es lo que queda cuando se ha olvidado todo”, Thibon agrega que “la cultura es lo que falta cuando se ha aprendido todo”. Me parece que en este último giro Thibon apunta más a la sabiduría, que a lo que propiamente aquí consideramos como cultura. En todo caso, la sabiduría es más cercana a la actitud culta que a la meramente instruida.

conocido. El alumno con actitud culta sabe establecer relaciones personales inéditas entre los distintos datos de la instrucción.

Por supuesto es imposible, y sería demasiado utópico el pretenderlo, que un alumno tenga una actitud culta respecto a todas las asignaturas o áreas del saber. No cabe una actitud personal e íntimamente vital frente a todo el saber, en una especie de éxtasis continuado, global y sin discriminación. Sin embargo, esa actitud culta en una área o asignatura particular, es una pista privilegiada para poder discernir la futura vocación profesional. Este debiera ser el criterio decisivo, más que la rutinaria, aburrida y absoluta carencia de originalidad que manifiestan muchos a la hora de elegir, volviendo una y otra vez a escoger las consabidas carreras de siempre simplemente porque se llevan, están más de moda o son más rentables. A este respecto me recuerdo del consejo que solía dar Jean Guitton a sus estudiantes: “Quien hace de su pasión su vocación, no se equivoca nunca”<sup>3</sup>.

### 3. Notas características de ambas actitudes

La instrucción es de orden cuantitativo, mira a la cantidad, a la extensión de los conocimientos. La actitud culta, contando con dichos conocimientos indispensables, es de tipo cualitativo, apunta a la calidad, al modo de poseer dichos conocimientos.

La instrucción es externa y el sujeto permanece al margen de lo conocido. En la cultura el sujeto se ve modificado interiormente: los conocimientos repercuten internamente o tienen una resonancia en el interior de la persona.

Empleando dos expresiones algo tópicas en el hablar filosófico, la instrucción se refiere al *tener*; la cultura se desenvuelve en el orden del *ser*. Se tienen las cosas, los autos, los juguetes, la ropa, y, del mismo modo, los conocimientos. Se usan y una vez utilizados (para la prueba o examen) se dejan y prontamente se olvidan. La cultura, en cambio, nos afecta en nuestro modo de ser, en nuestra manera de ver el mundo, a los demás, a nosotros mismos. Dichos conocimientos, obtenidos a partir de una actitud culta, no se olvidan fácilmente sino que persisten influyendo en nuestra conducta, en nuestro modo de ser y vivir. No se olvida aquello en lo que realmente estamos implicados, cuando estamos todo y del todo en lo que hacemos. ¡Cuántos presuntos trabajos de investigación no son sino una mera copia mecánica de enciclopedias o libros más especializados sin que el alumno ponga nada de su parte! Una de las ventajas de Internet y de las nuevas

<sup>3</sup> Guitton, Jean, *El Trabajo Intelectual: Consejos a los que Estudian y a los que Escriben* (1981), p. 35.

técnicas informáticas es que el propio alumno discierne mejor la diferencia existente entre el mero *copy and paste* y el auténtico trabajo de recabar información, jerarquizarla, seleccionarla y redactarla. *Inglés, Informática e Internet* no son ninguna panacea educativa si no va acompañada de una actitud culta. El mono sigue siendo mono delante del computador.

Hay algo de triste y lamentable, aunque en algunos pocos casos es comprensible, en la “jubilosa” quema de cuadernos, que cual rito de liberación, hacen algunos alumnos al término del año escolar. Es un indicio de la poca implicación del alumno en lo vertido en aquel cuaderno: nada hay personal, nada propio, sino impersonal, ajeno, ya usado y, por tanto, digno de olvidarse, tirarse o quemarse. Aún conservo algunos cuadernos que recogían las clases de ciertos profesores que me marcaron. Al releerlos comprendo que eran mundos que se me abrían, y entusiasmado, estaba dando los primeros pasos. Curiosamente, y no creo que sea una mera casualidad, tenían cierta afinidad por temas a los que más tarde volví.

En la actitud instruida hay una mera apropiación de los contenidos con un fin utilitario inmediato; en la actitud culta, una verdadera asimilación personal del saber, un saber que penetra e ilumina la intimidad del sujeto.

La instrucción aumenta por extensión, por amplitud, por acopio de cada vez mayor información. En cambio, en la cultura se profundiza continuamente. Y al cavar en profundidad se linda con el misterio. Por tal entendemos una realidad a la que nunca se podrá dar una respuesta exhaustiva y cabal; una oscuridad luminosa de la que podemos participar y de la que no nos podemos desentender. Frente al misterio del ser, de la realidad, del saber, sólo cabe el silencio maravillado y respetuoso, la profundización en la propia ignorancia. En cambio, el alumno con actitud meramente instruida sólo conoce problemas, es decir, lo que se puede resolver. Actúa de modo resuelto y eficaz; lo que no se puede resolver es mandado a las ignotas tinieblas exteriores de lo metafísico, aquella enfermedad del lenguaje que sigue atenazando y esterilizando a tantos. Nunca lograrán ni siquiera atisbar lo que late tras los problemas.

Hemos abundado en estos pares de conceptos (cantidad-cualidad, externo-interno, impersonal-personal, tener-ser, apropiación-asimilación, amplitud-profundidad, problema-misterio) para delimitar lo que entendemos por actitud culta contrastándola con lo que hemos llamado actitud instruida. Indudablemente nos parece que una unilateral y excesiva preocupación por la calificación, la nota o el rendimiento perjudica una adecuada relación con el saber. La nota o calificación debe ser meramente una consecuencia natural de ese afán de saber, su lógica derivación, pero nunca lo primariamente buscado o anhelado.

T. S. Eliot en su célebre *Cuatro Cuartetos* se pregunta: “¿Dónde se halla la sabiduría que hemos perdido por el conocimiento?, ¿dónde se halla el conocimiento que hemos perdido por la información?”. Comentando la riqueza que late en este poema, y arriesgándome a traicionarlo en un banal parafraseo, cabe distinguir entre sabiduría, conocimiento o saber e información. La mucha información no conduce al saber y los abundantes conocimientos no necesariamente desembocan en sabiduría; muchas veces, incluso, constituyen un obstáculo. Se suele lamentar la ausencia de sabiduría, sobre todo ante urgentes cuestiones éticas que golpean a nuestra conciencia y a nuestra avanzada ciencia, a pesar del incremento prodigioso del saber y la información. Y apreciamos cómo el saber, la ciencia, sin sabiduría, andan errantes, sin norte ni brújula, con grave peligro de tornarse autodestructivos o de desencadenar imprevisibles efectos perversos. A su vez las humanidades, sin sabiduría, avanzan raudamente hacia la inhumanidad y la barbarie —como tristemente hemos comprobado en el siglo que hemos dejado atrás— o se convierte en un aquellarre o feria de vanidades. Ya es un manido tópico hablar de la “sociedad de la información” y de que quien dispone de más y mejor información, tiene mayores posibilidades estratégicas que le permiten acertar y ganar. Se habla de autopistas informativas y de diversas navegaciones. Pero, lo reiteramos, la información no es cultura y está muy lejos de ser sabiduría.

Nuestra relación con el medio exterior no sólo pasa por los medios de comunicación informativos, sino también por ese sistema de ideas que reciben, filtran y escogen lo que nos aportan los medios de comunicación. Ese sistema de ideas que hemos incorporado a través del estudio y la actitud culta ha sido vitalmente asumido. Solamente se asimila aquella información para la que existen marcos conceptuales previos, aquella información en la que de alguna manera estoy vitalmente o personalmente implicado. El resto, en terminología de la teoría de la información, es sólo ruido.

El desafío del docente es llevar a los alumnos a que adquieran una auténtica cultura y que, a partir de ella, se abran a la sabiduría. Es lo que intentaremos analizar cuando veamos las virtudes del profesor. Por ahora, consideremos que lo importante es promover y despertar, desde nuestra asignatura, una actitud culta por parte de los alumnos. Sólo así lograrán adquirir un profundo respeto por la verdad, por el saber, por ese “mundo” lleno de posibilidades y horizontes que es cada asignatura. Todo esto requiere —como es natural— de profesores con actitud culta, profesores capaces de irradiar en sus alumnos una efectiva participación vital en aquello que conocen y aprenden.

#### 4. Virtudes del profesor

Son muchas las expectativas que están puestas en los profesores. Quizás se espera demasiado de nosotros y se nos exige en demasía. Los cantos y loas que se elevan a nuestra excelencia y dignidad no se corresponden con el reconocimiento social y retribución económica de que seríamos merecedores. No sólo se espera que seamos profesionalmente competentes, sino que se nos pide, y aun exige, que seamos ejemplares. Esto no acontece en las demás profesiones en que sólo se tiene en cuenta la competencia profesional y técnica; que simplemente se haga bien el trabajo de acuerdo a parámetros objetivos de rendimiento y nada más. Lo que sea ese trabajador, ese ingeniero, médico o arquitecto en su vida privada, no es un criterio relevante para lo “estrictamente profesional”. En cambio, de los profesores, no sólo se espera eficacia, competencia técnica, sino además ejemplaridad. Se nos exige eficacia y ejemplaridad. Esto obedece a una razón profunda y quizás es una de las notas distintivas de nuestra ocupación. Nuestra vocación es voraz y exclusivista, lo pide todo, tanto la vida pública como la privada, tanto competencia técnica como ejemplaridad, que no sólo seamos profesores sino maestros.

Son muchas las virtudes que vivimos. No necesariamente somos conscientes de ellas, pero pareciera que nuestra profesión de alguna manera nos las exigiera. Debemos ser *justos*: constantemente evaluamos, premiamos y castigamos, alabamos y exhortamos, juzgamos; un profesor debe ser *prudente*, debe medir los efectos de sus medidas y disposiciones, no sólo los fines directamente perseguidos sino también los efectos secundarios y perversos que puedan derivarse de su acción. A la par debe tener presentes tanto los principios universales que guían la acción educativa como las circunstancias concretas y singulares en las que se desenvuelve. Debe ser *sereno* y *paciente*: estamos constantemente sometidos a pruebas y contradicciones, nos alteran e impacientan la desobediencia de los alumnos, las bromas y tallas inoportunas, la desatención, la apatía, el desinterés, la flojera y la falta de respeto. Todo ello exige de nosotros paciencia y serenidad, pues de otro modo la educación corre el riesgo de convertirse en una batalla y muchas veces el castigo esconde una venganza. La serenidad de nuestro talante manifiesta externamente que somos educadores y no afectados ni ofendidos. Así podríamos seguir con el resto de las virtudes que, si somos realmente maestros, casi inevitablemente se ponen en juego en nuestro trabajo bien hecho. El profesor debe ser ordenado, constante, optimista, leal (a la dirección del colegio, a los demás profesores, a los alumnos, a la propia conciencia). Y así, suma y sigue. Por eso no es una mera generalización decir que la clave de la autoridad y del ascendiente que el profesor

tiene sobre sus alumnos radica en esas virtudes encarnadas que se irradian desde una presencia concreta, singular, viviente y cercana.

Pero por curiosa y enigmática razón, a pesar de este verdadero despliegue de virtudes que normalmente debe protagonizar un profesor, estas virtudes, la mayoría de las veces, no se aprecian, están ocultas o simplemente no existen porque han sido sepultadas por una ruma de pequeñeces, malestares, disgustos y gestos malhumorados. Pareciera que los alumnos sólo percibieran tedio, conformismo, y un dejo amargo y resentido. Las razones pueden ser varias y diversas.

Una de ellas es que las virtudes forman un sistema, de modo que es necesario no sólo hacer unos actos aislados y ocasionales de fortaleza y virtud, sino poseer una actitud constante y habitual. Pero lo que es más difícil, es que sólo se puede llamar virtuoso al que vive *todas* las virtudes. Las virtudes se reclaman mutuamente entre sí, de modo que no es virtuoso el que sólo vive la valentía pero no la justicia y la prudencia. Las virtudes forman un entramado en el que se coimplican entre ellas de modo ordenado, estructurado y armónico. Además, mantienen entre sí una tensión armónica, pero tensión al cabo. De modo que sólo podemos saber si alguien tiene la virtud de la mansedumbre, cuando esa misma persona es capaz de ejercitar la virtud que está en el extremo opuesto del espectro, cuando la ocasión lo exija, de fortaleza. La misericordia será virtud en una persona cuando, cambiadas las circunstancias, esa misma persona está pronto a vivir la justicia porque la situación así lo requiere. Es equívoco llamar a una persona comprensiva, cuando lo que cabe esperar, por su bien y el de los demás, es que sea exigente. No son actos virtuosos meros actos misericordiosos, mansos y comprensivos si esa misma persona o profesor no es igualmente justo, fuerte y exigente cuando la situación así lo demanda y exige.

El viejo Aristóteles, en una obra clave para la ética de Occidente, *Ética a Nicómaco*, decía que “las virtudes no se producen ni por naturaleza ni contra naturaleza, sino por su aptitud natural para recibirlas y perfeccionarlas mediante la costumbre”<sup>4</sup>. Si las virtudes se produjesen por naturaleza todos los hombres serían virtuosos. Si fuesen *contra natura* no podrían originarse o, al menos, significarían una corrupción para el hombre que las poseyese. Hay, en cambio, en el hombre una “aptitud natural para recibirlas”.

Es difícil, y no es el momento de hacerlo, agotar todo lo que contiene la fórmula aristotélica de que hay (en el hombre y, más específicamente, en algunas de sus potencias) una aptitud natural para recibir las virtudes.

<sup>4</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 1, 1103a, 24-26.

Baste aquí con decir que el lugar apto para el crecimiento de las virtudes es todo aquello que en el hombre es *ad opposita*. En sentido estricto, no cabe hablar de virtudes en el aparato digestivo o en el ojo, porque ambas capacidades tienen una finalidad muy precisa y la logran sin necesidad de entrenamiento. Estas potencias son unidireccionales, actúan de modo necesario: *ad unum*. En cambio, las potencias que dicen relación a lo bueno y lo malo, a lo verdadero y lo falso, o a determinados placeres, presentan una cierta ambigüedad. Con respecto a estas realidades podemos comportarnos de modo variable. De hecho vemos que los hombres se comportan de modo diverso ante el bien o el placer; tan diferentes que pueden desarrollar modos de vida muy distintos o incluso opuestos. Lo propio de las potencias racionales, entonces, es ser *ad opposita*, bidireccionales. Lo que hace la virtud (o el vicio) es volver a instalar en ellas una cierta unidireccionalidad. Por eso en la tradición aristotélica se dice que las virtudes constituyen una suerte de segunda naturaleza. Lo propio del virtuoso es comportarse de una determinada forma frente a ciertos estímulos y objetos. Esa forma de comportarse es estable y en un cierto sentido parece natural.

Me gustaría abundar en estas consideraciones filosóficas a las que estoy inclinado por dedicación y oficio, pero permítanme un último alcance en este sentido. Es célebre el principio establecido por Aristóteles: “Lo que hay que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo”<sup>5</sup>. Aristóteles recurrió en primer lugar, a ejemplos tomados de las artes: “Nos hacemos constructores construyendo casas y citaristas tocando cítara”. De igual manera sucede en el campo de la ética, donde “practicando la justicia nos hacemos justos, practicando la templanza, templados, y practicando la fortaleza, fuertes”<sup>6</sup>.

Es difícil y comprometido pronunciarse sobre la presencia de las virtudes en un determinado profesor o alumno. Afortunadamente disponemos de una vía indirecta casi infalible. Me refiero a la alegría. No es propiamente una virtud, pero la verdadera alegría las requiere y exige, y ella no puede darse sin el cultivo de *todas* las virtudes. Por cierto me refiero a una alegría profunda, que tiene motivos para estar alegre, no epidérmica, superficial o explicable fisiológicamente. La alegría es el fruto de las virtudes, la consecuencia del ejercicio de todas las virtudes. Tomás de Aquino la llamaba “el acto de las virtudes”. Es bueno saberlo porque a la alegría no se llega directamente, intencionalmente, sino *per consequentiam*. No adquirimos “alegría”, como ocurre con las virtudes *strictu sensu*, ejercitándonos en los actos propios de ella. A la alegría no se llega a través del ejercicio de la risa, el canto y el baile. Es una consecuencia, el efecto natural de las virtudes: el fruto del amor es la alegría.

<sup>5</sup> *Ibidem*, II 1, 1103a 32-33.

<sup>6</sup> *Ibidem*, II 1, 1103a 34-1103b2.

Por ello es que de vez en cuando conviene preguntarse ¿Existe una atmósfera de alegría en mi colegio, liceo o establecimiento? ¿En mi vida, en mi casa, en mis clases, en mis alumnos hay alegría, hay esperanza? Con acierto lo decía esa gran maestra que fue Gabriela Mistral: “Yo les respondo que de la felicidad, a lo menos del ánimo alegre del maestro, vale en cuanto manantial donde beberán los niños su gozo, y del gozo necesitan ellos tanto como de adoctrinamiento”<sup>7</sup>. Los alumnos requieren y necesitan de la alegría. En la tarea educativa los alumnos deberían exigir como un derecho inalienable —si esto pudiera postularse— un derecho a la alegría y a la esperanza. Cuando se está triste no hay interés por nada, y nadie quiere pensar, comer ni moverse, si es éste el afecto predominante. Si algo paraliza el crecer —y la educación no es más que ayudar a crecer— es la tristeza.

Si hay una comunidad de hombres que, cuando se reúnen, deberían aprender a beber en las fuentes de la alegría y la esperanza, somos nosotros. Pero la verdad es que nos reunimos para otras cosas.

Desde siempre se oye decir en distintos tonos: “Los profesores estamos muy mal pagados”. Esta frase expresa una gran verdad y una gran mentira. Una gran verdad: nunca el maestro será suficientemente remunerado. Es que no hay dinero en el mundo para pagar ese trabajo, en su mayor parte invisible, que el verdadero profesor realiza; como no lo hay para pagar lo que una madre hace y una madre es. La alegría de un trabajo bien hecho, una sonrisa, son... impagables; no entran en las leyes del mercado o éstas simplemente vuelan por los aires al intentar acoger algo que las trasciende. Pero también expresa una gran mentira, porque el profesor tiene a su disposición una fuente inagotable de remuneraciones en alegría y esperanza. Las alegrías de un maestro son incomparables. Tenemos el singular privilegio de trabajar con personas, de ayudarlos a crecer, y de contribuir de modo muy decisivo a configurar el patrimonio ético y cultural con el que regirán su existencia.

Nada de lo que hacemos en servicio de los demás se pierde; tenemos que tener fe en que estamos formando a las personas que transformarán la sociedad del mañana. No es verdad de que todo es muy complejo y que nuestras acciones son una insignificancia que a nadie llega y a nadie transforma. Havel, el actual presidente checo, prefirió persistir con obstinación aparentemente inútil desde la cárcel a permitirse la resignación pesimista. Mostró a la larga que los sistemas no son tan irreformables como imaginan

---

<sup>7</sup> Creo que una de las mejores cosas que he leído sobre educación (lo pondría al lado de los *Propos*, de Alain, y del ensayo de Josef Rassam, “El Profesor y los Alumnos”) corresponden a las reflexiones de nuestra poetisa premio Nobel de Literatura, Gabriela Mistral. Cfr. *Magisterio y Niño* (1979).

los desencantados y pesimistas, ni tan consolidados como quisieran los tiranos<sup>8</sup>.

Si no mantenemos viva la esperanza, si no nos enamoramos de nuestro trabajo, la fatiga peculiar del trabajo pedagógico, que es de los más desecadores, irán disminuyendo la frescura de la mente y la llama del fervor. Primero se insinuará la indiferencia para luego declinar en áspero pesimismo. Y el vino de la juventud, lleno de ilusión y esperanza, va a transformarse paulatinamente en vinagre. Y cuando esto dura veinte años, la operación didáctica ya es cumplida dentro del aburrimiento y aún de la inconsciencia. Hay demasiado hastío en una pedagogía fría, triste y seca, porque quienes la imparten carecen de ese fervor de espíritu que da vida, y puede transmitirse como vida a lo que se sabe. Y un tedio profundo corroe desde dentro y va trabajando como anemia espiritual.

En cambio, si amamos nuestro trabajo, si ponemos en lo que hacemos toda nuestra imaginación, cabeza y corazón, motivaremos, irradiaremos entusiasmo, seremos amenos. No un tipo mustio, árbol de cementerio regado con aguas amargas. Ya hemos sugerido que este amar nuestra realidad debe ir acompañado de un ineludible deseo de superación. Ahora bien, para ayudar a crecer —tarea y vocación de todo profesor— debemos primero aprender a crecer nosotros. Son felices, puso Platón en labios de Sócrates, “los que continuamente están transformándose en mejores”, y por eso sostenía de modo desafiante ante su amigo y discípulo Glaucón, que nadie era más feliz que él. Como profesores no podemos ceder en este esfuerzo de autosuperación, de ilusión y de progreso constante. Para eso es necesario fijarse metas más altas, provocar la ruptura del techo convencional de las rutinas. Por ello la pregunta que podemos hacernos ahora es, ¿en qué campos podemos mejorar? Mejorar es salvar la distancia entre una situación de hecho y una meta alcanzable. Antes de responder a esta pregunta quisiera mencionar alguno de los rasgos característicos de la naturaleza del arte pedagógico. Después, preguntaremos cuáles son los fines de la educación y, en función de ellos, veremos los dominios en que podemos mejorar.

## 5. Algunos rasgos característicos del arte pedagógico

La dificultad propia de la enseñanza estriba en la prudencia con que el profesor debe conciliar exigencias contrapuestas, autoridad y libertad, exigencia y gratuidad. Esta alianza entre contrarios se encuentra en todos

---

<sup>8</sup> Sobre este tema de la esperanza y la juventud lo he abordado en otro trabajo: Cfr. Jorge Peña Vial, “Heroísmo y Utopía (o de la Esperanza)” (1997), pp. 225-286.

los niveles. El profesor debe hacer prueba a la vez de un extremado rigor y de una extremada flexibilidad, ser severo e indulgente, enérgico y bondadoso, exigente y tolerante, serio y sonriente, distante y próximo, discreto y benévolo. La verdadera autoridad que debe ejercer debe saber hacerse invisible y silenciosa, no mostrarse de modo clamoroso u ostentoso, sino callada y eficazmente. En el momento en que la autoridad se hace palpable y estrepitosa resulta insoportable y está condenada a desaparecer por el fragor y el estruendo que hace. La mejor autoridad es la que no se nota. Y las mejores clases son aquellas en que los alumnos se encuentran a la vez tensos y contentos, simultáneamente atentos y relajados, exigidos pero serenos.

Esta armonía entre contrarios se lleva a cabo cuando se sabe obtener de los alumnos el consentimiento de lo que es obligado, de lo que es de rigor exigirles. Y se obtiene este consentimiento mostrando a los alumnos, sin necesidad de decirlo abiertamente, sino por determinada manera de ser y hacer, que las exigencias que el profesor impone, las pautas de su actuación didáctica, obedecen a las aspiraciones más profundas de ellos mismos. Si uno sabe resaltar esta correspondencia la partida está ganada. Y ese pacto implícito de correspondencia se establece desde el momento en que los alumnos se dan cuenta de que los diferentes ejercicios que se les propone o manda (lección, lectura, explicación, control oral, ejercicio escrito, deber, disertación, etc.) no proceden de la voluntad arbitraria del profesor, sino que se inscriben dentro de las finalidades más propias y auténticas perseguidas por ellos mismos. Desde luego suscitar el interés y el consentimiento de los alumnos no es, evidentemente, recurrir a fáciles recursos retóricos, renunciar a las exigencias inherentes de toda disciplina sería o abdicar del ejercicio de la autoridad.

La autoridad del profesor y la libertad de los alumnos, lejos de excluirse, son sumamente necesarias la una a la otra, en virtud de la misma naturaleza de las cosas y de la naturaleza dialógica de la actividad educativa. Por supuesto no se suprimirán nunca completamente los conflictos ocasionales, aunque de hecho, se pueden evitar más o menos. Pero es posible conjuntar la libertad de los alumnos y la autoridad del profesor, con la condición de que este último dé ejemplo de una autoridad verdadera. Únicamente con esta condición, los alumnos se darán cuenta de que su propia libertad no se confunde con sus altibajos de humor o las veleidades del momento.

Todo esto lo dice espléndidamente Josef Rassam, y aunque el texto es algo largo, es merecedor de ser recogido en su integridad: “Los alumnos aceptan la autoridad del profesor desde el momento en que es ejercida, no

como un privilegio, sino como una tarea al servicio de su propia autonomía, como una ayuda destinada a prepararlos para pensar por ellos mismos, a controlar su dinamismo afectivo con el fin de conquistar la libertad interior y espiritual (...) La enseñanza es ya de por sí una educación, y una instrucción, es decir una excelstitud, puesto que contribuye a hacer salir al niño de su infantilismo y al adolescente de su egocentrismo, con el fin de devolverlos a ellos mismos, de hacer de ellos personas capaces de gobernarse por la inteligencia y la voluntad. Cuando la autoridad del profesor se pone al servicio de la autonomía de los alumnos, los alumnos comprenden que su docilidad es el precio que deben pagar para acceder a esta autonomía. Puesto que la docilidad, primera cualidad del alumno, no es pasividad, inercia o sumisión. Ser dócil es hacerse apto para que le enseñen”<sup>9</sup>.

## **6. Perfeccionamiento en relación con los fines de la educación**

Tradicionalmente se afirma que los fines de la educación son tres: transmisión de conocimientos, adquisición de destrezas, irradiación de un espíritu o fomento de actitudes fundamentales. Su orden de importancia es el inverso al orden en que los he formulado. Más importante que los conocimientos son las destrezas conquistadas pues esto posibilita un progreso autónomo por parte del alumno. Pero las actitudes radicales, la transmisión de un espíritu y de unos ideales —ante la vida, el trabajo, la sociedad, los demás, etc.— son aun más importantes pues constituyen el marco y el criterio que les permitirá usar en el futuro de esas destrezas y conocimientos.

Veamos cómo se puede mejorar en la primera finalidad, la transmisión de conocimientos, tanto nosotros como nuestros alumnos. Quizás lo decisivo es saber darles a los alumnos lo esencial, claramente, con solidez. Es un tópico muy acertado el viejo adagio pedagógico: primero el profesor enseña lo que no sabe, luego lo que sabe, y finalmente lo que conviene. La madurez se da cuando el profesor enseña y sabe lo que realmente conviene que sepan los alumnos. El profesor no necesita saberlo todo, ni siquiera necesita saber mucho, pero es indispensable que lo que sepa lo *sepa bien*. Parece de Perogrullo, pero en el adverbio *bien* está contenido todo el senti-

---

<sup>9</sup> Josef Rassam, “El Profesor y los Alumnos”, traducción de separata de Publications de l’Université de Toulouse de Mirail, s.f. Este ensayo es fruto de su labor docente en Montpellier.

do de su sabiduría. En este sentido puede darse un saber sin pensamiento y otro que podríamos llamar un saber pensado<sup>10</sup>.

A este respecto hay que salir al paso de la falsa concepción de creer que los científicos, los historiadores, los matemáticos y los filósofos son los que piensan, y, por otro lado, estamos nosotros, que nos compete divulgar y simplificar lo que los otros han pensado. De este modo la pedagogía sería una mera cuestión de medios, de métodos para hacer llegar a los alumnos lo que otros han pensado. No hay nada más engañoso y falso que esto. La pedagogía es ocupación de pensamiento. Lo dice acertadamente García Morente: “El que piensa enseña y aprende. El que enseña y aprende, piensa. Lo gravemente peligroso y dañino sería que pudiese enseñarse y aprenderse sin pensar”<sup>11</sup>. Ya decía Aristóteles que el criterio discriminador para determinar cuando algo realmente se sabe o no solamente se tiene cuando se es capaz de enseñar ese saber a otros. Cuando el alumno, añadimos nosotros, conquista cierta independencia respecto al texto estudiado y puede traducirlo a su propio lenguaje. Por todo ello no existe, propiamente, un aprender y un enseñar sin pensar.

Muchas veces la pedagogía contemporánea, seducida por el practicismo y la eficacia de ciertas técnicas, cae en el error de conferir a esos métodos de enseñanza más virtud que al pensamiento e imagina posible el enseñar y aprender sin pensar. Así se cae en el automatismo didáctico, en el error de buscar recursos para proveer la mente no de conocimientos plenos sino de esquemas mecánicos. En vez de ideas se enseñan técnicas y el saber es sustituido por trucos. Con ello se habría logrado la temible victoria de poder enseñar y aprender sin pensar.

Pensar no es difícil y pesado sino que constituye la actividad natural en el hombre. Se requiere en el profesor este saber pensado para poder ser enseñado y, sobre todo, para ser aprendido. El saber auténtico, pensado, tiene siempre algo de incomunicable. Uno proporciona al alumno ejemplos, demostraciones, razonamientos, pero la evidencia misma, la chispa luminosa que aquietta toda inquietud en el alma al encenderse (la que en los comics aparece con expresiones como “cáspitas”, “ampolleta”), disipando toda oscuridad, ésa no puede comunicarse. Lo lamentable, dirá García Morente, es que el alumno en vez de llegar a esa “evidencia intelectual íntima que

<sup>10</sup> El concepto de saber pensado lo tomo del magnífico ensayo de Manuel García Morente “Virtudes y Vicios de la Profesión Docente”, artículo originariamente publicado en *Revista de Pedagogía* (enero 1936), pp. 1-13. Recogido en *Obras Completas I (1906-1936)*, Vol. 2 (1996), pp. 456-466. Para esta distinción entre saber pensado y saber sin pensamiento, cfr. pp. 456-458.

<sup>11</sup> Manuel García Morente, “Símbolos del Pensador. Filosofía y Pedagogía” (1931), pp. 241-252. Recogido en *Obras Completas I (1906-1936)*, Vol. 2 (1996), p. 280.

constituye el auténtico saber, el saber pensado, puede sin embargo apropiarse de la costra exterior, de la fórmula práctica y útil, del saber sin pensamiento. Esa fórmula práctica y mecánica de las verdades se comunica fácilmente. La memoria la conserva y la inteligencia la aplica correctamente<sup>12</sup>. La mayor parte del saber que acumulan los hombres es de esta especie: un saber externo, formulario, una colección de recetas mecánicas.

La sabiduría del profesor debe ser un saber pensado, con evidencia interna. Poco o mucho —no importa la cantidad— el profesor ha de saber bien lo que sepa, limitándose a lo que se ha comprendido bien. Porque sólo sabiéndolo con saber auténtico puede intentar, con alguna probabilidad de éxito, despertar en sus alumnos la chispa de la evidencia, la del verdadero conocimiento. Sólo así puede despertar en los alumnos lo que hemos denominado una actitud culta ante el saber.

Para despertar una actitud culta en los alumnos hay que tener en cuenta que el saber pensado no es cosa de aficionados y exige preparación y adiestramiento. A este respecto me he repetido muchas veces la frase de Gabriela Mistral: “Cuando yo he hecho una clase hermosa, me quedo más feliz que Miguel Ángel después del Moisés. Verdad es que mi clase se desvaneció como un celaje, pero es sólo en apariencia. Mi clase quedó como una saeta de oro atravesada en el alma siquiera de una alumna. En la vida de ella mi clase se volverá a oír, yo lo sé”<sup>13</sup>. Es estimulante poder algún día decirse esto: “en la vida de él o ella mi clase se volverá a oír”; a veces lo sé, otras no.

Toda clase es susceptible de más belleza, de más preparación. Para ello usar la imagen, ser sencillo y dar bajo la apariencia simple el pensamiento más hondo. Si nos instalamos en el plano abstracto, el de las ideas y definiciones, seremos unos lateros insoportables. Debiéramos tener un lema a la hora de enseñar: hay que pasar constantemente de la imagen a la idea. Partir de un ejemplo, el planteamiento de un problema o una paradoja, un sucedido —para que esto sirva de motivación—, y de ahí, pasar gradualmente a la idea, a la fórmula que ordena los hechos, que sintetiza, compendia y resume. ¡De la imagen a la idea!, y una vez entendida, volver a la imagen. Es imperativo ser concreto. ¡Concretar!: hay que pensar en esta palabra. Lo abstracto es perjudicial y molesto. Ocuparse de cosas, objetos, gente, no de ideas. Así nuestra clase ganará en amenidad y claridad.

Para ello debemos cultivar un arte que ojalá paulatinamente vayamos dominando. Me refiero al arte de contar, el arte de narrar. Hemos comprobado el hechizo y el atractivo que ejerce sobre los niños, y no sólo

<sup>12</sup> Manuel García Morente, *Obras Completas I (1906-1936)*, Vol. 2 (1996), p. 458.

<sup>13</sup> Gabriela Mistral, *Magisterio y Niño* (1979).

ante los niños. Todos necesitamos narraciones, entre otras cosas, para que nuestra propia vida sea también digna de ser contada, y no “un cuento narrado por un idiota, henchido de furia y de ira, pero que nada significa”, según el decir de *Macbeth* de Shakespeare. Es bastante sabio el viejo adagio judío: “Dios creo al hombre para oírle contar historias”<sup>14</sup>. Por tanto, debemos conocer los resortes retóricos del saber contar. Cuidar el lenguaje, hacerlo justo, preciso, sobrio, que tenga belleza porque esclarece la realidad. Sin vacuas retóricas profesoriles, plagadas de estereotipos, procuremos dar belleza a la clase de todos los días. El adjetivo preciso que descubre el carácter, el giro hábil que pone en movimiento el relato, el sustantivo transparente que nombra la virtud exacta. Ser claro, pero no conformarse con ello cuando se puede ser elegante, sobrio y riguroso. Hay que cuidar la palabra, que sea sobria, natural, viva.

Debemos resistir el enorme empobrecimiento del lenguaje que, por diversas razones, se puede apreciar en la actualidad, sobre todo en la juventud. Está lo humano comprometido en ello, y no vanas razones del mero hablar bien. Está proliferando una novísima pedantería de nuevo cuño que, amparado en razones de espontaneidad y desenvoltura, impide hablar con justeza y propiedad, hablando de la “cuestión”, haciendo trizas la sintaxis, y con un lenguaje gestual próximo a un primate de bajo rango. Es penoso ver como en clase se abuchea a quien se expresa con propiedad por considerarlo *cursi* o poco natural: es el terrorismo de la mediocridad, cuando no de la zafiedad. Cuando algunas veces se entrevista u oigo hablar a algunos de esos jóvenes representativos (más bien habría que decir expresarse, dado su media lengua y el primado de lo gestual), con su tan cacareada naturalidad, me es imposible no sentir cierta pena, no por superficiales razones de buen hablar sino por la rebaja en la dignidad humana que ello supone. Gente joven, buena pinta, sanos, atléticos... pero cuando les toca referir algo, parecen tullidos de la expresión, verdaderos inválidos del habla que padecen de grave impotencia lingüística. Todo ello inspira compasión. Frase llenas de interjecciones, más gestuales que verbales, y con la omnipresencia del “ón”, inefable comodín sin cuya ayuda muchos jóvenes se tornarían inexpresivos y mudos. Después no es de extrañar que se vuelvan incapaces de objetivar lo que les pasa, de referir lo que les sucede, y simplemente no se “hallan” o no se entienden ni siquiera a ellos mismos.

Decía Gabriela Mistral: “Cuando descuidas tu lenguaje, robas algo a la verdad que enseñas: le robas atractivo sobre los niños, les robas dignidad”. Robamos verdad, atractivo, dignidad. Nos equivocamos si pensamos

<sup>14</sup> Estos aspectos los abordo con más profundidad y extensión en *Poética del Tiempo: Ética y Estética de la Narración* (2002).

que ellos no son sensibles a esto. Todo radica en saber contar, saber narrar. La botánica no es menos contar que la zoología; la geografía requiere describir y narrar; la química es un contar propiedades que dan para el mejor de los relatos maravillosos. La historia es contar, aunque no estén de más fechas, lugares y nombres.

El niño no puede educarse sin admiración y sin veneración. Debemos saber crear un clima de respeto y confianza. El respeto llama al respeto de la misma manera que la confianza suscita confianza. Respetar a los alumnos es primeramente aceptarlos tal y como son, es decir, no solamente admitir que sean diferentes a nosotros, sino incluso otra cosa distinta de lo que hubiéramos deseado que fuesen. Después, respetar a los alumnos es, sobre todo, presentarles una enseñanza de calidad, pues son extremadamente sensibles a las lecciones estructuradas con rigor, precisión y firmeza. Por último, respetar a los alumnos es, por este esfuerzo de penetración y de claridad, de fuerza y delicadeza, que no es sino expresión del amor de la verdad, alcanzar en ellos el fondo del alma, allí donde cada uno de ellos siente la necesidad de buscar la verdad.

## 7. Adquisición de destrezas

El segundo aspecto en que debemos fijarnos, para mejorar, es en la enseñanza de las destrezas. Esto es más importante que la transmisión de conocimientos porque posibilitan el avance autónomo de nuestros alumnos. Saber leer, saber escribir, saber calcular, saber pensar. Esto último, objetivo suficientemente amplio, implica una variedad de destrezas intelectuales: saber sintetizar y condensar, analizar y resumir, preguntar y seleccionar, distinguir sin separar, unir sin confundir, explicar sin reducir, comparar y relacionar, etc. Al compás de las diversas asignaturas debieran irse logrando estas destrezas y habilidades fundamentales. Darles a nuestros alumnos las herramientas básicas que les permitan progresar, de modo que luego autónomamente puedan seguir estudiando o investigando. Que sepan distinguir lo medular de lo accidental, que rehagan un escrito una y otra vez hasta que sea de verdad claro e inteligible, que aprendan a sintetizar e ir a lo esencial no perdiéndose en detalles, a preguntar, a acudir a las revistas y libros especializados. Una destreza, a mi entender la más decisiva de todas, es despertar el placer y la pasión por la lectura. Hacer leer como se come, todos los días, hasta que la lectura sea como el mirar, ejercicio natural pero gozoso siempre. El hábito no se adquiere si no promete y otorga placer. ¡Que *capeen* cada vez más televisión!, y se aficionen a modos de entrete-

ción cualitativamente superiores. En todo caso, al iniciar en la lectura, cuidar los comienzos, que lo que se lee no aburra, ya que de ser así, puede constituirse en un bloqueo psicológico que impide el acceso a mundos cualitativamente más ricos.

Debemos enseñar los métodos de estudio pertinentes para nuestra propia asignatura. Es un hecho que son pocos los que llegan a la universidad sabiendo estudiar y escribiendo con rigor. Los libros de Jean Guitton a este respecto son muy útiles: enseñan a pensar (con sus tres momentos: elegir o escoger, distinguir y contradecir) y a redactar<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. Jean Guitton, *El Trabajo Intelectual: Consejos a los que Estudian y a los que Escriben* (1981) y *Nouvel Art de Penser* (1946) (traducción al castellano, 2000); asimismo *Apprendre a Vivre et a Penser* (1959) (traducción al castellano, 1968). Estos dos libros de Guitton están llenos de ideas sugerentes y útiles de cara a la enseñanza de destrezas y habilidades, sobre todo aplicables al ámbito humanístico. Me acuerdo que los leí cuando me iniciaba como profesor y recuerdo que me fueron muy útiles. Por ejemplo Guitton considera que se aprende a pensar cuando se realizan tres operaciones básicas: elegir, distinguir y contradecir. Primero, escoger. Por tanto, si voy al museo de Louvre elegir un cuadro entre todos, por ejemplo, "Los discípulos de Emaús", de Rembrandt. Y en torno a ese cuadro, despertar la curiosidad, hacerme preguntas antes de acudir a verlo: ¿Dónde estará colocado Cristo? ¿Cómo será su rostro? ¿Humano o sobrepasando la condición de humano? ¿De dónde vendrá la luz?... En una palabra ir al Louvre cargado de problemas. Un instante me bastará para darles respuesta. El simple vistazo que haré a la pintura estará cargado de pensamiento. Saber escoger esos autores que despiertan y estimulan el pensamiento. Cada cual puede encontrar el suyo. Se los reconocerá por esta señal: a su contacto la inteligencia se pondrá en movimiento, la potencia de reflexión en actividad y muchos juicios en estado de suspenso. Pero elegir, amar lo que se ha escogido, tener la fuerza de concentrar la atención. La necesidad de escoger confiere inteligencia a muchos por el mero hecho de concentrarse. Leer es también elegir. Retener unos compañeros entre una multitud. De esos compañeros hay que conservar los amigos, los rarísimos, aquellos que no se dejan, los que se volverán a leer, porque a cada vuelta de la vida se los comprenderá mejor. Guitton en el *Nouvel Art de Penser* aconseja no leer nunca una prosa fresca todavía. No leer un libro que acaba de aparecer. Hay que dejar al tiempo, gran cribador, el cuidado de realizar su silenciosa tarea: eliminar. ¿Qué es una obra clásica? Es un libro que se está imprimiendo todavía, que no *cesa de aparecer* y acaba de reaparecer. También aconseja leer sólo lo que nos impacta, lo que nos emociona o implica profundamente. Ahora bien, el peligro de la elección es la exclusión. Ciertamente en la realidad hay un elemento principal y dominador, pero no hay un elemento exclusivo. En todo caso, no es extendiéndose como el espíritu humano alcanza toda su fuerza, porque está obligado a recurrir a conocimientos engañosos, sino permaneciendo sobre una idea fundamental concreta, penetrándola más y más. Pero como ya se ha dicho, el peligro de la elección es que con frecuencia la verdad es más compleja, más estructural. Esto lo vio bien Pascal cuando decía que la verdad está hecha de dos verdades que parecen contradecirse. Las verdades corren el riesgo de alterarse o de corromperse si se separan del conjunto donde tienen vida y que es la verdad.

El segundo momento del pensar es saber distinguir, disociar nociones que tienden a confundirse, darles nombres diferentes que permitan manejarlas separadamente y oponerlas una a la otra. Distinguir los sentidos de la palabra naturaleza, de la palabra amor. Los filósofos en esto son maestros: Aristóteles (distinción entre género y diferencia, acto y potencia, contradicción y oposición, inducción y deducción, sustancia y accidentes, argumento dialéctico y demostrativo), Descartes (lo infinito de lo indefinido, claridad de la distinción, orden y medida), Pascal (espíritu de fineza y espíritu de geometría), etc. Y así podremos distinguir entre socialismo y comunitarismo, el orden y la tiranía, la obediencia de la servi-

## 8. Irradiación de actitudes y de un sentido de la vida

Y finalmente llegamos a la finalidad educativa más decisiva, la irradiación de un sentido. Es más elusiva que las dos anteriores, pero es su fuente motriz e inspiradora, ya que, sólo desde actitudes existenciales radicales, no transmisibles por tecnología alguna, se tendrán motivos para acrecentar y usar los conocimientos y destrezas adquiridas. Las dos primeras finalidades de la educación forman parte, en terminología de García Hoz, de la pedagogía visible; la irradiación de ideales es la pedagogía invisible que se contagia en y a través de la visible. Efectivamente, se puede irradiar, a través de lo que hacemos, un sentido de la vida, del trabajo, del dolor, de la misión en nuestra vida, en una palabra, convicciones e ideales. Éstos se comunican, lo queramos o no, ya que en este terreno no cabe asepsia o neutralidad, a través y con ocasión de lo que hacemos. Sobre todo es en este ámbito donde se nos exige el ser coherentes y ejemplares.

El profesor es contemplado por aquellos mismos sobre quienes actúa profesionalmente. En la actividad diaria el profesor está constantemente conminando y exhortando a los alumnos a que hagan esto y eviten aquello, que practiquen cierta conducta y no otra. El alumno, sobre todo el adolescente, capta inmediatamente si se da coherencia entre lo que el profesor públicamente recomienda y lo que privadamente practica. Es muy sensible a esa congruencia. Quizás la crisis de la autoridad de los padres y mayores comienza a darse cuando el hijo o el alumno despliega sus capacidades críticas que le permiten captar las fisuras e incoherencias entre lo que, por una parte se dice y proclama, y por otra, se hace y se es. Paulatinamente empieza a sospechar que las monsergas de sus padres y profesores es sólo

---

dumbre, la libertad y el libertinaje, etc. Y sabremos hacer comparaciones, aproximaciones, contrastes.

Ahora pensar es salir al encuentro de los obstáculos, y este es el tercer momento, proponerse dificultades y arrojarse voluntariamente en la perplejidad y la duda. Platón lo sabía muy bien y lo planteaba teatralmente en la forma de diálogo, Santo Tomás utiliza en cada capítulo de la *Summa* la fórmula: *sed contra est*. Alojjar al adversario en la propia casa, autorizarle plenamente a que nos contradiga, es en el orden de los pensamientos algo semejante al valor. El pensamiento que pasó por la contradicción es un pensamiento probado, por lo menos ha ganado en este duro pasaje en agilidad y ductilidad. Guitton decía a sus alumnos: “¿Cuáles son las palabras que mayormente ayudan a pensar? Son tres partículas: *Se dirá qué* ... (y con esto se introduce la objeción), *Sin duda* ... (y aquí se hace la concesión), *Pero* ... (se formula el juicio). Impongan esta forma a sus ideas, y tal vez construirán ustedes pensamientos”. Elegir, pero lo esencial; asimismo, no conviene sostener distinciones sino cuando ellas nos permiten descubrir la vinculación del ser consigo mismo, y no es bueno contradecir sino cuando se ha encontrado el punto donde concuerdan los contrarios, como Pascal. Guitton aconseja no apegarse a los métodos, ya sea la ironía de Sócrates, la dialéctica de Platón, la lógica de Aristóteles, el método de Descartes, el sistema de Kant, la tríada de Hegel, ya que son medios y conviene no quedarse en ellos y superarlos con el encuentro vivo con la verdad.

un teatro bien montado con presuntos fines educativos, pero que está lejos de ser una realidad viviente y encarnada en hechos; detecta mera búsqueda egoísta y mera habilidad y astucia para recubrirse con nombres de virtudes sonoras pero en definitiva huecas, y lo más triste, inexistentes.

El maestro enseña, pero enseña otra cosa. Su más alta enseñanza no está en lo que dice, sino en lo que no dice, en lo que hace, y, sobre todo, en lo que es. Pero, claro está, siempre existirá la posibilidad de instalarse confortablemente en el pequeño recinto de la especialidad y mirar la educación con la mirada de un gerente de grandes almacenes con múltiples sucursales que forman el conjunto de una red de distribución. Para ellos sólo se trata de repartir el saber que detentan; les basta, y con ello ya tienen suficiente, con los problemas técnicos allí implicados: ¿cómo hacer para que el mayor número de alumnos llegue a la media en inglés o en geometría? Sería un craso error, quizás frecuente, creer que con ello ya han cumplido como docentes. “Se me paga para enseñar matemáticas o inglés. ¡Dejémonos de romanticismos o misticismos de realidades invisibles transmitidas por no sé qué irradiación!”, argumentaba con vehemencia un profesor, por otro lado muy eficiente y pragmático.

Pero lo verdaderamente decisivo es lo que uno es y eso es lo que realmente comunicamos: irradiamos lo que somos. Ése es el contenido real que misteriosa pero verdaderamente comunicamos, lo que somos y luchamos por ser. El profesor tendrá prestigio y tendrá ascendencia sobre los alumnos, va camino a ser un maestro, si existe unidad y congruencia entre lo que dice, hace y es. Su labor será auténtico testimonio de humanidad. El estudiante tiene cada vez más profesores, cuya competencia técnica estima distintamente. Pero la aparición, entre los profesores, de un maestro digno de tal nombre, es muy difícil y cada vez más va camino de ser un acontecimiento. Muchos hombres enseñan —una disciplina intelectual o manual, una técnica, un oficio—, pero muy pocos gozan de ese excedente de autoridad que les llega, no de su saber, no de su capacidad, sino de su valor como hombre. Eso que hace que su vida se imponga a todos o algunos como una lección de humanidad.

Desde esta perspectiva, y entiéndase bien, toda enseñanza puede servir de pretexto para otra cosa trascendente a la mera instrucción. Sí, el alumno admira la inteligencia del profesor, la facilidad de su palabra, la amplitud de su saber, pero por encima de todas esas cualidades y poderes pide silenciosa, pero elocuentemente, una lección de vida.

No cabe duda que hay una verdad hecha, una verdad dada, enunciada en los libros, en las instituciones, en la enseñanza de los profesores autorizados. Pero todos sabemos que lo que otorga un sentido más profun-

do a cuanto hacemos brota, un buen día, cuando esos sistemas de seguridad se borran, y el hombre que gravitaba apaciblemente en torno a certezas ajenas se ve obligado a dar lo más propio y personal. Sin embargo, una gran parte de las relaciones humanas, de sus reglas de cortesía, están destinadas a evitar que esos asuntos cruciales afloren a la superficie. El buen profesor sabrá superar esa corteza socialmente correcta y afrontar esas cuestiones decisivas con delicadeza, a veces de modo indirecto, con pudor y siempre respetando la libertad. Dicho de otra manera, la enseñanza es siempre más que enseñanza. El objeto pedagógico, en cada situación particular, desborda ampliamente los límites de esta situación; afecta, progresivamente, la existencia personal en su conjunto.

Por todo lo dicho pareciera que lo esencial queda reservado entre las líneas de los programas y como sobre-entendido. Lo que esencialmente está en juego no es aquello de lo que se habla. Lo que se habla es sólo un pretexto. Pareciera que debemos admitir que la verdadera pedagogía se burla de la pedagogía. La educación esencial pasa por la enseñanza; pero se realiza si es preciso pese a ella y sin ella. La realidad de los programas, horarios y manuales, cuidadosamente reglamentado por los tecnócratas ministeriales es solo un pretexto. Los años de la escuela pasan y se olvidan la regla de tres, las fechas de la historia y la clasificación de las vértebras. Lo que queda para siempre es la lenta y difícil toma de conciencia de una personalidad.

Como ha mostrado George Gusdorf, en todos los casos en que nuestra memoria recuerda a algún maestro, hay que reconocer que está vinculado a algo que estaba fuera del saber propiamente dicho, y que contaba más. El saber, es cierto, constituía la ocasión o el pretexto para el encuentro. Era una especie de juego: se jugaba el juego escolar, se respetaba la regla, pero nadie se engañaba. Una especie de convivencia más o menos confesada vinculaba clase y maestro. Cada nueva lección era el lugar de una discusión, de la que siempre se esperaba otra cosa, y otra cosa mejor, de aquella que figuraba en el orden del día. Se escuchaba al profesor, pero a través del profesor, se acechaba al maestro<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. George Gusdorf, *¿Para qué los Profesores?* (1969). Gusdorf traza con acierto los rasgos diferenciales entre un mero profesor y un maestro. En su explicación recurre a abundantes e interesantes ejemplos históricos: la relación de Sócrates con sus diversos discípulos (Jenofonte, Platón, Antístenes, Alcibíades), de Rilke con Rodin y Cesanne, de Malebranche con Descartes, etc. Esa verdad encarnada en un individuo no es sólo su verdad; también detecto que de alguna manera es la mía; desde ese momento esa verdad me ha comprometido, so pena de ser infiel no sólo al maestro reconocido, sino también y ante todo ante mi propia exigencia. La relación con el maestro, que en un principio parece ligarme a otro, oculta una relación más importante conmigo mismo. Por mediación de una revelación exterior me dirijo a una conciencia mayor de mi ser propio.

De este modo, el profesor de matemáticas enseña matemáticas, pero también, aunque no la enseña, enseña la verdad humana; el profesor de historia enseña historia, pero también, aunque piense que no se le paga por eso, enseña la verdad. Nadie se ocupa de la formación espiritual, pero todo el mundo lo hace, e incluso ese mismo que no se ocupa.

Toda verdad auténtica, esa que llega y duele, no es solamente verdad del discurso, sino verdad y expresión del hombre que habla. Hay que trascender lo estrictamente profesional para tratar esos temas humanos en los que se puede orientar, dar criterio; literatura, historia o matemáticas, da lo mismo, todo puede servir para ir a esos temas nucleares que toda persona se plantea. Educar el sentido del humor, del respeto, la tolerancia, el amor a la verdad, que eviten prejuicios económicos, clasistas, racistas (bachicha, turco, judío), etc. Es en esos momentos donde se pone en juego lo mejor de nosotros mismos y no cuando creemos que hemos dado una clase magistral. La enfermera dotará de verdadero sentido y valor a su trabajo cuando por encima de sus tareas técnicas y de servicio (diagnosticar con precisión y retirar excrementos) es capaz de iluminar el sufrimiento y la enfermedad del paciente. En todo trabajo debemos aprender a ver lo que está más allá de lo técnicamente exigido. Sólo así el trabajo adquirirá plena significación y sentido.

El educador engendra por una palabra amada. Sólo se comunica aquello que se tiene en el corazón como amado. Lo importante en una obra educativa es amar una verdad, ser capaz de presentar a otros una verdad que puedan amar. Todo profesor sabe que todo su esfuerzo va dirigido a que el que aprende ame una verdad. En las clases, aunque se esté hablando de algo difícil, hay ciertos alumnos a los que de golpe se les alegra la cara: se han encontrado frente a un conocimiento que puede ser amado. Hay un error en las modernas metodologías pedagógicas que tienden en demasía a abajarse, a ponerse en el lugar del alumno abaratando su contenido. No, los alumnos y todos, buscamos una verdad que nos trascienda, llegar a una verdad que nos supere. Lo que en el fondo se quiere es conversar con alguien sobre la verdad y sobre el amor.

La autonomía que deben conquistar los alumnos en la forja de su personalidad y su destino exige la conjunción dialógica a la que hemos aludido. De parte de ellos, una actitud culta ante el saber; de parte de sus profesores, la constante autosuperación de siempre tornarse mejores y, específicamente, en lo referente a la transmisión de conocimiento, la enseñanza de destrezas y la irradiación de un verdadero sentido de la vida. A los padres junto a los profesores les corresponde el privilegio de formar el corazón, de forjar el patrimonio cultural y ético de una persona, de transmi-

tirles un sentido a la vida que se irradie a través de lo que hacen. Y ese patrimonio cultural, ético y religioso que son las convicciones, la pasión por la verdad, el amor a la libertad, la capacidad de relativizarse a sí mismo por amor a los demás, acompaña a la personalidad junto con constituirla y forjarla. Se conserva incluso más allá de la muerte. Ello debería constituir para nosotros una fuente inagotable de alegría y esperanza.

#### REFERENCIAS

- Alain (Émile Chartier). *Propos sur des Philosophes*. París: Les Presses Universitaires de France, 1961 [piezas escritas entre 1922-1935].
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. de M. Araujo y J. Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- García Morente, Manuel. "Símbolos del Pensador. Filosofía y Pedagogía". *Revista de Pedagogía*, año X, N° 114 (junio 1931). [Recogido en *Obras completas I, Vol. 2*, edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Madrid, Ed. Anthropos, 1996.]
- García Morente, Manuel. "Virtudes y Vicios de la Profesión Docente". *Revista de Pedagogía*, año XV, N° 169 (enero 1936). [Recogido en *Obras Completas I (1906-1936), Vol. 2*, edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira, Madrid, Ed. Anthropos, 1996.]
- García Morente, Manuel. *Obras completas I, Vol. 2*. Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Madrid: Ed. Anthropos, 1996.
- Guitton, Jean. *Nouvel Art de Penser*. París: Ed. Aubier-Montaigne, 1946. (Trad. al castellano de María Leonor Quesada, ediciones Encuentro, Madrid, 2000).
- Guitton, Jean. *Apprendre a Vivre et a Penser*. París: Ed. Fayard, 1959. [Trad. al castellano de María Angélica Berho Esteves, ediciones Goncourt, Buenos Aires, 1968.]
- Guitton, Jean. *El Trabajo Intelectual: Consejos a los que Estudian y a los que Escriben*. Trad. al cast. de Francisco Javier Fuentes Malvar. Madrid: Ed. Rialp, 2ª edición 1981.
- Gusdorf, George. *¿Para qué los Profesores?* Trad. al castellano de Carlos Rodríguez Sanz y León Temblada. Madrid: EDICUSA, colección Cuadernos para el Diálogo, 1969.
- Mistral, Gabriela. *Magisterio y Niño*. Editado por Roque Esteban Scarpa. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1979.
- Mistral, Gabriela. *La grandeza de los Oficios*. Santiago: Ed. Andrés Bello, 1979.
- Peña V., Jorge. "Heroísmo y Utopía (o de la Esperanza)". *Estudios Públicos*, N° 65 (verano 1997).
- Peña V., Jorge. "Diversas Acepciones de la Naturaleza en su Relación con la Cultura". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, N° 18 (año 2000), Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social.
- Peña V. Jorge. *Poética del Tiempo: Ética y Estética de la Narración*. Santiago: Ed. Universitaria, 2002.
- Rassam, Josef. "El Profesor y los Alumnos". Trad. de separata de Publications de l'Université de Toulouse de Mirail, s.f.
- Spaemann, Robert. *Lo Natural y lo Racional*. Trad. al cast. de Daniel Innerarity. Madrid: ed. Rialp, 1989.
- Thibon, Gustave. "Instrucción y Cultura". *Nuestro Tiempo* N° 255-256 (sep-oct. 1975). Vol. XLIV. □

## BIOÉTICA EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA CATÓLICA

Rodrigo Frías

PRESENTACIÓN

### 1. Bioética: Origen, significado y modelos

**B**ioética es un neologismo que se compone de dos palabras, ambas de origen griego: *bíos*, que quiere decir ‘vida’ y *éthos*, que quiere decir ‘ética’ o ‘moral’. Bioética vendría a significar, así, *ética de la vida*; donde por ‘vida’ se entiende, ante todo, la vida del hombre en su dimensión corporal-biológica, en tanto objeto de intervenciones biomédicas técnicamente avanzadas; y por ‘ética’, aquella reflexión sistemática acerca de lo lícito e ilícito desde el punto de vista de los valores morales. Así, por bioética podemos entender, en términos generales y de un modo orientativo, aquella disciplina que se ocupa de lo lícito e ilícito desde el punto de vista moral en relación a las intervenciones biomédicas sobre el cuerpo humano<sup>1</sup>.

---

RODRIGO FRÍAS URREA. Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile y Master en Bioética por la Pontificia Universidad Regina Apostolorum de Roma, Italia.

<sup>1</sup> Nuestra definición sólo en parte coincide con la que ofrece la Real Academia de la Lengua, que entiende por bioética aquella “disciplina científica que estudia los aspectos éticos de la medicina y biología en general, así como las relaciones del hombre con los restantes seres vivos”.

Otro modo de obtener una clarificación del significado de la bioética como disciplina independiente es ver cómo y dónde nació, es decir, dentro de qué contexto se comenzó a hablar, por primera vez, de ella. Aquí, por fortuna, los datos permiten pocas divergencias: casi sin ningún género de dudas, fueron precisamente los asombrosos, y moralmente problemáticos, avances en el campo de la medicina de los que dio muestras la ciencia a partir de los años 50 y 60, especialmente en el campo de la biotecnología, lo que impulsó el nacimiento de esta nueva disciplina, precisamente como un esfuerzo por aclarar las implicaciones morales de lo que, desde ahora, era (o sería, dentro de poco) posible técnicamente: por ejemplo, la regulación de la natalidad mediante anticonceptivos químicos, la reanimación y prolongación clínica de personas en estado terminal, la eutanasia activa indolora y, especialmente, las asombrosas técnicas de procreación artificial (en 1959 nace el primer niño concebido por inseminación artificial simple)<sup>2</sup>. Era necesario saber, en consecuencia, si todo lo técnicamente posible era éticamente lícito, tanto en las intervenciones sobre el hombre como sobre las otras especies y, en general, sobre el medio ambiente.

Así, la primera vez que se usó el término ‘bioética’ fue en el año 1970, cuando el oncólogo norteamericano Van Rensselaer Potter lo utilizó en un artículo titulado “Bioethics: The Science of Survival”<sup>3</sup>, con la intención de llamar la atención acerca de la necesidad de desarrollar una reflexión relativa al problema de la supervivencia de los sistemas vivos en general y de la humanidad en particular (algo, en consecuencia, que hoy nosotros llamaríamos más bien *ecología*). En todo caso, rápidamente el campo de problemas al que se aplica la bioética se restringe definitivamente —gracias a la obra del obstetra André Hellegers (Georgetown University)— al de los problemas relativos “a la reproducción humana, de la experimentación científica y sus aplicaciones biomédicas más revolucionarias”<sup>4</sup>. Así, ya a principios de la década de los setenta se comienza a hablar de la bioética como de una disciplina académicamente nueva que se ocupa, especialmente, del “estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado de la salud, en cuanto que dicha conducta es examinada a la luz de los valores y de los principios morales”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cf. N. Blázquez, *Bioética: La Nueva Ciencia de la Vida* (2000), p. 32.

<sup>3</sup> Cf. Van Rensselaer Potter, “Bioethics: The Science of Survival” (1970), pp. 120-123. En los años siguientes Potter publicó *Bioethics: Bridge to the Future* (1971) y *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy* (1988).

<sup>4</sup> N. Blázquez, *Bioética...* (2000), p. 6.

<sup>5</sup> W. Reich (ed.), *Encyclopedia of Bioethics* (1978), Vol. I, p. XIX. Posteriormente, en una nueva edición de la enciclopedia, Reich ofreció una definición un poco más amplia de bioética: “el estudio sistemático de los aspectos morales —incluyendo la perspectiva moral,

La amplitud de cosas de las que se ocupa la bioética, así, es enorme. No es extraño, en consecuencia, que esta nueva disciplina —principalmente por exigencias de carácter metodológico— se haya articulado en tres grandes áreas, que serían<sup>6</sup>:

a) *Bioética general*, es decir, el discurso sobre la fundamentación valórica de la ética médica y de las fuentes documentales de las que se alimenta (esto es, derecho internacional, deontología, legislaciones). En la práctica, una verdadera y propia filosofía moral.

b) *Bioética especial*, que analiza los grandes problemas, afrontados siempre desde una perspectiva general, tanto sobre el terreno médico como el biológico: ingeniería genética, aborto, eutanasia, experimentación clínica, etc. Son las grandes temáticas de la bioética sistemática y que, obviamente, deben ser resueltas a luz de los modelos y fundamentos que el sistema ético asume como propios. Esta área, en consecuencia, no puede sino estar en correspondencia con las conclusiones de la bioética general.

c) *Bioética clínica o decisional*. Ésta examina, en la situación concreta de la praxis médica y del caso clínico, cuáles son los valores en juego y por cuáles vías se puede encontrar una línea de conducta apropiada, en correspondencia con los valores fundamentales: la elección o no-elección de un principio o de un criterio de análisis condicionará la evaluación del caso concreto. No se puede, en consecuencia, separar la bioética clínica de la bioética general, aunque se reconozca que los casos concretos presentan siempre o casi siempre una pluralidad de aspectos a evaluar.

Tras estos “años fundacionales”, diríamos, la bioética ha experimentado un explosivo desarrollo, no sólo por la gran cantidad de centros donde se la cultiva como disciplina científica y por la enorme cantidad de publicaciones existentes, sino por los variados modelos a los que da lugar. Antes de ofrecer una clasificación general de ellos, sin embargo, conviene no perder de vista que cada uno de ellos no sólo tiene una más o menos específica manera de entender la bioética (en especial en lo que se refiere a la metodología sobre la que se apoya) sino, sobre todo, una propia teoría sobre el hombre y su ‘naturaleza’. En cada modelo, en consecuencia, hay determinados presupuestos antropológicos que son los que le dan su perfil

---

las decisiones, la conducta, las líneas de acción, etc.— de las ciencias de la vida y de la salud, con el concurso de una variedad de metodologías éticas desde una perspectiva interdisciplinaria”, cf. *Encyclopedia of Bioethics* (1995), p. XXI.

Por otro lado, los centros pioneros fueron Hasting Center de Nueva York (fundado en 1969) y el Instituto para el Estudio de la Reproducción Humana y la Bioética de la Universidad de Georgetown, Washington (fundado en 1971).

<sup>6</sup> Cito, con ligeras modificaciones, a E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Vol. I, *Fundamenti ed Biomedica* (1999), pp. 25-26.

específico y explican, en último término, sus diversas orientaciones. Teniendo en cuenta esto, podemos afirmar que los principales modelos de bioética serían tres<sup>7</sup>:

1. *Modelo pragmático-utilitarista*. A partir del pensamiento de Hume, Bentham y Mill, afirma que el fin último de la moral es maximizar el placer, minimizar el dolor y ampliar la esfera de la libertad al mayor número de personas<sup>8</sup>. Admite, en consecuencia, el principio según el cual ‘el fin justifica los medios’ en el sentido que son las ‘consecuencias’ de nuestras acciones las que los califican moralmente (Consecuencialismo). Ello, sin embargo, no excluye la necesidad de establecer ciertos principios generales que guíen la acción (Principialismo)<sup>9</sup> o la de establecer un contrato mediante el cual las diversas posiciones morales convivan pacíficamente (Contractualismo)<sup>10</sup>. En algunos de sus representantes, además, se eleva a criterio último de decisión moral el principio de ‘la calidad de vida’ por oposición al de ‘la santidad de la vida’<sup>11</sup>.

2. *Modelo liberal*. También parte de la afirmación de la libertad de cada hombre para decidir sobre su vida y destino, aunque insiste en la importancia decisiva del consenso social y político como horizonte último de legitimación de la acción<sup>12</sup>.

3. *Modelo personalista*. A partir del pensamiento clásico pone en el centro de su reflexión el carácter de persona del hombre, fuente de su dignidad. En ella es posible reconocer, a su vez, dos grandes líneas de desarrollo:

<sup>7</sup> La clasificación propuesta es sólo orientativa y no pretende, en consecuencia, dar cuenta de todas las variantes posibles. Lo mismo vale para los autores que se citan más adelante, como representantes de cada corriente o modelo bioético.

<sup>8</sup> Para una presentación sinóptica de la escuela utilitarista y del consecuencialismo, véase A. Roa, *Ética y Bioética* (1998), II parte, cap. 9 y 11.

<sup>9</sup> Véase T. L. Beauchamp y J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics* (1995), donde se postulan cuatro principios: el de beneficencia, no malificencia, de autonomía y de justicia.

<sup>10</sup> Véase H. Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (1986) (trad. castellana, *Los Fundamentos de la Bioética* (1995), donde se defiende la tesis de una (bio)ética pública en clave postmoderna; exactamente lo contrario que el mismo Engelhardt afirma años más tarde en *The Foundations of Christian Bioethics* (2000), donde postula los principios generales de una (bio)ética cristiana.

<sup>11</sup> En alguna de las variantes de este modelo pragmático-utilitarista (que también puede ser llamado, en propiedad, consecuencialista), se propone el reemplazo del principio de ‘la santidad de la vida’ (donde ciertas acciones son malas en sí mismas, más allá de las consecuencias que de ella se puedan derivar) por el de ‘la calidad de vida’ (donde lo único moralmente relevante —el fin— es alcanzar o mantener cierto nivel en la ‘calidad’ de la vida). Cf. Peter Singer, especialmente, *Una Vida Ética: Escritos* (2002) y *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* (2002).

<sup>12</sup> Para una presentación general de este modelo, véase M. B. Charlesworth, *La Bioética en una Sociedad Liberal* (1996); véase, además, R. Dworkin, *El Dominio de la Vida: Una Discusión acerca del Aborto, la Eutanasia y la Libertad Individual* (1994).

3a. El personalismo *filosófico*. Aquí existen numerosas variantes, desde la dialógica-hermenéutica de J. Habermas<sup>13</sup> a la ontológica de R. Spaemann<sup>14</sup>, pasando por la de M. Vidal<sup>15</sup>—con diversos grados de coincidencia con el modelo bioético promovido por la Iglesia Católica y su idea (de matriz metafísica) del valor trascendente del hombre—. Todas ellas coinciden, eso sí, en la caracterización del hombre como persona y en el respeto incondicional que se le debe (en especial a partir del pensamiento cristiano-medieval de Boecio y Tomás de Aquino y, en la época moderna, de la filosofía de Kant)<sup>16</sup>. Condenan, por lo mismo, las formas más radicales de manipulación biomédica del hombre, como por ejemplo la clonación.

3b. El personalismo *teológico*. Parte del personalismo filosófico y lo completa, implícita o explícitamente, con el dato revelado según el cual el hombre es Hijo de Dios, creado a su imagen y semejanza. Es, en sentido propio, el modelo bioético promovido por la Iglesia Católica. Hay, en todo caso, diversas sensibilidades al interior de este modelo, desde la de Blázquez y Fernández<sup>17</sup> a la de Lucas<sup>18</sup> y Sgreccia<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> J. Habermas, *El Futuro de la Naturaleza Humana* (2002). En la misma dirección, Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future* (2002), y en parte, V. Méndez, *Sobre Morir: Eutanasia, Derechos, Razones* (2002), y H. Küng y W. Jens, *Morir con Dignidad: Un Alegato a Favor de la Responsabilidad* (1997).

<sup>14</sup> R. Spaemann, *Persona: Acerca de la Distinción entre 'Algo' y 'Alguien'* (2000), y *Límites: Acerca de la Dimensión Ética del Actuar* (2003).

<sup>15</sup> M. Vidal, *Estudios de Bioética Racional* (1989) y *Moral de la Persona y Bioética Teológica* (1991).

<sup>16</sup> Respecto de Boecio, es especialmente importante la definición de hombre como “naturae rationalis individua substantia” (en *De Persona et Duabus Naturis*, cap. 3) y que después, en el siglo XIII, perfecciona Tomás de Aquino cuando afirma que el hombre es “su subsistens in rationali natura” (en *Summa Theol.* I. q. 29 a 3), de modo que “omne individuum rationalis naturae dicitur persona” (I, q. 29, a.3, ad 2). Respecto del pensamiento moderno, véase I. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (1998), p. 130, donde se ofrece la segunda versión del famoso imperativo categórico: “Obra de modo que no uses nunca a la humanidad, ni en tu persona ni en la de los demás, meramente como medio, sino simultáneamente siempre como fin”. Para una análisis exhaustivo de la idea del hombre como ‘fin en sí mismo’ o ‘persona’, véase Spaemann, *Persona...* (2000). Por último, para un análisis de las proyecciones de estos principios antropológicos en el terreno de la biotecnología, véase H. Jonas, *El Principio Responsabilidad* (1994) y *Técnica, Medicina, Ética* (1997).

<sup>17</sup> N. Blázquez, *Bioética...* (2000); véase además Aurelio Fernández, *Teología Moral*, Vol. II: *Moral de la Persona y de la Familia* (1993).

<sup>18</sup> Ramón Lucas Lucas (ed.), *Antropología e Problemi Bioetici* (2001). En la misma línea, Livio Melina, *Corso di Bioetica* (1996), un amplio comentario a la Enc. *Evangelium Vitae* de Juan Pablo H.

<sup>19</sup> Un ejemplo clásico de este modelo es E. Sgreccia, quien define a la bioética como “aquella disciplina con un estatuto epistemológico racional y abierta a la teología, entendida como ciencia suprarrazional, instancia última y ‘horizonte de sentido’”. La bioética, a partir de la descripción del dato científico, biológico y médico, examina racionalmente la licitud de la intervención del hombre sobre el hombre. Esta reflexión ética tiene su polo inmediato de referencia en la persona humana y en su valor trascendente, y en su referencia última a Dios, que es Valor Absoluto”. *Manuale di Bioetica*, Vol. I, *Fundamenti ed Biomedica* (1999), p. 30.

## 2. Bioética en el Magisterio de la Iglesia Católica

En bioética, el hombre, y primariamente su vida biológica, ocupa el centro de la reflexión. Es evidente, sin embargo, que en toda actividad donde está comprometida la vida del hombre —incluso en su dimensión puramente biológica— hay aspectos que superan, con mucho, esa dimensión inicial. No es lo mismo, por ejemplo, ocuparse del cuerpo del hombre que del cuerpo de cualquier otro animal, precisamente porque se reconoce ya *en* el cuerpo del hombre una *condición* especial, de la que la ciencia biológica, por sí sola, no puede dar cuenta satisfactoriamente. De ahí que en la reflexión bioética ocupen un lugar privilegiado no sólo las ciencias de la salud sino, ante todo, las ciencias humanas (o ciencias del *espíritu*). O, dicho de otro modo, aquellas reflexiones acerca del hombre en el que éste es comprendido en su totalidad, y no como “pura” corporalidad. De este modo la filosofía, la ética y el derecho tienen algo importante que decir, así como también la teología.

Nadie querrá dudar, por lo mismo, que la Iglesia, a través de su Magisterio, pueda pronunciarse acerca de aquellas cuestiones que —afectando directamente al hombre y su dignidad— están incluidas dentro del campo de la bioética, como son la contracepción, la esterilización, el aborto, la eutanasia, las técnicas de reproducción artificial y la experimentación con embriones humanos, entre otros. Claro que la Iglesia ha justificado su pronunciamiento no sólo como ejercicio de un legítimo derecho sino, antes bien, como expresión del *deber* de hacerlo, en virtud precisamente de su vocación particular: “La Iglesia tiene plena conciencia de que *es parte de su misión defender al hombre* contra aquello que podría deshacerlo o denigrarlo; por esto *no puede callarse en este tema*: dado que el Hijo de Dios se ha hecho hombre, ya no hay hombre que no sea su hermano en cuanto a la Humanidad y que no esté llamado a ser cristiano, para recibir de Él la salvación”<sup>20</sup>. Y lo hace, justamente, para discernir —a la luz de la fe— los actos conformes a la dignidad del hombre de aquellos que no lo son. “El Magisterio de la Iglesia no interviene en nombre de una particular competencia en el ámbito de las ciencias experimentales. Al contrario, después de haber considerado los datos adquiridos por la investigación y la técnica, desea proponer, *en virtud de la propia misión evangélica y de su deber apostólico*, la doctrina moral conforme a la dignidad de la persona y a su vocación integral, exponiendo los criterios para la valoración moral de las

<sup>20</sup> Declaración *De Aborto Procurato*, 1. Los destacados son nuestros.

aplicaciones de la investigación científica y de la técnica a la vida humana, en particular en sus inicios”<sup>21</sup>.

De ahí la necesidad de proponer una doctrina moral que, respetuosa de la dignidad personal del hombre, sea vinculante especialmente para los cristianos; *aunque no sólo para ellos*. Pues tal como la Iglesia ha afirmado numerosas veces, su propuesta moral —aunque inspirada en la fe en Cristo— es *racional* en tanto refleja la ley moral natural<sup>22</sup>. Porque “el respeto a la vida humana no es algo que se impone únicamente a los cristianos; *pues también la razón por sí misma lo exige*, basándose en el análisis de lo que es y debe ser una persona”<sup>23</sup>. Es perfectamente coherente, en consecuencia, lo que afirma el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium Vitae*, en el sentido que “todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el auxilio secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cf. Rom 2, 14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo. En el reconocimiento de este derecho se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política”<sup>24</sup>.

### 3. De la selección de textos

La enseñanza de la Iglesia en temas de bioética tiene como centro una precisa visión del hombre, cuya dignidad descansa en su naturaleza —personal y racional— creada a imagen de Dios. Es, en consecuencia, su

<sup>21</sup> Instrucción *Donum Vitae*, introd. Los destacados son nuestros. En el mismo sentido, se afirma más adelante que “cada persona, precisamente en virtud del misterio del Verbo de Dios hecho carne (cf. Jn 1, 14), es confiada a la solicitud materna de la Iglesia. Por eso toda amenaza a la dignidad y a la vida del hombre repercute en el corazón mismo de la Iglesia, afecta al núcleo de la fe en la encarnación redentora del Hijo de Dios, la compromete en su misión de anunciar el Evangelio de la vida por todo el mundo y a cada criatura (cf. Mc 16, 15)”, Instrucción *Donum Vitae*, 3.

<sup>22</sup> “Debido al lazo que existe entre el orden de la creación y el orden de la redención, y debido a la necesidad de conocer y observar toda ley moral para la salvación, la competencia del Magisterio se extiende también a lo que se refiere a la ley natural”, Declaración de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Sobre la Vocación Eclesial del Teólogo*, N° 16. En el mismo sentido, Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 4. Para un análisis detallado sobre la cuestión de la competencia del Magisterio en asuntos de moral natural, cf. Aurelio Fernández, *Teología Moral*. Vol. I, *Moral Fundamental* (1999), pp. 718 ss; para una definición de Magisterio (y las diferencias entre Magisterio ordinario y extraordinario, y la cuestión de la infalibilidad), cf. L. Pacomio, Fr. Arduoso, G. Ferreti *et al.*, *Diccionario Teológico Interdisciplinario*, Vol. III (1982), pp. 370 ss.

<sup>23</sup> Declaración *De Aborto Procurato*, 8. El subrayado es nuestro.

<sup>24</sup> Para una presentación general de la antropología (en su dimensión filosófica y teológica) de Juan Pablo II, con sus proyecciones en el campo bioético, véase, G. Borgonovo, *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: Una Passione Continua per l’Uomo* (2003).

naturaleza la que explica tanto el carácter inviolable de su vida como la urgencia de una cultura en la que —de frente a los desafíos del presente— esa dignidad sea reconocida y respetada; en especial desde los primeros momentos de su existencia, cuando es más débil y está, en consecuencia, más necesitada de una mayor protección. De ahí la importancia de una correcta comprensión del sentido de la procreación humana y los límites morales dentro de los que se cumple apropiadamente. Tres son, en consecuencia, los pilares fundamentales o marco general sobre los que se apoya la enseñanza del Magisterio en materia de bioética: *dignidad de la persona humana* (tema I), *cultura de la vida* (tema II) y *vida naciente y procreación* (tema III). De ahí la importancia de abrir esta Antología ocupándonos ampliamente de ellos<sup>25</sup>.

Los cuatro temas siguientes son una prolongación de lo anterior, en el que se tratan aspectos específicos de la bioética. Concretamente, *aborto* (tema IV), *trasplantes de órganos* (tema V), *eutanasia* (tema VI) y *clonación* (tema VII). En todos ellos se parte de algunas consideraciones de carácter general (relativas, la mayoría de las veces, a la clarificación de ciertos conceptos o a la crítica de corrientes culturales actualmente vigentes) para pasar, en un segundo momento, a la dimensión práctica del problema (en su dimensión individual, social y estatal). Lo importante es, en todo caso, advertir que el rechazo del *aborto* procurado, de la *eutanasia* y de la *clonación* (y del uso de células estaminales embrionales, para fines reproductivos o terapéuticos), como el rechazo de determinadas prácticas vinculadas al *trasplante de órganos* (como el de adelantar la muerte del paciente para ‘disponer’ de sus órganos o el de ‘estimular’ abortos con el mismo fin), no son sino expresión de los principios antropológicos y morales desarrollados previamente; en especial, del principio relativo al carácter inviolable de la vida humana en su condición de *imago Dei*.

En suma, la Selección se articula en siete temas (y no según un criterio cronológico o por autor), en razón de la consistente unidad doctrinal entre los diversos textos del Magisterio sobre bioética:

I.	Dignidad de la persona humana.....	p.
II.	Cultura de la vida.....	p.
III.	Vida naciente y procreación.....	p.
IV.	Aborto.....	p.
V.	Trasplantes de órganos.....	p.
VI.	Eutanasia.....	p.
VII.	Clonación.....	p.

<sup>25</sup> Sobre estos pilares fundamentales, véase la Pontificia Academia pro Vita, *Identità e Statuto dell’ Embrione Umano* (1998), *La Cultura della Vita: Fondamenti e Dimensioni* (2002), y *Natura y Dignità della Persona Umana a Fundamento del Diritto alla Vita* (2003).

Los textos seleccionados fueron tomados de los documentos del Magisterio que se indican a continuación (las siglas entre corchetes corresponden a las que se usan en la Selección para identificar a los documentos)<sup>26</sup>:

### Encíclicas

Papa Pablo VI. Encíclica *Humanae vitae*, sobre la recta regulación de la natalidad (25.07.1968). [HV]

Papa Juan Pablo II. Encíclica *Evangelium vitae*, sobre el valor inviolable de la vida humana (25.03.1995). [EV]

### Declaraciones e instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe

Declaración *De abortu procurato*, sobre la práctica del aborto (18.11.1974) [AP]

Declaración *Iura et bona*, sobre la eutanasia (5.05.1980). [IB]

Instrucción *Donum vitae*, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22.02.1987). [DV]

### Discursos [D]

Discurso del Papa Pío XII a la Sociedad Católica Italiana de Comadronas, sobre el matrimonio, la procreación y el aborto terapéutico (29.10.1951).

Discurso del Papa Pío XII a la Asociación Italiana de Donadores de Córneas y de la Unión Italiana de Ciegos, sobre el trasplante de órganos (14.05.1956).

Discurso del Papa Pablo VI a la XXII Asamblea Nacional de la Unión de Juristas, sobre el aborto (9.12.1972).

Discurso del Papa Pablo VI al III Congreso Mundial del Colegio Internacional de Medicina Psicosomática, sobre la eutanasia (17.09.1975).

Discurso del Papa Juan Pablo II al LIV Curso de Actualización de la Universidad Católica del Sacro Cuore, sobre la eutanasia (6.09.1984).

### Otros

Documento de la Pontificia Academia pro Vita, *Reflexiones sobre la clonación* (25.06.1997). [RC]

Declaración de la Pontificia Academia pro Vita, *Sobre la producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas* (25.08.2000). [CEE]

<sup>26</sup> Para una amplia selección de los principales documentos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre Bioética, véase A. Sarmiento (ed.), *El Don de la Vida...* (1996); también es útil, aunque sólo recoge textos de hasta el año 1987, el trabajo de P. Verspieren (ed.), *Biología, Medicina ed Ética: Testi del Magisterio Cattolico* (1990); igualmente útiles, aunque no se ocupan sólo de bioética, son los trabajos de G. Filibeck (ed.), *I Diritti dell'Uomo nell'Insegnamento della Chiesa: Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di Testi del Magisterio della Chiesa Cattolica (1958-1998)*, (2001), y el de F. Guerrero (ed.), *El Magisterio Pontificio Contemporáneo: Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II* (1991). Finalmente, una exposición sistemática del Magisterio de la Iglesia en materia bioética, tanto pontificio como episcopal, se puede ver en N. Blázquez, *Bioética Fundamental* (1996), pp. 217-350.

Carta del Consejo Pontificio de la Pastoral para los Agentes Sanitarios, *Carta de los agentes sanitarios*, sobre la dignidad de la vida humana y sus proyecciones bioéticas (1.11.1995). [CAS]

### *Algunas indicaciones de carácter formal*

Hemos dejado fuera de la selección el *Catecismo de la Iglesia Católica*, principalmente porque se limita a repetir lo contenido en otros documentos (especialmente la *Donum Vitae* y la *Evangelium Vitae*, de los que hacemos un amplio uso). De cualquier modo, cabe señalar que este importante documento del Magisterio dedica extensos pasajes a cuestiones que caen dentro del ámbito de la bioética<sup>27</sup>. Por otro lado, sólo en el caso de la clonación —tratándose de un tema muy nuevo y respecto del cual el Magisterio se ha pronunciado menos<sup>28</sup>— hemos recurrido exclusivamente a documentos emanados de la Pontificia Academia pro Vita<sup>29</sup>.

Los textos se reproducen, en su mayoría, con las notas a pie de página tal como figuran en el original. Los títulos y subtítulos son nuestros y, naturalmente, sólo tienen carácter orientativo.

Al final de la Selección se incluye una Bibliografía general, desglosada en dos secciones. La primera de ellas contiene una lista ampliada de los principales documentos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre bioética; la segunda incluye los libros y artículos considerados en esta Presentación.

<sup>27</sup> Concretamente: de sexualidad, procreación humana y contracepción (N° 1601-1666, 1740, 2331-2400, 2526), técnicas de procreación artificial (N° 2377 y 2378), aborto e intervenciones sobre los embriones humanos (N° 2270-2275), experimentación científica con seres humanos y trasplante de órganos (N° 2292-2297), el respeto debido al cadáver humano (N° 2299-2301), salud (N° 2289-2290), drogas (N° 2291), ecología (N° 2415), trato de los animales (N° 2417-2418), eutanasia (N° 2276-2279), suicidio (N° 2282) y pena de muerte (N° 2266-2267). Sobre el tema de la pena de muerte (y del modo en que es tratado tanto en el *Catecismo* como en la *Enc. Evangelium Vitae*), véase el interesante artículo de Niceto Blázquez, “La Pena de Muerte” (1996).

<sup>28</sup> Puede resultar útil, por lo mismo, consultar el libro de Mónica López y Salvador Antuñano, *La Clonación Humana* (2002), y los artículos de William Dietrich, “The Origin and Implications of the Human Genome Project” (2001), pp. 489-496; Nicanor Austríaco, O. P., “Genetic Engineering, Post-Genomic Ethics, and the Catholic Tradition” (2001), pp. 497-506, y W. Malclom Byrnes, “Human Genetic Technology, Eugenics, and Social Justice” (2001), pp. 555-584. Sobre el tema de las células estaminales (adultas y embrionales), véase G. Miranda (ed.), *The Stem Cell Dilemma. For the Good of All Human beings?* (2002).

<sup>29</sup> Creada por Juan Pablo II, el 11 de febrero de 1994, con “la misión específica de estudiar, informar y formar en lo que atañe a las principales cuestiones de biomedicina y derecho, relativas a la promoción y a la defensa de la vida, sobre todo en las que guardan mayor relación con la moral cristiana y las directrices del Magisterio de la Iglesia” (Juan Pablo II, *Discurso para la Institución de la Academia Pontificia para la Vida*, en A. Sarmiento, ed., *El Don de la Vida: Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*, 1996, pp. 615-618).

## SELECCIÓN

## I. DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA

*I.1. De la naturaleza del hombre*

Constituido por una naturaleza racional, el hombre es un sujeto personal, capaz de reflexionar por sí mismo, de decidir acerca de sus actos y, por tanto, de su propio destino: es libre. Por consiguiente, es dueño de sí mismo, o mejor —puesto que se realiza en el tiempo—, tiene capacidad para serlo, ésa es su tarea. [...] Pero vive en la comunidad de sus semejantes, se enriquece en la comunión interpersonal con ellos, dentro del indispensable medio ambiente social. De cara a la sociedad y a los demás hombres, cada persona humana tiene el derecho de poseerse a sí misma y poseer su vida y sus diversos bienes y de exigir esto en estricta justicia de todos. [...]

Sin embargo, en la vida temporal que se desarrolla en este mundo, no se agota toda la plenitud de la persona humana, ya que a ésta le es propio un grado de vida más alto, que no puede tener fin. La vida corporal es un bien fundamental, condición para todos los demás aquí abajo. Pero existen bienes más altos, por los cuales es lícito, e incluso puede ser necesario, exponerse al peligro de perder la vida. En una sociedad de personas, el bien común es para cada persona un fin al que cada persona debe servir y subordinar sus intereses privados. Pero no es el fin último de la persona humana; en este sentido, es la sociedad la que ha de estar totalmente al servicio de la persona. [...]; por tanto, nunca será lícito considerar al hombre como un mero instrumento que pueda manejarse libremente para conseguir un fin, por más alto que éste sea. [AP (8, 9)]

La investigación científica, fundamental y aplicada, constituye una expresión significativa del señorío del hombre sobre la creación. Preciosos recursos del hombre cuando se ponen a su servicio y promueven su desarrollo integral en beneficio de todos, la ciencia y la técnica no pueden indicar por sí solas el sentido de la existencia y del progreso humano. Por estar ordenadas al hombre, en el que tienen su origen y su incremento, reciben de la persona y de sus valores morales la dirección de su finalidad y la conciencia de sus límites [...] A causa de su mismo significado intrínseco, la ciencia y la técnica exigen el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad: deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables y de su bien verdadero e integral según el plan y la voluntad de Dios<sup>1</sup>. [...] La ciencia sin la conciencia no conduce sino a la ruina del hombre. [DV, *Introd.* (2)]

<sup>1</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 35.

## 1.2. Del carácter inviolable de la vida humana

¿Qué criterios morales deben ser aplicados para esclarecer los problemas que hoy día se plantean en el ámbito de la biomedicina? La respuesta a esta pregunta presupone una adecuada concepción de la naturaleza de la persona humana en su dimensión corpórea.

En efecto, sólo en la línea de su verdadera naturaleza la persona humana puede realizarse como “totalidad unificada”<sup>2</sup>. Ahora bien: esa naturaleza es al mismo tiempo corporal y espiritual. En virtud de su unión sustancial con un alma espiritual, el cuerpo humano no puede ser reducido a un complejo de tejidos, órganos y funciones, ni puede ser valorado con la misma medida que el cuerpo de los animales, ya que es parte constitutiva de una persona, que a través de él se expresa y se manifiesta.

La ley moral natural evidencia y prescribe las finalidades, los derechos y los deberes, fundamentados en la naturaleza corporal y espiritual de la persona humana. Esa ley no puede entenderse como una normatividad simplemente biológica, sino que ha de ser concebida como el orden racional por el que el hombre es llamado por el Creador a dirigir y regular su vida y sus actos y, más concretamente, a usar y disponer del propio cuerpo<sup>3</sup>.

[De ahí que] cualquier intervención sobre el cuerpo humano no alcanza únicamente los tejidos, órganos y funciones; afecta también, y a diversos niveles, a la persona misma; encierra, por tanto, un significado y una responsabilidad morales, de modo quizá implícito, pero real. [DV *Introd.* (3)]

Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cf. Rom 2, 14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo. En el reconocimiento de este derecho se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política. [EV (2)]

Sobre los derechos y los deberes recíprocos de la persona y de la sociedad, incumbe a la moral iluminar las conciencias; al derecho, determinar y ordenar los deberes que hay que prestar socialmente. Ahora bien, hay un conjunto de derechos que la sociedad, ciertamente, no puede conceder, porque son anteriores a ella, pero que tiene la misión de tutelar y hacer valer: tales son la mayor parte de los llamados hoy día “derechos del hombre”, y de cuya declaración nuestra época se gloria. [AP (10)]

<sup>2</sup> Juan Pablo II, Exhort. apost. *Familiaris Consortio*, 11.

<sup>3</sup> Cf. Pablo VI, Enc. *Humanae Vitae*, 10.

El primer derecho de una persona humana es el derecho a vivir. Ella tiene otros bienes y algunos de ellos son más preciosos, pero aquél es el fundamental, condición para todos los demás. Por esto debe ser protegido más que ningún otro. No pertenece a la sociedad ni a la autoridad pública, sea cual sea su forma, conceder este derecho a unos y quitárselo a otros: toda discriminación de este género es inicua, ya se realice por causa de la raza, del sexo, del color o de la religión. No es el reconocimiento por parte de otros lo que constituye este derecho; es algo anterior; y exige, por tanto, ser reconocido, siendo absolutamente injusto denegarlo. [AP (11)]

Por estas razones, las nuevas posibilidades de la técnica en el campo de la biomedicina requieren la intervención de las autoridades políticas y legislativas, porque el recurso incontrolado a esas técnicas podría tener consecuencias imprevisibles y nocivas para la sociedad civil. El llamamiento a la conciencia individual y a la autodisciplina de los investigadores no basta para asegurar el respeto de los derechos personales y del orden público. Si el legislador, responsable del bien común, omitiese sus deberes de vigilancia, podría verse despojado de sus prerrogativas por parte de aquellos investigadores que pretendiesen gobernar la humanidad en nombre de los descubrimientos biológicos y de los presuntos procesos de “mejora” que se derivarían de ellos. El “eugenismo” y la discriminación entre los seres humanos podrían verse legitimados, lo cual constituiría un grave atentado contra la igualdad, contra la dignidad y contra los derechos fundamentales de la persona humana. [DV, III]

*El servicio de la caridad a la vida debe ser profundamente unitario:* no se pueden tolerar unilateralismos y discriminaciones, porque la vida humana es sagrada e inviolable en todas sus fases y situaciones. Es un bien indivisible. Por tanto, se trata de “*hacerse cargo*” de toda la vida y de la vida de todos. Más aún, se trata de llegar a las raíces mismas de la vida y del amor. [EV (87)]

[Las consecuencias del *Evangelio de la vida* se pueden resumir así:] La vida humana, don precioso de Dios, es sagrada e inviolable, y por esto, en particular, son absolutamente inaceptables el aborto procurado y la eutanasia; la vida del hombre no sólo no debe ser suprimida, sino que debe ser protegida con todo cuidado amoroso; la vida encuentra su sentido en el amor recibido y dado, en cuyo horizonte hallan su plena verdad la sexualidad y la procreación humana; en este amor incluso el sufrimiento y la muerte tienen un sentido y, aun permaneciendo el misterio que los envuelve, pueden llegar a ser acontecimientos de salvación; el respeto de la vida exige que la ciencia y la técnica estén siempre ordenadas al hombre y a su desarrollo integral; toda la sociedad debe respetar, defender y promover la

dignidad de cada persona humana, en todo momento y condición de su vida. [EV (81)]

La decisión deliberada de privar a un ser humano inocente de su vida es siempre mala desde el punto de vista moral y nunca puede ser lícita ni como fin, ni como medio para un fin bueno [...]. Cada ser humano inocente es absolutamente igual a todos los demás en el derecho a la vida. Esta igualdad es la base de toda auténtica relación social, que, para ser verdadera, debe fundamentarse sobre la verdad y la justicia, reconociendo y tutelando a cada hombre y a cada mujer como persona y no como una cosa de la que se puede disponer. Ante la norma moral que prohíbe la eliminación directa de un ser humano inocente “no hay privilegios ni excepciones para nadie. No hay ninguna diferencia entre ser el dueño del mundo o el último de los miserables de la tierra: ante las exigencias morales somos todos absolutamente iguales”<sup>4</sup>. [EV (57)]

### 1.3. Del hombre como “imagen” de Dios

La vida humana es el fundamento de todos los bienes, la fuente y la condición necesaria de toda actividad humana y de toda convivencia social. Si la mayor parte de los hombres creen que la vida tiene un carácter sacro y que nadie puede disponer de ella a capricho, los creyentes ven a la vez en ella un don del amor de Dios, que son llamados a conservar y hacer fructificar. De esta última consideración brotan las siguientes consecuencias:

(i) Nadie puede atentar contra la vida de un hombre inocente sin oponerse al amor de Dios hacia él, sin violar un derecho fundamental, sin cometer, por ello, un crimen de extrema gravedad<sup>5</sup>.

(ii) Todo hombre tiene el deber de conformar su vida con el designio de Dios. Esta le ha sido encomendada como un bien que debe dar sus frutos ya aquí en la tierra, pero que encuentra su perfección solamente en la vida eterna.

(iii) La muerte voluntaria, o sea el suicidio, es, por consiguiente, tan inaceptable como el homicidio; semejante acción constituye, en efecto, por parte del hombre, del rechazo de la soberanía de Dios y de su designio de amor. Además, el suicidio es a menudo un rechazo del amor hacia sí mismo, una negación de la natural aspiración a la vida, una renuncia frente a los deberes de justicia y caridad hacia el prójimo, hacia las diversas comu-

<sup>4</sup> Carta Enc. *Veritatis Splendor*, 96.

<sup>5</sup> Se prescinde aquí por completo de la consideración de la pena de muerte y de la guerra: unas cuestiones que requieren una atención más particular, que excede la finalidad de esta Declaración.

nidades y hacia la sociedad entera, aunque a veces intervengan, como se sabe, factores psicológicos que pueden atenuar o incluso quitar la responsabilidad. [IB (9)]

La vida de todo ser humano ha de ser respetada de modo absoluto desde el momento mismo de la concepción, porque el hombre es la única criatura en la tierra que Dios ha “querido por sí misma”<sup>6</sup>, y el alma espiritual de cada hombre es “inmediatamente creada por Dios”<sup>7</sup>; todo su ser lleva grabada la imagen del Creador. La vida humana es sagrada porque desde su inicio comporta “la acción creadora de Dios”<sup>8</sup> y permanece siempre en una especial relación con el Creador, su único fin<sup>9</sup>. Sólo Dios es Señor de la vida desde su comienzo hasta su término; nadie, en ninguna circunstancia, puede atribuirse el derecho de matar de modo directo a un ser humano inocente<sup>10</sup>. [DV. Introd. (5)]

¿Por qué la vida es un bien? La pregunta recorre toda la Biblia, y ya desde sus primeras páginas encuentra una respuesta eficaz y admirable. La vida que Dios da al hombre es original y diversa de la de las demás criaturas vivientes, ya que el hombre, aunque proveniente del polvo de la tierra (cf. Gén 2, 7; 3, 19; Job 34, 15; Sal 103/102,14; 104/103, 29) es manifestación de Dios en el mundo, signo de su presencia, resplandor de su gloria (cf. Gén 1, 26-27; Sal 8, 6) [...]. En el relato bíblico, la distinción entre el hombre y las demás criaturas se manifiesta sobre todo en el hecho de que sólo su creación se presenta como fruto de una especial decisión por parte de Dios, de una deliberación que establece un *vínculo particular y específico con el Creador*: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra” (Gén 1, 26). La vida que Dios ofrece al hombre es un don con el que Dios comparte algo de sí mismo con la criatura. [EV (34)]

El hombre, imagen viva de Dios, es querido por su Creador como rey y señor [...]. Llamado a ser fecundo y a multiplicarse, a someter la tierra y a dominar sobre todos los seres inferiores a él (cf. Gén 1, 28), el hombre es rey y señor no sólo de las cosas, sino también y sobre todo de sí mismo<sup>11</sup> y, en cierto sentido, de la vida que le ha sido dada y que puede transmitir por medio de la generación, realizada en el amor y respeto del designio divino. Sin embargo, no se trata de un *señorío* absoluto, sino *ministerial*,

<sup>6</sup> Const. Past. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>7</sup> Cf. Pío XII, Enc. *Humani Generis*; Pablo VI, *Professio Fidei*.

<sup>8</sup> Juan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, III; cf. Juan Pablo II, Discurso a los Sacerdotes Participantes en un Seminario de Estudio sobre la Procreación Responsable, 17.12.1983: “En el origen de cada persona humana hay un acto creativo de Dios: ningún hombre llega a la existencia por casualidad; es siempre el término del amor creador de Dios”.

<sup>9</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>10</sup> Cf. Pío XII, Discurso a la Unión Médico-Biológica “San Lucas”, 12.11.1944.

<sup>11</sup> Cf. San Juan Damasceno, *La Fe Recta*, 2, 12.

reflejo real del señorío único e infinito de Dios [...]. Como sucede con las cosas, y más aún con la vida, el hombre no es dueño absoluto y árbitro incensurable, sino —y aquí radica su grandeza sin par— que es “administrador del plan establecido por el Creador”<sup>12</sup>. [EV (52)]

Es esencial, pues, que el hombre reconozca la evidencia original de su condición de criatura, que recibe de Dios el ser y la vida como don y tarea. Sólo admitiendo esta dependencia innata en su ser, el hombre puede desarrollar plenamente su libertad y su vida y, al mismo tiempo, respetar en profundidad la vida y la libertad de las demás personas. Aquí se manifiesta ante todo que “el punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio de Dios”<sup>13</sup>. Cuando se niega a Dios y se vive como si no existiera, o no se toman en cuenta sus mandamientos, se acaba fácilmente por negar o comprometer también la dignidad de la persona humana y el carácter inviolable de su vida. [EV (96)]

## II. CULTURA DE LA VIDA

### II.1. De algunos problemas morales del presente

Pero nuestra atención quiere concentrarse [en los atentados contra] la vida naciente y terminal, que presentan *caracteres nuevos respecto al pasado y suscitan problemas de gravedad singular*, por el hecho de que tienden a perder, en la conciencia colectiva, el carácter de “delito” y a asumir paradójicamente el de “derecho”, hasta el punto de pretender con ello un verdadero y propio *reconocimiento legal por parte del Estado y la sucesiva ejecución mediante la intervención gratuita de los mismos agentes sanitarios*. Estos atentados golpean la vida humana en situaciones de máxima precariedad, cuando está privada de toda capacidad de defensa. Más grave aún es el hecho de que, en gran medida, se produzcan precisamente dentro y por obra de la familia, que constitutivamente está llamada a ser, sin embargo, “santuario de la vida”. [EV (11)]

Por desgracia, este alarmante panorama, en vez de disminuir, se va más bien agrandando. Con las nuevas perspectivas abiertas por el progreso científico y tecnológico surgen nuevas formas de agresión contra la dignidad del ser humano, a la vez que se va delineando y consolidando una nueva situación cultural, que confiere a los atentados contra la vida un *aspecto inédito y —podría decirse— aún más inicuo* ocasionando ulteriores

<sup>12</sup> Pablo VI, Carta enc. *Humanae Vitae*, 13.

<sup>13</sup> Carta Enc. *Centesimus Annus*, 24.

y graves preocupaciones: amplios sectores de la opinión pública justifican algunos atentados contra la vida en nombre de los derechos de la libertad individual, y sobre este presupuesto pretenden no sólo la impunidad, sino incluso la autorización por parte del Estado, con el fin de practicarlos con absoluta libertad y además con la intervención gratuita de las estructuras sanitarias [...]. El resultado al que se llega es dramático: si es muy grave y preocupante el fenómeno de la eliminación de tantas vidas humanas incipientes o próximas a su ocaso, no menos grave e inquietante es el hecho de que a la conciencia misma, casi oscurecida por condicionamientos tan grandes, le cueste cada vez más percibir la distinción entre el bien y el mal en lo referente al valor fundamental mismo de la vida humana. [EV (4)]

No pocas veces se considera que la vida de quien aún no ha nacido o está gravemente debilitado es un bien sólo relativo: según una lógica proporcionalista o de puro cálculo, deberá ser cotejada y sopesada con otros bienes. Y se piensa también que solamente quien se encuentra en esa situación concreta y está personalmente afectado puede hacer una ponderación justa de los bienes en juego; en consecuencia, sólo él podría juzgar la moralidad de su decisión. El Estado, por tanto, en interés de la convivencia civil y de la armonía social, debería respetar esta decisión, llegando incluso a admitir el aborto y la eutanasia.

Otras veces se cree que la ley civil no puede exigir que todos los ciudadanos vivan de acuerdo con un nivel de moralidad más elevado que el que ellos mismos aceptan y comparten. Por esto, la ley debería siempre manifestar la opinión y la voluntad de la mayoría de los ciudadanos y reconocerles también, al menos en ciertos casos extremos, el derecho al aborto y a la eutanasia. Por otra parte, la prohibición y el castigo del aborto y de la eutanasia en estos casos llevaría inevitablemente —así se dice— a un aumento de prácticas ilegales, que, sin embargo, no estarían sujetas al necesario control social y se efectuarían sin la debida seguridad médica. Se plantea, además, si sostener una ley no aplicable concretamente no significaría, al final, minar también la autoridad de las demás leyes.

Finalmente, las opiniones más radicales llegan a sostener que, en una sociedad moderna y pluralista, se debería reconocer a cada persona una plena autonomía para disponer de su propia vida y de la vida de quien aún no ha nacido. En efecto, no correspondería a la ley elegir entre las diversas opciones morales y, menos aún, pretender imponer una opción particular en detrimento de las demás. [EV (68)]

Las opciones contra la vida proceden, a veces, de situaciones difíciles o incluso dramáticas de profundo sufrimiento, soledad, falta total de perspectivas económicas, depresión y angustia por el futuro. Estas circuns-

tancias pueden atenuar incluso notablemente la responsabilidad subjetiva y la consiguiente culpabilidad de quienes hacen estas opciones en sí mismas moralmente malas. Sin embargo, hoy el problema va bastante más allá del obligado reconocimiento de estas situaciones personales. Está también en el plano cultural, social y político, donde presenta su aspecto más subversivo e inquietante en la tendencia, cada vez más frecuente, a interpretar estos delitos contra la vida como *legítimas expresiones de la libertad individual, que deben reconocerse y ser protegidas como verdaderos y propios derechos*.

De este modo se produce un cambio de trágicas consecuencias en el largo proceso histórico, que después de descubrir la idea de los “derechos humanos” —como derechos inherentes a cada persona y previos a toda Constitución y legislación de los Estados— incurre hoy en una *sorprendente contradicción*: justo en una época en la que se proclaman solemnemente los derechos inviolables de la persona y se afirma públicamente el valor de la vida, el derecho mismo a la vida queda prácticamente negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte [...]. Estos atentados van en una dirección exactamente contraria a la del respeto a la vida, y representan una *amenaza frontal a toda la cultura de los derechos del hombre*. Es una amenaza capaz, al límite, de poner en peligro el significado mismo de la convivencia democrática: *nuestras sociedades corren el riesgo de pasar de ser sociedades de “convivientes” a sociedades de excluidos*, marginados, rechazados y eliminados. Si además se dirige la mirada al horizonte mundial, ¿cómo no pensar que la afirmación misma de los derechos de las personas y de los pueblos se reduce a un ejercicio retórico estéril, como sucede en las altas reuniones internacionales, si no se desenmascara el egoísmo de los países ricos que cierran el acceso al desarrollo de los países pobres, o lo condicionan a absurdas prohibiciones de procreación, oponiendo el desarrollo al hombre? [EV (18)]

## II.2. De las causas de la situación actual

¿Dónde están *las raíces de una contradicción tan sorprendente*? Podemos encontrarla en valoraciones generales de orden cultural o moral, comenzando por aquella mentalidad que, *tergiversando e incluso deformando el concepto de subjetividad*, sólo reconoce como titular de derechos a quien se presenta con plena o, al menos, incipiente autonomía y sale de situaciones de total dependencia de los demás [...]. También se debe señalar aquella lógica que tiende a *identificar la dignidad personal con la capaci-*

*dad de comunicación verbal y explícita* y, en todo caso, experimentable. Está claro que, con estos presupuestos, no hay espacio en el mundo para quien, como el que ha de nacer o el moribundo, es un sujeto constitutivamente débil, que parece sometido en todo al cuidado de otras personas, dependiendo radicalmente de ellas, y que sólo sabe comunicarse mediante el lenguaje mudo de una profunda simbiosis de afectos [...]. A otro nivel, el origen de la contradicción entre la solemne afirmación de los derechos del hombre y su trágica negación en la práctica, está en un *concepto de libertad* que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro [...]. Hay un aspecto aún más profundo que acentuar: la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su *vínculo constitutivo con la verdad*. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad objetiva y común, fundamento de la vida social y personal, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien y el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho. [EV (19)]

Con esta concepción de la libertad, *la convivencia social se deteriora profundamente*. Si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación de otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo absoluto. Entonces *todo es pactable, todo es negociable*; incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida. Es lo que de hecho sucede también en el ámbito más propiamente político o estatal: el derecho originario e inalienable a la vida se pone en discusión o se niega sobre la base de un voto parlamentario o de la voluntad de una parte —aunque sea mayoritaria— de la población. Es el resultado nefasto de un relativismo que predomina incontrovertible: el “derecho” deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte. De este modo, la democracia, a pesar de sus reglas, va por un

camino de totalitarismo fundamental. El Estado deja de ser la “casa común” donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en *Estado tirano*, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño aún no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es otra cosa, en realidad, que el interés de algunos. [EV (20)]

En la búsqueda de las raíces más profundas de la lucha entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”, no basta detenerse en la idea perversa de libertad anteriormente señalada. Es necesario llegar al centro del drama vivido por el hombre contemporáneo: *el eclipse del sentido de Dios y del hombre*, característico del contexto social y cultural dominado por el secularismo, que con sus tentáculos penetrantes no deja de poner a prueba, a veces, a las mismas comunidades cristianas. Quien se deja contagiar por esta atmósfera, entra fácilmente en el torbellino de un terrible círculo vicioso: *perdiendo el sentido de Dios, se tiende a perder también el sentido del hombre*, de su dignidad y de su vida. A su vez, la violación sistemática de la ley moral, especialmente en el grave campo del respeto de la vida humana y su dignidad, produce una especie de progresiva ofuscación de la capacidad de percibir la presencia vivificante y salvadora de Dios. [EV (21)]

El eclipse del sentido de Dios y del hombre conduce inevitablemente al *materialismo práctico*, en el que proliferan el individualismo, el utilitarismo y el hedonismo [...]. En semejante contexto, el *sufrimiento*, elemento inevitable de la existencia humana, aunque también factor de posible crecimiento personal, es “censurado”, rechazado como inútil, más aún, combatido como mal que debe evitarse siempre y de cualquier modo. Cuando no es posible evitarlo y la perspectiva de un bienestar al menos futuro se desvanece, entonces parece que la vida ha perdido ya todo sentido y aumenta en el hombre la tentación de reivindicar el derecho a su supresión.

Siempre en el mismo horizonte cultural, el cuerpo ya no se considera como realidad típicamente personal, signo y lugar de las relaciones con los demás, con Dios y con el mundo. Se reduce a pura materialidad: está simplemente compuesto de órganos, funciones y energías que hay que usar según criterios de mero goce y eficiencia. Por consiguiente, también la *sexualidad* se despersonaliza e instrumentaliza: de signo, lugar y lenguaje del amor, es decir, del don de sí mismo y de la acogida del otro según toda la riqueza de la persona, pasa a ser cada vez más ocasión e instrumento de afirmación del propio yo y de satisfacción egoísta de los propios deseos e instintos. [...]. En la perspectiva materialista expuesta hasta aquí, *las relaciones interpersonales experimentan un grave empobrecimiento* [...]. El

criterio propio de la dignidad personal —el del respeto, la gratuidad y el servicio— se sustituye por el criterio de la eficiencia, la funcionalidad y la utilidad. Se aprecia al otro no por lo que “es”, sino por lo que “tiene, hace o produce”. Es la supremacía del más fuerte sobre el más débil. [EV (23)]

### II.3. *Relativismo. Democracia. Ley positiva*

La raíz común de todas estas tendencias es el *relativismo ético* que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considere este relativismo como una condición de la democracia, ya que sólo él garantizaría la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia.

Sin embargo, es precisamente la problemática del respeto a la vida la que muestra los equívocos y contradicciones, con sus terribles resultados prácticos, que se encubren en esta postura.

Es cierto que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la “verdad”. Pero crímenes mayores no menos graves y radicales negaciones de la libertad se han cometido y se siguen cometiendo también en nombre del “relativismo ético”. Cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión “tiránica” respecto al ser humano más débil e indefenso? [...]. En realidad, la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un substitutivo de la moralidad o una panacea de la inmoralidad. Fundamentalmente, es un “ordenamiento” y, como tal, un instrumento y no un fin. Su carácter “moral” no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve. Si hoy se percibe un consenso casi universal sobre el valor de la democracia, esto se considera un positivo “signo de los tiempos”, como también el Magisterio de la Iglesia ha puesto de relieve varias veces<sup>14</sup>. Pero el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como considerar el “bien común” como fin y criterio regulador de la vida política.

<sup>14</sup> Cf. Carta Enc. *Centesimus Annus*, 46; Pío XII, Radiomensaje de Navidad (24.12.1944).

En la base de estos valores no pueden estar provisionales y volubles “mayorías” de opinión, sino sólo el reconocimiento de una ley moral objetiva que, en cuanto “ley natural” inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil. Si, por una trágica ofuscación de la conciencia colectiva, el escepticismo llegara a poner en duda hasta los principios fundamentales de la ley moral, el mismo ordenamiento democrático se tambalearía en sus fundamentos, reduciéndose a un puro mecanismo de regulación empírica de intereses diversos y contrapuestos<sup>15</sup> [...]. En una situación así, la democracia se convierte fácilmente en una palabra vacía. [EV (70)]

#### *II.4. De la relación entre la ley civil y la ley moral*

Los cristianos, como todos los hombres de buena voluntad, están llamados, por un grave deber de conciencia, a no prestar su colaboración formal a aquellas prácticas que, aun permitidas por la legislación civil, se oponen a la ley de Dios. En efecto, desde el punto de vista moral, nunca es lícito cooperar formalmente en el mal. Esta cooperación se produce cuando la acción realizada, o por su misma naturaleza o por la configuración que asume en un contexto concreto, se califica como colaboración directa en un acto contra la vida humana inocente o como participación en la intención inmoral del agente principal. Esta cooperación nunca puede justificarse invocando el respeto de la libertad de los demás, ni apoyarse en el hecho de que la ley civil la prevea y exija. En efecto, los actos que cada uno realiza personalmente tienen una responsabilidad moral, a la que nadie puede nunca substraerse y sobre la cual cada uno será juzgado por Dios mismo (cf. Rom 2, 6; 14, 12).

El rechazo a participar en la ejecución de una injusticia no sólo es un deber moral, sino también un derecho humano fundamental. Si no fuera así, se obligaría a la persona humana a realizar una acción intrínsecamente incompatible con su dignidad y, de este modo, su misma libertad, cuyo sentido y fin auténticos residen en su orientación a la verdad y al bien, quedaría radicalmente comprometida. Se trata, por tanto, de un derecho esencial que, como tal, debería estar previsto y protegido por la misma ley civil. En este sentido, la posibilidad de rechazar la participación en la fase consultiva, preparatoria y ejecutiva de semejantes actos contra la vida debería asegurarse a los médicos, a los agentes sanitarios y a los responsables de las instituciones hospitalarias, de las clínicas y casas de salud. Quien recu-

<sup>15</sup> Cf. Carta Enc. *Veritatis Splendor*, 97-99.

re a la objeción de conciencia debe estar a salvo no sólo de sanciones penales, sino también de cualquier daño en el plano legal, disciplinar, económico y profesional. [EV (74)]

Los *preceptos morales negativos*, es decir, los que declaran moralmente inaceptable la elección de una determinada acción, tienen un valor absoluto para la libertad humana: obligan siempre y en toda circunstancia, sin excepción. [EV (75)]

La legislación civil de numerosos Estados atribuye hoy día, ante los ojos de muchos, una legitimidad indebida a ciertas prácticas. Se muestra incapaz de garantizar la moralidad congruente con las exigencias naturales de la persona humana y con las “leyes no escritas” grabadas por el Creador en el corazón humano.

Todos los hombres de buena voluntad deben esforzarse, particularmente a través de su actividad profesional y del ejercicio de sus derechos civiles, para reformar las leyes positivas moralmente inaceptables y corregir las prácticas ilícitas. [DV, III]

La función de la ley no es la de constatar y registrar lo que ya se hace, sino la de ayudar a hacerlo mejor. En todo caso, es misión del Estado preservar los derechos de cada uno, proteger a los más débiles. Será necesario para esto enderezar muchos entuertos. La ley no está obligada a castigar todo, pero no puede ir contra otra ley más profunda y más augusta que toda ley humana, la ley natural inscrita en el hombre por el Creador como una norma que la razón descifra y se esfuerza por formular, que es menester tratar de comprender mejor, pero que siempre es malo contradecir. La ley humana puede alguna vez renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto y bueno lo que sea contrario al derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley. [AP (21)]

La intervención de la autoridad política se debe inspirar en los principios racionales que regulan las relaciones entre la ley civil y la ley moral. La misión de la ley civil consiste en garantizar el bien común de las personas mediante el reconocimiento y la defensa de los derechos fundamentales, la promoción de la paz y de la moralidad pública<sup>16</sup>. En ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia ni dictar normas que excedan la propia competencia. La ley civil deberá tolerar a veces, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves. Sin embargo, los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad política. Estos derechos del hombre no están subordinados ni a los individuos ni a los padres, y tampoco son una concesión de la sociedad o del Estado: pertene-

<sup>16</sup> Cf. Decl. *Dignitatis Humanae*, 7.

cen a la naturaleza humana y son inherentes a la persona en virtud del acto creador que la ha originado.

[...] La autoridad política tiene la obligación de garantizar a la institución familiar, sobre la que se fundamenta la sociedad, la protección jurídica a la que tiene derecho. Por estar al servicio de las personas, la autoridad política también debe estar al servicio de la familia. [DV, III]

Nos decimos a los gobernantes, que son los primeros responsables del bien común y que tanto pueden hacer para salvaguardar las costumbres no morales: no permitáis que se degrade la moralidad de vuestros pueblos; no aceptéis que se introduzcan legalmente en la célula fundamental, que es la familia, prácticas contrarias a la ley natural y divina. Es otro el camino por el cual los poderes públicos pueden y deben contribuir a la solución del problema demográfico: el de una cuidadosa política familiar y de una sabia educación de los pueblos que respete la ley y la libertad de los ciudadanos. [HV (23)]

La Iglesia sabe que en el contexto de las democracias pluralistas es difícil realizar una eficaz defensa legal de la vida por la presencia de fuertes corrientes culturales de diversa orientación. Sin embargo, movida por la certeza de que la verdad moral encuentra un eco en la intimidad de cada conciencia, anima a los políticos, comenzando por los cristianos, a no resignarse y a adoptar aquellas decisiones que, teniendo en cuenta las posibilidades concretas, lleven a restablecer un orden justo en la afirmación y promoción del valor de la vida. En esta perspectiva, es necesario poner de relieve que no basta con eliminar las leyes inicuas. Hay que eliminar las causas que favorecen los atentados contra la vida, asegurando sobre todo el apoyo debido a la familia y a la maternidad: *la política familiar debe ser eje y motor de todas las políticas sociales*. Por tanto, es necesario promover iniciativas sociales y legislativas capaces de garantizar condiciones de auténtica libertad en la decisión sobre la paternidad y la maternidad; además, es necesario replantear las política laborales, urbanísticas, de vivienda y de servicios para que se puedan conciliar entre sí los horarios de trabajo y los de la familia, y sea efectivamente posible la atención a los niños y a los ancianos. [EV (90)]

## II.5. De la pena de muerte

En este horizonte se sitúa también el problema de la *pena de muerte*, respecto a la cual hay, tanto en la Iglesia como en la sociedad civil, una tendencia progresiva a pedir una aplicación muy limitada e, incluso, su total abolición. El problema se enmarca en la óptica de una justicia penal que sea

cada vez más conforme con la dignidad del hombre y por tanto, en último término, con el designio de Dios sobre el hombre y la sociedad. En efecto, la pena que la sociedad impone “tiene como primer efecto la de compensar el desorden introducido por la falta”<sup>17</sup>. La autoridad pública debe reparar la violación de los derechos personales y sociales mediante la imposición al reo de una adecuada expiación del crimen, como condición para ser readmitido al ejercicio de la propia libertad. De este modo la autoridad alcanza también el objetivo de preservar el orden público y la seguridad de las personas, no sin ofrecer al mismo reo un estímulo y una ayuda para corregirse y enmendarse<sup>18</sup>.

Es evidente que, precisamente para conseguir todas estas finalidades, *la medida y la calidad de la pena* deben ser valoradas y decididas atentamente, sin que se deba llegar a la medida extrema de la eliminación del reo salvo en casos de absoluta necesidad, es decir, cuando la defensa de la sociedad no sea posible de otro modo. Hoy, sin embargo, gracias a la organización cada vez más adecuada de la institución penal, estos casos son ya muy raros, por no decir prácticamente inexistentes.

De todos modos, permanece válido el principio indicado por el nuevo *Catecismo de la Iglesia Católica*, según el cual “si los medios incruentos bastan para defender las vidas humanas contra el agresor y para proteger de él el orden público y la seguridad de las personas, en tal caso la autoridad se limitará a emplear sólo esos medios, porque ellos corresponden mejor a las condiciones concretas del bien común y son más conformes con la dignidad de la persona humana”<sup>19</sup>. [EV (56)]

## II.6. Del problema demográfico

Otro fenómeno actual en el que confluyen frecuentemente amenazas y atentados contra la vida es el demográfico. Éste presenta modalidades diversas en las diferentes partes del mundo: en los países ricos y desarrollados se registra una preocupante reducción o caída de los nacimientos; los países pobres, por el contrario, presentan en general una elevada tasa de aumento de la población, difícilmente soportable en un contexto de menor desarrollo económico y social, o incluso de grave subdesarrollo. Ante la superpoblación de los países pobres faltan, a nivel internacional, medidas globales —serias políticas familiares y sociales, programas de desarrollo

<sup>17</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, 2266.

<sup>18</sup> Cf. *ibídem*.

<sup>19</sup> *Ibídem*, n. 2267.

cultural y de justa producción y distribución de los recursos— mientras se continúan realizando políticas antinatalistas.

La anticoncepción, la esterilización y el aborto están ciertamente entre las causas que contribuyen a crear situaciones de fuerte descenso de la natalidad. Puede ser fácil la tentación de recurrir también a los mismos métodos y atentados contra la vida en las situaciones de “explosión demográfica” [...]. Del mismo modo [que el Faraón egipcio que ordenó que fueran asesinados todos los recién nacidos de las mujeres hebreas (cf. Ex 1,7-22)] se comportan hoy no pocos poderosos de la Tierra. Éstos consideran también como una pesadilla el crecimiento demográfico actual y temen que los pueblos más prolíficos y más pobres representen una amenaza para el bienestar y la tranquilidad de sus países. Por consiguiente, antes de querer afrontar y resolver estos graves problemas respetando la dignidad de las personas y de las familias, y el derecho inviolable de todo hombre a la vida, prefieren promover e imponer por cualquier medio una masiva planificación de los nacimientos. Las mismas ayudas económicas, que estarían dispuestos a dar, se condicionan injustamente a la aceptación de una política antinatalista. [EV (16)]

Los caminos para resolver el problema demográfico son otros: los Gobiernos y las distintas instituciones internacionales deben mirar ante todo a la creación de las condiciones económicas sociales, médico-sanitarias y culturales que permitan a los esposos tomar sus opciones procreativas con plena libertad y con verdadera responsabilidad; deben además esforzarse en “aumentar los medios y distribuir con mayor justicia la riqueza para que todos puedan participar equitativamente de los bienes de la creación. Hay que buscar soluciones a nivel mundial, instaurando una verdadera *economía de comunión y de participación de bienes*, tanto en el orden internacional como nacional”<sup>20</sup>. Éste es el único camino que respeta la dignidad de las personas y de las familias, además de ser el auténtico patrimonio cultural de los pueblos. [EV (91)]

## II.7. De los desafíos del presente

En el contexto social actual, marcado por una lucha dramática entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”, debe madurar un fuerte sentido crítico, capaz de discernir los verdaderos valores y las auténticas exigencias.

<sup>20</sup> Discurso a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, 15, del 12.10.1992.

Es urgente una movilización general de las conciencias y un común esfuerzo ético para poner en práctica una gran estrategia en favor de la vida. Todos juntos debemos construir una nueva cultura de la vida: nueva, para que sea capaz de afrontar y resolver los problemas propios de hoy sobre la vida del hombre; nueva, para que sea asumida con una convicción más firme y activa por todos los cristianos; nueva, para que pueda suscitar un encuentro cultural serio y valiente con todos. La urgencia de este cambio cultural está relacionada con la situación histórica que estamos atravesando, pero tiene su raíz en la misma misión evangelizadora, propia de la Iglesia. [EV (95)]

El primer paso fundamental para realizar este cambio cultural consiste en la *formación de la conciencia moral* sobre el valor inconmensurable e inviolable de toda vida humana. Es de suma importancia *redescubrir el nexo inseparable entre vida y libertad*. Son bienes inseparables: donde se viola uno, el otro acaba también por ser violado. No hay libertad verdadera donde no se acoge y ama la vida; y no hay vida plena sino en la libertad. Ambas realidades guardan además una relación innata y peculiar, que las vincula indisolublemente: la vocación al amor. Este amor, como don sincero de sí<sup>21</sup>, es el sentido más verdadero de la vida y de la libertad de la persona.

No menos decisivo en la formación de la conciencia es el *descubrimiento del vínculo constitutivo entre la libertad y la verdad*. Como he repetido otras veces, separar la libertad de la verdad objetiva hace imposible fundamentar los derechos de la persona sobre una sólida base racional y pone las premisas para que se afirme en la sociedad el arbitrio ingobernable de los individuos y el totalitarismo del poder público causante de la muerte<sup>22</sup>. [EV (96)]

Dentro del “pueblo de la vida y para la vida”, *es decisiva la responsabilidad de la familia*: es una responsabilidad que brota de su propia naturaleza —la de ser comunidad de vida y de amor, fundada sobre el matrimonio— y de su misión de “custodiar, revelar y comunicar el amor”<sup>23</sup>. Se trata del amor mismo de Dios, cuyos colaboradores y como intérpretes en la transmisión de la vida y en su educación según el designio del Padre son los padres<sup>24</sup>. Es, pues, el amor que se hace gratuidad, acogida, entrega: en la familia cada uno es reconocido, respetado y honrado por ser persona y, si hay alguno más necesitado, la atención hacia él es más intensa y viva.

<sup>21</sup> Cf. Cons. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 24.

<sup>22</sup> Cf. Carta Enc. *Centesimus Annus*, 17; Carta Enc. *Veritatis Splendor*, 95-101.

<sup>23</sup> Exhort. ap. *Familiaris Consortio*, 17.

<sup>24</sup> Cf. Cons. Ecum. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 50.

La familia está llamada a esto a lo largo de la vida de sus miembros, desde el nacimiento hasta la muerte. La familia es verdaderamente “*el santuario de la vida...*, el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano”<sup>25</sup>. Por esto, el papel de la familia en la edificación de la cultura de la vida es *determinante e insustituible* [...]. Pertenece a la misión educativa de los padres enseñar y testimoniar a los hijos el sentido verdadero del sufrimiento y de la muerte. Lo podrán hacer si saben estar atentos a cada sufrimiento que encuentren a su alrededor y, principalmente, si saben desarrollar actitudes de cercanía, asistencia y participación hacia los enfermos y ancianos dentro del ámbito familiar. [EV (92)]

El *Evangelio de la vida es para la ciudad de los hombres*. Trabajar en favor de la vida es contribuir a la *renovación de la sociedad* mediante la edificación del bien común. En efecto, no es posible construir el bien común sin reconocer y tutelar el derecho a la vida, sobre el que se fundamentan y desarrollan todos los demás derechos inalienables del ser humano. Ni puede tener bases sólidas una sociedad que —mientras afirma valores como la dignidad de la persona, la justicia y la paz— se contradice radicalmente aceptando o tolerando las formas más diversas de desprecio y violación de la vida humana, sobre todo si es débil y marginada. Sólo el respeto de la vida puede fomentar y garantizar los bienes más preciosos y necesarios de la sociedad, como la democracia y la paz.

En efecto, no puede haber verdadera democracia si no se reconoce la dignidad de cada persona y no se respetan sus derechos. [EV (101)]

### III. VIDA NACIENTE Y PROCREACIÓN

#### III.1. *Del matrimonio, la procreación y la paternidad responsable*

*Una visión global del hombre*. El problema de la natalidad, como cualquier otro referente a la vida humana, hay que considerarlo, por encima de las perspectivas parciales de orden biológico o psicológico, demográfico o sociológico, a la luz de una visión integral del hombre y de su vocación, no sólo natural y terrena, sino también sobrenatural y eterna. Y puesto que, en el intento de justificar los métodos artificiales de control de los nacimientos, muchos han apelado a las exigencias del amor conyugal y de

<sup>25</sup> Carta Enc. *Centesimus Annus*, 39.

una “paternidad responsable”, conviene precisar bien el verdadero concepto de estas dos grandes realidades de la vida matrimonial, remitiéndonos sobre todo a cuanto ha declarado a este respecto, en forma altamente autorizada, el Concilio Vaticano II en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. [HV (7)]

*Sus características.* Es, ante todo, [el amor conyugal] un amor plenamente humano, es decir, sensible y espiritual al mismo tiempo. No es, por tanto, una simple efusión del instinto y del sentimiento, sino que es también, y principalmente, un acto de la voluntad libre, destinado a mantenerse y a crecer mediante las alegrías y los dolores de la vida cotidiana, de forma que los esposos se conviertan en un solo corazón y en una sola alma y juntos alcancen su perfección humana.

Es un amor *total*, esto es, una forma singular de amistad personal, con la cual los esposos comparten generosamente todo, sin reservas indebidas o cálculos egoístas. Quien ama de verdad a su propio consorte, no lo ama sólo por lo que de él recibe, sino por sí mismo, gozoso de poderlo enriquecer con el don de sí.

Es un *amor fiel y exclusivo* hasta la muerte. Así lo concibe el esposo y la esposa el día en que asumen libremente y con plena conciencia el empeño del vínculo matrimonial. Fidelidad que a veces puede resultar difícil, pero que siempre es posible, noble y meritoria; nadie puede negarlo. El ejemplo de numerosos esposos a través de los siglos demuestra que la fidelidad no sólo es connatural al matrimonio, sino también manantial de felicidad profunda y duradera.

Es, por fin, un *amor fecundo*, que no se agota en la comunión entre los esposos, sino que está destinado a prolongarse suscitando nuevas vidas. *El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole. Los hijos son, sin duda, el don más excelente del matrimonio y contribuyen sobremanera al bien de los propios padres*<sup>26</sup>. [HV (9)]

*Inseparables los dos aspectos: unión y procreación.* Esta doctrina, muchas veces expuesta por el Magisterio, está fundada sobre la inseparable conexión que Dios ha querido, y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador.

Efectivamente, el acto conyugal, por su íntima estructura, mientras une profundamente a los esposos, los hace aptos para la generación de nuevas vidas, según las leyes inscritas por el ser mismo del hombre y de la mujer. Salvaguardando ambos aspectos esenciales, unitivo y procreador, el

<sup>26</sup> Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 50.

acto conyugal conserva íntegro el sentido de amor mutuo y verdadero y su ordenación a la altísima vocación del hombre a la paternidad. Nos pensamos que los hombres, en particular los de nuestro tiempo, se encuentran en grado de comprender el carácter profundamente razonable y humano de este principio fundamental. [HV (12)]

*La paternidad responsable.* Por ello, el amor conyugal exige a los esposos una conciencia de su misión de “paternidad responsable”, sobre la que hoy tanto se insiste con razón y que hay que comprender exactamente. Hay que considerarla bajo diversos aspectos legítimos y relacionados entre sí.

En relación con los procesos biológicos, paternidad responsable significa conocimiento y respeto de sus funciones; la inteligencia descubre, en el poder de dar la vida, leyes biológicas que forman parte de la persona humana<sup>27</sup>.

En relación con las tendencias del instinto y de las pasiones, la paternidad responsable comporta el dominio necesario que sobre aquéllas han de ejercer la razón y la voluntad.

En relación con las condiciones físicas, económicas, psicológicas y sociales, la paternidad responsable se pone en práctica ya sea con la deliberación ponderada y generosa de tener una familia numerosa, ya sea con la decisión, tomada por graves motivos y en el respeto de la ley moral, de evitar un nuevo nacimiento durante algún tiempo o por tiempo indefinido.

La paternidad responsable comporta sobre todo una vinculación más profunda con el orden moral objetivo, establecido por Dios, cuyo fiel intérprete es la recta conciencia. El ejercicio responsable de la paternidad exige, por tanto, que los cónyuges reconozcan plenamente sus propios deberes para con Dios, para consigo mismos, para con la familia y la sociedad, en una justa jerarquía de valores.

En la misión de transmitir la vida, los esposos no quedan, por tanto, libres para proceder arbitrariamente, como si ellos pudiesen determinar de manera completamente autónoma los caminos lícitos a seguir, sino que deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios, manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia<sup>28</sup>. [HV (10)]

*Dominio de sí mismo.* Una práctica honesta de la regulación de la natalidad exige sobre todo a los esposos adquirir y poseer sólidas convicciones sobre los verdaderos valores de la vida y de la familia, y también una tendencia a procurarse un perfecto dominio de sí mismos. El dominio

<sup>27</sup> Cf. St. Tomás, *Sum. Theol.*, I-II q.94 a.2.

<sup>28</sup> Cf. Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 50-51

del instinto, mediante la razón y la voluntad libre, impone, sin ningún género de duda, una ascética, para que las manifestaciones afectivas de la vida conyugal estén en conformidad con el orden recto y particularmente para observar la continencia periódica. Esta disciplina, propia de la pureza de los esposos, lejos de perjudicar el amor conyugal, le confiere un valor humano más sublime. Exige un esfuerzo continuo, pero, en virtud de su influjo beneficioso, los cónyuges desarrollan íntegramente su personalidad, enriqueciéndose de valores espirituales: aportando a la vida familiar frutos de serenidad y de paz y facilitando la solución de otros problemas; favoreciendo la atención hacia el otro cónyuge; ayudando a superar el egoísmo, enemigo del verdadero amor, y enraizando más su sentido de responsabilidad. Los padres adquieren así la capacidad de un influjo más profundo y eficaz para educar a los hijos; los niños y los jóvenes crecen en la justa estima de los valores humanos y en el desarrollo sereno y armónico de sus facultades espirituales y sensibles. [HV (21)]

*Respetar la naturaleza y la finalidad del acto matrimonial.* Estos actos, con los cuales los esposos se unen en casta intimidad, y a través de los cuales se transmite la vida humana, son, como ha recordado el Concilio, *honestos y dignos*<sup>29</sup> y no cesan de ser legítimos si, por causas independientes de la voluntad de los cónyuges, se prevén infecundos, porque continúan ordenados a expresar y consolidar su unión. De hecho, como atestigua la experiencia, no se sigue una nueva vida de cada uno de los actos conyugales. Dios ha dispuesto con sabiduría leyes y ritmos naturales de fecundidad que por sí mismos distancian los nacimientos. La Iglesia, sin embargo, al exigir que los hombres observen las normas de la ley natural interpretada por su constante doctrina, enseña que cualquier acto matrimonial (*quilibet matrimonii usus*) debe quedar abierto a la transmisión de la vida<sup>30</sup>. [HV (11)]

### III.2. De la procreación. Alcances y límites

*¿Por qué la procreación humana debe tener lugar en el matrimonio? Todo ser humano debe ser acogido siempre como un don y bendición de Dios. Sin embargo, desde el punto de vista moral sólo es verdaderamente responsable, para con quien ha de nacer, la procreación que es fruto del matrimonio.*

La generación humana posee de hecho características especiales en virtud de la dignidad personal de los padres y de los hijos: la procreación

<sup>29</sup> Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 49, 2. e.

<sup>30</sup> Cf. Pío XI, Enc. *Casti Connubii*.

de una nueva persona, en la que el varón y la mujer colaboran con el poder del Creador, deberá ser el fruto y el signo de la mutua donación personal de los esposos, de su amor y de su fidelidad<sup>31</sup>. *La fidelidad de los esposos, en la unidad del matrimonio, comporta el recíproco respeto de su derecho a llegar a ser padre y madre exclusivamente el uno a través del otro [...].* La tradición de la Iglesia y la reflexión antropológica reconocen en el matrimonio y en su unidad indisoluble el único lugar digno de una procreación verdaderamente responsable. [DV, II (1)]

La procreación humana presupone la colaboración responsable de los esposos con el amor fecundo de Dios<sup>32</sup>; el don de la vida humana debe realizarse en el matrimonio mediante los actos específicos y exclusivos de los esposos, de acuerdo con las leyes inscritas en sus personas y en su unión<sup>33</sup>. [DV, Introd. (5)]

*Vías ilícitas para la regulación de los nacimientos.* En conformidad con estos principios fundamentales de la visión humana y cristiana del matrimonio, debemos una vez más declarar que hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas<sup>34</sup>.

Hay que excluir igualmente, como el Magisterio de la Iglesia ha declarado muchas veces, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer<sup>35</sup>; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 50.

<sup>32</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 50.

<sup>33</sup> Cf. Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 51: “Al tratar de armonizar el amor conyugal y la transmisión responsable de la vida, la moralidad de la conducta no depende solamente de la rectitud de la intención y de la valoración de los motivos, sino de criterios objetivos deducidos de la naturaleza de la persona y de sus actos, que respetan el sentido íntegro de la mutua donación y de la procreación humana, en un contexto de amor verdadero”.

<sup>34</sup> Cf. *Catechismus Romanus Concilii Tridentini*, pars II, c. VIII; Pío XI, Enc. *Casti Connubii*; Pío XII, Alloc. a la Unión Italiana Médico-Biológica de San Lucas; a la Unión Católica Italiana de Comadronas; al Congreso del “Fronte della Famiglia”, y de la Asociación de Familias Numerosas; Juan XXIII, Enc. *Pacem in Terris*; Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, n. 51.

<sup>35</sup> Cf. Pío XI, Enc. *Casti Connubii*; Decr. del S. Oficio del 22.2.1940; Pío XII, a la Unión Católica Italiana de Comadronas; al VII Congreso de la Sociedad Internacional de Hematología.

<sup>36</sup> Cf. *Catechismus Romanus Concilii Tridentini*, pars II, c. VIII; Pío XI, Enc. *Casti Connubii*; Pío XII, a la Unión Católica Italiana de Comadronas; Juan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*.

Tampoco se pueden invocar como razones válidas, para justificar los actos conyugales intencionalmente infecundos, el mal menor o el hecho de que tales actos constituirían un todo con los actos fecundos anteriores o que seguirán después, y que, por tanto, compartirían la única e idéntica bondad moral. En verdad, si es lícito alguna vez tolerar un mal moral menor a fin de evitar un mal mayor o de promover un bien más grande<sup>37</sup>, no es lícito ni aún por razones gravísimas, hacer el mal para conseguir el bien<sup>38</sup>, es decir, hacer objeto de un acto positivo de voluntad lo que es intrínsecamente desordenado y, por lo mismo, indigno de la persona humana, aunque con ello se quisiese salvaguardar o promover el bien individual, familiar o social. Es, por tanto, un error pensar que un acto conyugal hecho voluntariamente infecundo, y por esto intrínsecamente deshonesto, pueda ser cohenestado por el conjunto de una vida conyugal fecunda. [HV (14)]

*Licitud del recurso a los períodos infecundos.* Por consiguiente, si para espaciar los nacimientos existen serios motivos, derivados de las condiciones físicas o psicológicas de los cónyuges o de circunstancias exteriores, la Iglesia enseña que entonces es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras para usar del matrimonio sólo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales que acabamos de recordar<sup>39</sup>.

La Iglesia es coherente consigo misma cuando juzga lícito el recurso a los períodos infecundos, mientras condena siempre como ilícito el uso de medios directamente contrarios a la fecundación, aunque se haga por razones aparentemente honestas y serias. En realidad, entre ambos casos existe una diferencia esencial: en el primero, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural; en el segundo, impiden el desarrollo de los procesos naturales. Es verdad que, tanto en uno como en otro caso, los cónyuges están de acuerdo en la voluntad positiva de evitar la prole por razones plausibles, buscando la seguridad de que no se seguirá; pero es igualmente verdad que solamente en el primer caso renuncian conscientemente al uso del matrimonio en los períodos fecundos cuando por justos motivos la procreación no es deseable, y hacen uso después en los períodos agénicos para manifestarse el afecto y para salvaguardar la mutua fidelidad. Obrando así, ellos dan prueba de amor verdadero e integralmente honesto. [HV (16)]

*Graves consecuencias de los métodos de regulación artificial de la natalidad.* Por tanto, si no se quiere exponer al arbitrio de los hombres la

---

<sup>37</sup> Cf. Pío XII, Alloc. al Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, del 6.12.1953.

<sup>38</sup> Cf. Rom 3, 8.

<sup>39</sup> Cf. Pío XII, Alloc. a la Unión Católica Italiana de Comadronas.

misión de engendrar la vida, se deben reconocer necesariamente los límites infranqueables a la posibilidad de dominio del hombre sobre su propio cuerpo y sus funciones; límites que a ningún hombre, privado o revestido de autoridad, es lícito quebrantar. Y tales límites no pueden ser determinados sino por el respeto debido a la integridad del organismo humano y de sus funciones, según los principios antes recordados y según la recta inteligencia del “principio de totalidad” ilustrado por nuestro predecesor Pío XII<sup>40</sup>. [HV (17)]

*El sufrimiento por la esterilidad conyugal.* [...]. Por parte de los esposos, el deseo de descendencia es natural: expresa la vocación a la paternidad y a la maternidad inscrita en el amor conyugal. Este deseo puede ser todavía más fuerte si los esposos se ven afligidos por una esterilidad que parece incurable. Sin embargo, el matrimonio no confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo, sino solamente el derecho a realizar los actos naturales que de suyo se ordenan a la procreación<sup>41</sup>.

*Un verdadero y propio derecho al hijo sería contrario a su dignidad y a su naturaleza. El hijo no es algo debido o no puede ser considerado como objeto de propiedad: es más bien un don, “el más grande” y el más gratuito del matrimonio, y es el testimonio vivo de la donación recíproca de sus padres.* [DV, II (8)]

### III.3. De la intervención médica

*¿Qué criterio moral se debe proponer acerca de la intervención del médico en la procreación humana? [...]. La medicina que desee ordenarse al bien integral de la persona debe respetar los valores específicamente humanos de la sexualidad<sup>42</sup>. El médico está al servicio de la persona y de la procreación humana: no le corresponde la facultad de disponer o decidir sobre ellas.* El acto médico es respetuoso de la dignidad de las personas cuando se dirige a ayudar el acto conyugal sea para facilitar su realización, sea para que el acto normalmente realizado consiga su fin<sup>43</sup>.

Sucede a veces, por el contrario, que la intervención médica sustituye técnicamente al acto conyugal para obtener una procreación que no es ni

<sup>40</sup> Cf. Pío XII, Alloc. a los Participantes en el Congreso de la Asociación Italiana de Urología; Alloc. a los Dirigentes y Socios de la Asociación Italiana de Donadores de Córnea.

<sup>41</sup> Pío XII, Discurso a los Participantes en el II Congreso Mundial de Nápoles sobre la Fertilidad y la Esterilidad Humanas, del 19.5.1956.

<sup>42</sup> Cf. Juan XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, III.

<sup>43</sup> Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos*, del 29.9.1949.

su resultado ni su fruto; en este caso, el acto médico no está, como debería, al servicio de la unión conyugal, sino que se apropia de la función procreadora y contradice de ese modo la dignidad y los derechos inalienables de los esposos y de quien ha de nacer. [DV, II (7)].

El origen de una persona humana es en realidad el resultado de una donación. La persona concebida deberá ser el fruto del amor de los padres. No puede ser querida ni concebida como el producto de una intervención de técnicas médicas y biológicas; esto equivaldría a reducirlo a ser objeto de una tecnología científica. Nadie puede subordinar la llegada al mundo de un niño a las condiciones de eficiencia técnica mensurables según parámetros de control y de dominio. [DV, II (4)]

El acto conyugal con el que los esposos manifiestan recíprocamente el don de sí expresa simultáneamente la apertura al don de la vida: es un acto inseparablemente corporal y espiritual. En su cuerpo y a través de su cuerpo, los esposos consuman el matrimonio y pueden llegar a ser padre y madre. Para ser conforme con el lenguaje del cuerpo y con su natural generosidad, la unión conyugal debe realizarse respetando la apertura a la generación, y la procreación de una persona humana debe ser el fruto y el término del amor esponsal. El origen del ser humano es de este modo el resultado de una procreación “ligada a la unión no solamente biológica, sino también espiritual de los padres unidos por el vínculo del matrimonio”<sup>44</sup>. Una fecundación obtenida fuera del cuerpo de los esposos queda privada, por esa razón, de los significados y de los valores que se expresan, mediante el lenguaje del cuerpo, en la unión de las personas humanas. [DV, II (4)]

El *don de la vida*, que Dios Creador y Padre ha confiado al hombre, exige que éste tome conciencia de su inestimable valor y lo acoja responsablemente. Este principio básico debe colocarse en el centro de la reflexión encaminada a esclarecer y resolver los problemas morales que surgen de las intervenciones artificiales sobre la vida naciente y sobre los procesos procreativos. [DV, Introd. (1)]

#### III.4. De la fecundación artificial

Por “procreación artificial” o “fecundación artificial” se entienden aquí los diversos procedimientos técnicos encaminados a lograr la concepción de un ser humano por una vía diversa de la unión sexual del varón con

---

<sup>44</sup> Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, del 29.10.1983.

la mujer. La presente Instrucción trata de la fecundación del óvulo en una probeta (fecundación *in vitro*) y de la inseminación artificial mediante transferencia a las vías genitales de la mujer de la esperma previamente recogida.

Un aspecto preliminar a la valoración moral de tales técnicas es la consideración de las circunstancias y de las consecuencias que comportan en relación con el respeto debido al embrión humano. La consolidación de la práctica de la fecundación *in vitro* ha requerido formar y destruir innumerables embriones humanos. Todavía hoy presupone una súper ovulación en la mujer: se recogen varios óvulos, se fertilizan y después se cultivan *in vitro* durante algunos días. Habitualmente no se transfieren todos a las vías genitales de la mujer; algunos embriones, denominados normalmente “embriones sobrantes”, se destruyen o se congelan. Algunos de los embriones ya implantados se sacrifican a veces por diversas razones: eugenésicas, económicas o psicológicas. Esta destrucción voluntaria de seres humanos o su utilización para fines diversos, en detrimento de su integridad y de su vida, es contraria a la doctrina antes recordada a propósito del aborto procurado.

La conexión entre la fecundación *in vitro* y la eliminación voluntaria de embriones humanos se verifica demasiado frecuentemente. Ello es significativo: con estos procedimientos, de finalidades aparentemente opuestas, la vida y la muerte quedan sometidas a la decisión del hombre, que de este modo termina por constituirse en dador de la vida y de la muerte por encargo. Esta dinámica de violencia y de dominio puede pasar inadvertida para los mismos que, queriéndola utilizar, quedan dominados por ella. Los hechos recordados y la fría lógica que los engarza se han de tener en cuenta a la hora de formular un juicio moral sobre la FIVET (fecundación *in vitro* y transferencia del embrión): la mentalidad abortista que la ha hecho posible lleva así, se desee o no, al dominio del hombre sobre la vida y sobre la muerte de sus semejantes, que puede conducir a un eugenismo radical.

Sin embargo, este tipo de abusos no exime de una profunda y ulterior reflexión ética sobre las técnicas de procreación artificial consideradas en sí mismas, haciendo abstracción, en la medida de lo posible, del aniquilamiento de embriones producidos *in vitro*. [DV, II]

Los valores fundamentales relacionados con las técnicas de procreación artificial humana son dos: la vida del ser humano llamado a la existencia y la originalidad con que esa vida es transmitida en el matrimonio. El juicio moral sobre los métodos de procreación artificial tendrá que ser formulado a la luz de esos valores.

La vida física, por la que se inicia el itinerario humano en el mundo, no agota en sí misma, ciertamente, todo el valor de la persona, ni representa el bien supremo del hombre llamado a la eternidad. Sin embargo, en cierto sentido constituye el valor “fundamental”, precisamente porque sobre la vida física se apoyan y desarrollan los demás valores de la persona<sup>45</sup>. La inviolabilidad del derecho a la vida del ser humano inocente “desde el momento de la concepción a la muerte”<sup>46</sup> es un signo y una exigencia de la inviolabilidad misma de la persona, a la que el Creador ha concedido el don de la vida.

Respecto a la transmisión de otras formas de vida en el universo, la comunicación de la vida humana posee una originalidad propia, derivada de la originalidad misma de la persona humana. “Y como la vida humana se propaga a otros hombres de una manera consciente y responsable, se sigue de aquí que esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos. Nadie, pues, lícitamente, puede usar en esta materia los medios o procedimientos que es lícito emplear en la genética de las plantas o de los animales”<sup>47</sup>.

Los progresos de la técnica hacen posible en la actualidad una procreación sin unión sexual, mediante el encuentro *in vitro* de células germinales extraídas previamente del varón y de la mujer. Pero lo que es técnicamente posible no es, por esa sola razón, moralmente admisible. [DV, *Introd. (4)*]

*¿Qué relación debe existir entre procreación y acto conyugal desde el punto de vista moral? [...].* La contracepción priva intencionalmente al acto conyugal de su apertura a la procreación y realiza de ese modo una disociación voluntaria de las finalidades del matrimonio. La fecundación artificial homóloga<sup>48</sup>, intentando una procreación que no es fruto de la unión específicamente conyugal, realiza objetivamente una separación análoga entre los bienes y los significados del matrimonio.

Por tanto, *se quiere lícitamente la fecundación cuando ésta es el término de un “acto conyugal de suyo idóneo a la generación de la prole, al que se ordena el matrimonio por su propia naturaleza y por el cual los*

<sup>45</sup> Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración sobre el Aborto Procurado*, 9.

<sup>46</sup> Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, del 29.10.1983.

<sup>47</sup> Juan XXII, Enc. *Mater et Magistra*, III.

<sup>48</sup> La Instrucción entiende por *fecundación o procreación artificial homóloga* la técnica dirigida a lograr la concepción humana a partir de los gametos de dos esposos unidos en matrimonio. La fecundación artificial homóloga puede ser actuada con dos métodos diversos: *FIVET homóloga* e *inseminación artificial homóloga*.

*cónyuges se hacen una sola carne*<sup>49</sup>. Pero la procreación queda privada de su perfección propia, desde el punto de vista moral, cuando no es querida como el fruto del acto conyugal, es decir, del gesto específico de la unión de los esposos. [DV, II (4)]

¿Es moralmente lícita la fecundación homóloga “in vitro”<sup>50</sup>? [...]. Ya se ha recordado que en las circunstancias en que es habitualmente realizada, la FIVET implica la destrucción de seres humanos, lo que la pone en contradicción con la ya mencionada doctrina sobre el aborto<sup>51</sup>. Pero aún en el caso que se tomasen todas las precauciones para evitar la muerte de embriones humanos, la FIVET homóloga actúa una disociación entre los gestos destinados a la fecundación humana y el acto conyugal [...]. La FIVET homóloga se realiza fuera del cuerpo de los cónyuges por medio de gestos de terceras personas, cuya competencia y actividad técnica determina el éxito de la intervención; confía la vida y la identidad del embrión al poder de los médicos y de los biólogos, e instaura un dominio de la técnica sobre el origen y el destino de la persona humana. Una tal relación de dominio es en sí contraria de la dignidad y a la igualdad que debe ser común a padres y a hijos.

La concepción *in vitro* es el resultado de la acción técnica que antecede la fecundación; *ésta no es de hecho obtenida ni positivamente querida como la expresión y el fruto de un acto específico de la unión conyugal. En la FIVET homóloga, por eso, aun considerada en el contexto de las relaciones conyugales de hecho existentes, la generación de la persona humana queda objetivamente privada de su perfección propia, es decir, la de ser el término y el fruto de un acto conyugal*, en el cual los esposos se hacen “cooperadores con Dios para donar la vida a una nueva persona”<sup>52</sup>.

Estas razones permiten comprender por qué el acto de amor conyugal es considerado por la doctrina de la Iglesia como el único lugar digno de la procreación humana. Por las mismas razones, el así llamado “caso simple”, esto es, un procedimiento de FIVET homóloga libre de toda relación con la praxis abortiva de la destrucción de embriones y con la masturbación, sigue siendo una técnica moralmente ilícita, porque priva a la procreación humana de la dignidad que le es propia y connatural. [DV, II (5)]

<sup>49</sup> *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1061. Según este canon, el acto conyugal es aquel por el que se consuma el matrimonio si los dos esposos “lo han realizado entre sí de modo humano”.

<sup>50</sup> FIVET homóloga es la técnica encaminada al logro de una concepción humana mediante la unión *in vitro* de gametos de los esposos unidos en matrimonio.

<sup>51</sup> Cf. *Donum Vitae*, I, 1 ss.

<sup>52</sup> Juan Pablo II, Exhort. apost. *Familiaris Consortio*, 14.

¿Cómo se debe valorar moralmente la inseminación artificial homóloga<sup>53</sup>? La inseminación artificial homóloga dentro del matrimonio no se puede admitir, salvo en los casos en que el medio técnico no sustituya al acto conyugal, sino que sea una facilitación y una ayuda para que aquél alcance su finalidad natural [...]. Si el medio técnico facilita el acto conyugal o le ayuda a alcanzar sus objetivos naturales, puede ser moralmente aceptado. Cuando, por el contrario, la intervención técnica sustituya al acto conyugal, será moralmente ilícita. [DV, II (6)]

¿Es conforme la fecundación artificial heteróloga<sup>54</sup> con la dignidad de los esposos y con la unidad del matrimonio? A través de la FIVET y de la inseminación artificial heteróloga, la concepción humana se obtiene mediante la unión de gametos de al menos un donador diverso de los esposos que están unidos en matrimonio. La fecundación artificial heteróloga es contraria a la unidad del matrimonio, a la dignidad de los esposos, a la vocación propia de los padres y al derecho de los hijos a ser concebidos y traídos al mundo en el matrimonio y por el matrimonio<sup>55</sup> [...]. El recurso a los gametos de una tercera persona, para disponer del esperma o del óvulo, constituye una violación del compromiso recíproco de los esposos y una falta grave contra aquella propiedad esencial del matrimonio que es la unidad [...]. Estas razones determinan un juicio moral negativo de la fecundación artificial heteróloga. Por tanto, es moralmente ilícita la fecun-

<sup>53</sup> Es la técnica dirigida al logro de una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de una mujer casada del semen previamente tomado del marido.

<sup>54</sup> La Instrucción entiende bajo el nombre de *fecundación o procreación artificial heteróloga* las técnicas ordenadas a obtener artificialmente una concepción humana, a partir de gametos procedentes de al menos un donador diverso de los esposos unidos en matrimonio. Esas técnicas pueden ser de dos tipos:

a) FIVET heteróloga: es la técnica encaminada a lograr una concepción humana a través de la unión *in vitro* de gametos extraídos de al menos un donador diverso de los dos esposos unidos en matrimonio.

b) Inseminación artificial heteróloga: es la técnica dirigida a obtener una concepción humana mediante la transferencia a las vías genitales de la mujer del semen previamente recogido de un donador diverso del marido.

<sup>55</sup> Pío XII, Discurso a los Participantes en el IV Congreso Internacional de los Médicos Católicos, del 29.9.1949. Según el plan del Creador, “dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer, y serán dos en una carne” (Gén 2, 24). La unidad del matrimonio, enraizada en el orden de la Creación, es una verdad accesible a la razón natural. La Tradición y el Magisterio de la Iglesia se refieren frecuentemente al libro del Génesis, directamente o a través de los pasajes del Nuevo Testamento que lo citan: Mt 19, 4-6; Mc 10, 5-8; Ef. 5, 31. Cf. Atenágoras, *Legatio pro christianis*, 33; San Juan Crisóstomo, *In Matthaeum Homiliae*, LXII; San León Magno, Epist. *Ad Rusticum*, 4; Inocencio III, Epist. *Gaudemus in Domino*; II Conc. de Lyon, IV sess; Conc. de Trento, XXIV sess; León XIII, Enc. *Arcanum Divinae Sapientiae*; Pío XI, Enc. *Casti Connubii*; Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et Spes*, 48; Juan Pablo II, Exhort. apost. *Familiaris Consortio*, 19; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1056.

*dación de una mujer casada con el espermato de un donador distinto de su marido, así como la fecundación con el espermato del marido de un óvulo no procedente de su esposa. Es moralmente injustificable, además, la fecundación artificial de una mujer no casada, soltera o viuda, sea quien sea el donador. [DV, II (2)]*

*¿Es moralmente lícita la maternidad “sustitutiva”<sup>56</sup>? No, por las mismas razones que llevan a rechazar la fecundación artificial heteróloga: es contraria, en efecto, a la unidad del matrimonio y a la dignidad de la procreación de la persona humana.*

La maternidad sustitutiva representa una falta objetiva contra las obligaciones del amor materno, de fidelidad conyugal y de la maternidad responsable; ofende la dignidad y el derecho del niño a ser concebido, gestado, traído al mundo y educado por los propios padres; instaura, en detrimento de la familia, una división entre los elementos físicos, psíquicos y morales que la constituyen. [DV, II (3)]

### *III.5. De la dignidad del embrión in vitro*

Las técnicas de fecundación *in vitro* pueden hacer posibles otras formas de manipulación biológica o genética de embriones humanos, como son: los intentos y proyectos de fecundación entre gametos humanos y animales y la gestación de embriones humanos en úteros animales, y la hipótesis y el proyecto de construcción de úteros artificiales para el embrión humano. *Estos procedimientos son contrarios a la dignidad del ser humano propia del embrión y, al mismo tiempo, lesionan el derecho de la persona a ser concebida y a nacer en el matrimonio y del matrimonio*<sup>57</sup>. *También los intentos y las hipótesis de obtener un ser humano sin conexión*

<sup>56</sup> Bajo el nombre de “madre sustitutiva” esta Instrucción entiende:

a) La mujer que lleva la gestación de un embrión, implantado en su útero, que le es genéticamente ajeno, obtenido mediante la unión de gametos de “donadores”, con el compromiso de entregar el niño, inmediatamente después del nacimiento, a quien ha encargado o contratado la gestación.

b) La mujer que lleva la gestación de un embrión a cuya procreación ha colaborado con la donación de un óvulo propio, fecundado mediante la inseminación con el espermato de un hombre diverso de su marido, con el compromiso de entregar el hijo, después de nacer, a quien ha encargado o contratado la gestación.

<sup>57</sup> Nadie antes de existir puede reivindicar un derecho subjetivo a iniciar la existencia; sin embargo, es legítimo el derecho del niño a tener un origen plenamente humano a través de la concepción adecuada a la naturaleza personal del ser humano. La vida es un don que debe ser concedido de modo conforme a la dignidad tanto del sujeto que la recibe como de los sujetos que la transmiten. Esta aclaración habrá de tenerse presente también en relación a lo que se dirá sobre la procreación artificial humana.

*alguna con la sexualidad mediante “fisión gemelar”, clonación, partenogénesis, deben ser considerados contrarios a la moral en cuanto que están en contraste con la dignidad tanto de la procreación humana como de la unión conyugal.*

*La misma congelación de embriones, aunque se realice para mantener en vida al embrión ‘crioconservación’, constituye una ofensa al respeto debido a los seres humanos, por cuanto les expone a graves riesgos de muerte o de daño a la integridad física, les priva al menos temporalmente de la acogida y de la gestación materna y les pone en una situación susceptible de nuevas lesiones y manipulaciones.*

*Algunos intentos de intervenir sobre el patrimonio cromosómico y genético no son terapéuticos, sino que miran a la producción de seres humanos seleccionados en cuanto al sexo o a otras cualidades prefijadas. Estas manipulaciones son contrarias a la dignidad personal del ser humano, a su integridad y a su identidad. No pueden justificarse de modo alguno a causa de posibles consecuencias beneficiosas para la humanidad futura<sup>58</sup>. Cada persona merece respeto por sí misma: en esto consiste la dignidad y el derecho del ser humano desde su inicio. [DV, I (6)]*

También las distintas *técnicas de reproducción artificial*, que parecerían puestas al servicio de la vida y que son practicadas no pocas veces con esta intención, en realidad dan pie a nuevos atentados contra la vida. Más allá del hecho de que son moralmente inaceptables desde el momento en que separan la procreación del contexto integralmente humano del acto conyugal<sup>59</sup>, estas técnicas registran altos porcentajes de fracaso. Éste afecta no tanto a la fecundación como al desarrollo posterior del embrión, expuesto al riesgo de muerte por lo general en brevísimo tiempo. Además, se producen con frecuencia embriones en número superior al necesario para su implantación en el seno de la mujer, y estos así llamados “embriones supernumerarios” son posteriormente suprimidos o utilizados para investigaciones que, bajo el pretexto del progreso científico o médico, reducen en realidad la vida humana a simple “material biológico” del que se puede disponer libremente. [EV (14)]

Los embriones humanos obtenidos *in vitro* son seres humanos y sujetos de derechos: su dignidad y su derecho a la vida deben ser respetados desde el primer momento de su existencia. *Es inmoral producir embriones humanos destinados a ser explotados como “material biológico” disponible [...].* La Iglesia, del mismo modo en que condena el aborto

<sup>58</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes de la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, del 29.10.1983.

<sup>59</sup> Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe, Instr. *Donum Vitae*.

provocado, prohíbe también atentar contra la vida de estos seres humanos. *Resulta obligado denunciar la particular gravedad de la destrucción voluntaria de los embriones humanos obtenidos “in vitro” con el solo objeto de investigar, ya se obtengan mediante la fecundación artificial o mediante la “fisión gemelar” [...].* Todo ser humano ha de ser respetado por sí mismo, y no puede quedar reducido a un puro y simple valor instrumental en beneficio de otros. *Por ello no es conforme a la moral exponer deliberadamente a la muerte embriones humanos obtenidos “in vitro”.* Por haber sido producidos *in vitro*, estos embriones, no trasferidos al cuerpo de la madre y denominados “embriones sobrantes”, quedan expuestos a una suerte absurda, sin que sea posible ofrecerles vías de supervivencias seguras y lícitamente perseguibles. [DV, I (5)]

### III.6. Del diagnóstico prenatal. Sentido y límites

¿Es moralmente lícito el diagnóstico prenatal? *Si el diagnóstico prenatal respeta la vida y la integridad del embrión y del feto humano y se orienta hacia su custodia o hacia su curación, la respuesta es afirmativa [...].* Pero se opondrá gravemente a la ley moral cuando contemple la posibilidad, en dependencia de sus resultados, de provocar un aborto: un diagnóstico que atestigua la existencia de una malformación o de una enfermedad hereditaria no debe equivaler a una sentencia de muerte. [DV, I (2)]

Estas técnicas [de diagnóstico prenatal] son moralmente lícitas cuando están exentas de riesgos desproporcionados para el niño o la madre, y están orientadas a posibilitar una terapia precoz o también a favorecer una serena y consciente aceptación del niño por nacer. Pero, dado que las condiciones de curación antes del nacimiento son hoy todavía escasas, sucede no pocas veces que estas técnicas se ponen al servicio de una mentalidad eugenésica, que acepta el aborto selectivo para impedir el nacimiento de niños afectados por varios tipos de anomalías. Semejante mentalidad es ignominiosa y totalmente reprobable, porque pretende medir el valor de una vida humana siguiendo sólo parámetros de “normalidad” y de bienestar físico, abriendo así el camino a la legitimación incluso del infanticidio y de la eutanasia. [EV (63)]

*La investigación médica debe renunciar a intervenir sobre embriones vivos, a no ser que exista la certeza moral de que no se causará daño alguno a su vida y a su integridad ni a la de la madre, y sólo en el caso que los padres hayan otorgado su consentimiento, libre e informado, a la intervención sobre el embrión [...].* Por lo que respecta a la experimenta-

ción, presupuesta la distinción general entre la que tiene una finalidad no directamente terapéutica y la que es claramente terapéutica para el sujeto mismo, es necesario distinguir la que se practica sobre embriones todavía vivos de la que se hace sobre embriones muertos. *Si se trata de embriones vivos, sean viables o no, deben ser respetados como todas las personas humanas; la experimentación no directamente terapéutica sobre embriones es ilícita*<sup>60</sup>.

Ninguna finalidad, aunque fuese en sí misma noble, como la previsión de una utilidad para la ciencia, para otros seres humanos o para la sociedad, puede justificar de algún modo las experiencias sobre embriones o fetos humanos vivos, viables o no, dentro del seno materno o fuera de él. En consentimiento informado, requerido para la experimentación clínica en el adulto, no puede ser otorgado por los padres, ya que éstos no pueden disponer de la integridad ni de la vida del ser que debe todavía nacer [...]. Utilizar el embrión humano o el feto como objeto o instrumento de experimentación es un delito contra su dignidad de ser humano, que tiene derecho al mismo respeto debido al niño ya nacido y a toda persona humana [...]. La praxis de mantener en vida embriones humanos, *in vivo* o *in vitro*, para fines experimentales o comerciales es completamente contraria a la dignidad humana.

En el supuesto de que la experimentación sea claramente terapéutica, cuando se trate de terapias experimentales, utilizadas en beneficio del embrión como un intento extremo de salvar su vida, y a falta de otras terapias eficaces, puede ser lícito el recurso a fármacos o procedimientos todavía no enteramente seguros<sup>61</sup>.

*Los cadáveres de embriones o fetos humanos, voluntariamente abortados o no, deben ser respetados como los restos mortales de los demás seres humanos.* En particular, no pueden ser objeto de mutilaciones o autopsia si no existe seguridad de su muerte y sin el consentimiento de los padres o de la madre. Se debe salvaguardar además la exigencia moral de que no haya habido complicidad alguna con el aborto voluntario y de evitar

<sup>60</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en un Convenio de la Academia Pontificia de las Ciencias, del 23.10.1982: “Yo condeno del modo más explícito y formal las manipulaciones experimentales del embrión humano, porque el ser humano, desde el momento de su concepción hasta la muerte, no puede ser explotado por ninguna razón”.

<sup>61</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en el Convenio del “Movimiento en Favor de la Vida”, del 3.12.1982: “Es inaceptable toda forma de experimentación sobre el feto que pueda dañar su integridad o empeorar sus condiciones, a no ser que se tratase de un intento extremo de salvarlo de la muerte”. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Iura et Bona*, 4: “A falta de otros remedios, es lícito recurrir, con el consentimiento del enfermo, a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada, aunque están todavía en estado de experimentación y no estén privados de algún riesgo”.

el peligro del escándalo. También en el caso de los fetos muertos, como cuando se trata de cadáveres de personas adultas, toda práctica comercial es ilícita y debe ser prohibida. [DV, I (4)]

#### IV. ABORTO

##### IV.1. De la realidad objetiva del aborto

Entre todos los delitos que el hombre puede cometer contra la vida, el aborto procurado presenta características que lo hacen particularmente grave e ignominioso. El Concilio Vaticano II lo define, junto con el infanticidio, como “crímenes nefandos”<sup>62</sup>.

Hoy, sin embargo, la percepción de su gravedad se ha ido debilitando progresivamente en la conciencia de muchos. La aceptación del aborto en la mentalidad, en las costumbres y en la misma ley es señal evidente de una peligrosísima crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal, incluso cuando está en juego el derecho fundamental a la vida. Ante una situación tan grave, se requiere más que nunca el valor de mirar de frente a la verdad y de llamar a las cosas por su nombre, sin ceder a compromisos de conveniencia o a la tentación de autoengaño [...]. Precisamente en el caso del aborto se percibe la difusión de una terminología ambigua, como la de “interrupción del embarazo”, que tiende a ocultar su verdadera naturaleza y a atenuar su gravedad en la opinión pública. Quizás este mismo fenómeno lingüístico sea síntoma de un malestar en las conciencias. Pero ninguna palabra puede cambiar la realidad de las cosas: el aborto procurado es la eliminación deliberada y directa, como quiera que se realice, de un ser humano *en la fase inicial de su existencia, que va de la concepción al nacimiento*.

La gravedad moral del aborto procurado se manifiesta en toda su verdad si se reconoce que se trata de un homicidio y, en particular, si se consideran las circunstancias específicas que lo cualifican. Quien se elimina es un ser humano que comienza a vivir, es decir, lo más *inocente* en absoluto que se pueda imaginar: ¡jamás podrá ser considerado un agresor, y menos aún un agresor injusto! Es *débil*, inermes, hasta el punto de estar privado incluso de aquella mínima forma de defensa que constituye la fuerza implorante de los gemidos y del llanto del recién nacido. Se halla *totalmente confiado* a la protección y al cuidado de la mujer que lo lleva en su seno.

<sup>62</sup> Carta Enc. *Veritatis Splendor* (6.08.1993).

Sin embargo, a veces, es precisamente ella, la madre, quien decide y pide su eliminación, e incluso la procura. [EV (58)]

#### IV.2. Del aborto y la contracepción: una mentalidad común

Para facilitar la difusión del *aborto*, se han invertido y se siguen invirtiendo ingentes sumas destinadas a la obtención de productos farmacéuticos, que hacen posible la muerte del feto en el seno materno, sin necesidad de recurrir a la ayuda del médico. La misma investigación científica sobre este punto parece preocupada casi exclusivamente por obtener productos cada vez más simples y eficaces contra la vida y, al mismo tiempo, capaces de sustraer el aborto a toda forma de control y responsabilidad social.

Se afirma con frecuencia que la *anticoncepción*, segura y asequible a todos, es el remedio más eficaz contra el aborto. Se acusa además a la Iglesia Católica de favorecer de hecho el aborto al continuar obstinadamente enseñando la ilicitud moral de la anticoncepción. La objeción, mirándola bien, se revela en realidad falaz. En efecto, puede ser que muchos recurran a los anticonceptivos incluso para evitar después la tentación del aborto. Pero los contravalores inherentes a la “mentalidad anticonceptiva” —bien diversa del ejercicio responsable de la paternidad y maternidad, respetando el significado pleno del acto conyugal— son tales que hacen precisamente más fuerte esta tentación, ante la eventual concepción de una vida no deseada. De hecho, la cultura abortista está particularmente desarrollada justo en los ambientes que rechazan la enseñanza de la Iglesia sobre la anticoncepción. Es cierto que anticoncepción y aborto, desde el punto de vista moral, son *males específicamente distintos*: la primera contradice la verdad plena del acto sexual como expresión propia del amor conyugal, el segundo destruye la vida de un ser humano; la anticoncepción se opone a la virtud de la castidad matrimonial, el aborto se opone a la virtud de la justicia y viola directamente el precepto divino “no matarás”.

A pesar de su diversa naturaleza y peso moral, muy a menudo están íntimamente relacionados, como frutos de una misma planta. Es cierto que no faltan casos en los que se llega a la anticoncepción y al mismo aborto bajo la presión de múltiples dificultades existenciales, que sin embargo nunca pueden eximir del esfuerzo por observar plenamente la Ley de Dios. Pero en muchísimos otros casos estas prácticas tienen sus raíces en una mentalidad hedonista e irresponsable respecto a la sexualidad y presuponen un concepto egoísta de la libertad que ve en la procreación un obstáculo al

desarrollo de la propia personalidad. Así, la vida que podría brotar del encuentro sexual se convierte en enemigo a evitar absolutamente, y el aborto en la única respuesta posible frente a una anticoncepción frustrada.

Lamentablemente, la estrecha conexión que, como mentalidad, existe entre la práctica de la anticoncepción y la del aborto se manifiesta cada vez más y lo demuestra de modo alarmante también la preparación de productos químicos, dispositivos intrauterinos y “vacunas” que, distribuidos con la misma facilidad que los anticonceptivos, actúan en realidad como abortivos en las primerísimas fases de desarrollo del nuevo ser humano. [EV (13)]

#### IV.3. Del embrión como persona

Algunos intentan justificar el aborto sosteniendo que el fruto de la concepción, al menos hasta un cierto número de días, no puede ser considerado todavía una vida humana personal. [...sin embargo, y al margen de cualquier prueba ‘científica’] está en juego algo tan importante que, desde el punto de vista de la obligación moral, bastaría la sola probabilidad de encontrarse ante una persona para justificar la más rotunda prohibición de cualquier intervención destinada a eliminar un embrión humano. Precisamente por esto, más allá de los debates científicos y de las mismas afirmaciones filosóficas en las que el Magisterio no se ha comprometido expresamente, la Iglesia siempre ha enseñado, y sigue enseñando, que al fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, se ha de garantizar el respeto incondicional que moralmente se le debe al ser humano en su totalidad y unidad corporal y espiritual. [EV (60)]

A esta evidencia de siempre (totalmente independiente de las disputas sobre el momento de la animación<sup>63</sup>), la ciencia genética moderna aporta preciosas confirmaciones. Ella ha demostrado que desde el primer instante queda fijado el programa de lo que será este ser viviente; a saber, un hombre y un individuo, provisto ya con todas sus notas propias y características. Con la fecundación ha comenzado la maravillosa aventura de una

<sup>63</sup> Esta Declaración deja intencionadamente a un lado la cuestión del momento de la infusión del alma espiritual. No hay sobre este punto una tradición unánime, y los autores están todavía divididos. Para unos, esto sucedería en el primer instante; para otros, no podría ser anterior a la animación. No corresponde a la ciencia dilucidarlas, pues la existencia de un alma inmortal no entra dentro de su campo. Se trata de una discusión filosófica de la que nuestra razón moral es independiente por dos motivos: 1) aun suponiendo una animación tardía, existe ya una vida “humana”, que prepara y reclama el alma por la que se completa la naturaleza recibida de los padres; 2) por otra parte, es suficiente que esta presencia del alma sea probable (y jamás se demostrará lo contrario) para que arrebatarle la vida sea aceptar el riesgo de matar a un hombre, no solamente en expectativa, sino ya provisto de su alma.

vida humana, cada una de cuyas grandes capacidades exige tiempo para ponerse a punto y estar en condiciones de actuar. Lo menos que se puede decir es que la ciencia actual, en su estado más evolucionado, no da ningún apoyo sustancial a los defensores del aborto. Por lo demás, no es incumbencia de las ciencias biológicas dar un juicio decisivo acerca de cuestiones propiamente filosóficas y morales, como son la del momento en que se constituye la persona humana y la legitimidad del aborto. Ahora bien, desde el punto de vista moral, esto es cierto: aunque hubiese duda sobre la cuestión de si el fruto de la concepción es ya una persona humana, es objetivamente un pecado grave el atreverse a afrontar el riesgo de un homicidio. “Es ya un hombre aquel que está en camino de ser”<sup>64</sup>. [AP (13)]

Por tanto, el fruto de la generación humana, desde el primer momento de su existencia, es decir, desde la constitución del cigoto, exige el respeto incondicionado que es moralmente debido al ser humano en su totalidad corporal y espiritual. El ser humano debe ser respetado y tratado como persona desde el instante de su concepción y, por eso, a partir de ese mismo momento se le deben reconocer los derechos de la persona, principalmente el derecho inviolable de todo ser humano inocente a la vida. [DV, I, 1]

Una discriminación fundada sobre los diversos períodos de la vida no se justifica más que otra discriminación cualquiera. El derecho a la vida permanece íntegro en un anciano, por muy reducido de capacidad que esté; un enfermo incurable no lo ha perdido. No es menos legítimo en un niño que acaba de nacer que en un hombre maduro. En realidad, el respeto a la vida humana se impone desde que comienza el proceso de la generación. Desde el momento de la fecundación del óvulo, se inicia una vida que no es ni del padre ni de la madre, sino de un nuevo ser humano que se desarrolla por sí mismo. No llegaría nunca a ser humano si no lo fuese ya en aquel momento. [AP (12)]

#### IV.4. De los derechos del embrión

Además, todo ser humano, y también el niño en el seno materno, tienen el derecho a la vida *inmediatamente* de Dios, no de los padres ni de clase alguna de sociedad o autoridad humana. Por ello no hay ningún hombre, ninguna autoridad humana, ninguna ciencia, ninguna *indicación* médica, eugenésica, social, económica, moral, que pueda exhibir o dar un título *jurídico válido* para una deliberada disposición *directa* sobre la vida huma-

<sup>64</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, IX, 8.

na inocente; es decir, una disposición que tienda a su destrucción, bien sea como fin, bien como medio para otro fin que acaso de por sí no sea en modo alguno ilícito. Así, por ejemplo, salvar la vida de la madre es un nobilísimo fin; pero la muerte directa del niño como medio para este fin no es lícita. [*Pío XII, D, 29.10.1951*]

La ley divina y la razón natural excluyen, pues, todo derecho a matar directamente a un hombre inocente.

Sin embargo, si las razones aducidas para justificar el aborto fueran claramente infundadas y faltas de peso, el problema no sería tan dramático: su gravedad estriba en que, en algunos casos, quizá bastante numerosos, rechazando el aborto se causa perjuicio a bienes importantes que es normal defender y que incluso pueden parecer prioritarios. No desconocemos estas graves dificultades: puede ser una cuestión grave de salud, incluso de vida o muerte para la madre; o la carga que supone en la familia un hijo más, sobre todo si existen buenas razones para temer que será anormal o retrasado; la importancia que se da en algunos lugares a consideraciones como el honor y el deshonor, una pérdida de categoría, etc. Sin embargo, debemos proclamar taxativamente que ninguna de estas razones puede jamás dar objetivamente derecho para disponer de la vida de los demás, ni siquiera en sus comienzos; y, por lo que se refiere al futuro desdichado del niño, nadie, ni siquiera el padre o la madre, puede ponerse en su lugar, aunque se halle todavía en estado de embrión, para preferir en su nombre la muerte a la vida. Ni él mismo, en su edad madura, tendrá jamás derecho a escoger el suicidio; mucho menos mientras no tiene edad para decidir por sí mismo, sus padres no podrán en modo alguno elegir para él la muerte. La vida es un bien demasiado fundamental para ponerlo en la balanza con otros daños, incluso los más graves<sup>65</sup>. [*AP (14)*]

#### *IV.5. De la responsabilidad individual y social*

En la decisión sobre la muerte del niño aún no nacido, además de la madre, intervienen con frecuencia otras personas. Ante todo, puede ser culpable el padre del niño [...]. Pero la responsabilidad implica también a los legisladores que han promovido y aprobado leyes que amparan el aborto y, en la medida en que haya dependido de ellos, los administradores de las estructuras sanitarias utilizadas para practicar abortos. Una responsabili-

<sup>65</sup> El cardenal Villot, secretario de Estado, escribía el 10.10.1973 al cardenal Döpfner, a propósito de la protección de la vida humana: “La Iglesia, sin embargo, no puede reconocer como lícitos, a fin de superar tales difíciles situaciones, ni los medios anticonceptivos ni, todavía menos, el aborto”.

dad general no menos grave afecta tanto a los que han favorecido la difusión de una mentalidad de permisivismo sexual y de menosprecio de la maternidad, como a quienes debieron haber asegurado —y no lo han hecho— políticas familiares y sociales válidas en apoyo de las familias, especialmente de las numerosas o con particulares dificultades económicas y educativas. Finalmente, no se puede minimizar el entramado de complicidades que llega a abarcar incluso a instituciones internacionales, fundaciones y asociaciones que luchan sistemáticamente por la legalización y la difusión del aborto en el mundo. En este sentido, el aborto va más allá de la responsabilidad de las personas concretas y del daño que se les provoca, asumiendo una dimensión fuertemente social: es una herida gravísima causada a la sociedad y a su cultura por quienes deberían ser sus constructores y defensores. [EV (59)]

#### *IV.6. De la relación entre ley civil y ley moral*

En casi todas partes la discusión sobre la moralidad del aborto va acompañada de graves debates jurídicos. No hay país cuya legislación no prohíba y no castigue el homicidio. Muchos, además, han precisado esta prohibición y sus penas en el caso especial de aborto provocado. En nuestros días, un vasto movimiento de opinión reclama una liberalización de esta última prohibición. Existe ya una tendencia bastante generalizada a querer restringir lo más posible toda legislación coactiva, sobre todo cuando la misma parece entrar en la esfera de la vida privada. Se repite, además, el argumento del pluralismo: si muchos ciudadanos, en particular los fieles de la Iglesia Católica, condenan el aborto, otros muchos lo juzgan lícito, al menos, a título de mal menor; ¿por qué imponerles el seguir una opinión que no es suya, sobre todo en países en los cuales sean mayoría? Por otra parte, allí donde todavía existen, las leyes que condenan el aborto se revelan difíciles de aplicar: el delito ha llegado a ser demasiado frecuente como para que pueda ser siempre castigado, y los poderes públicos encuentran a menudo más prudente cerrar los ojos. Pero el mantener una ley que ya no se aplica no se hace nunca sin detrimento para el prestigio de todas las demás. Añádase que el aborto clandestino expone a las mujeres que se decidan a recurrir a él a los más grandes peligros para su fecundidad y también, con frecuencia, para su vida. Por tanto, aunque el legislador siga considerando el aborto como un mal, ¿no puede proponerse limitar sus estragos? [AP (19)]

Estas razones y otras más que se oyen de diversas partes tienen fuerza para legislar el aborto. Es verdad que la ley civil no puede querer

abarcar todo el campo de la moral o castigar todas las faltas. Nadie se lo exige. Con frecuencia, debe tolerar lo que, en definitiva, es un mal menor para evitar otro mayor. Sin embargo, hay que tener en cuenta lo que puede significar un cambio de legislación. Muchos tomarán como autorización lo que quizá no es más que una renuncia a castigar. Más aún, en el presente caso, esta renuncia parece incluir por lo menos que el legislador no considera ya el aborto como un crimen contra la vida humana, toda vez que en su legislación el homicidio sigue siempre gravemente castigado. Es verdad que la ley no está para zanjar las opiniones o para imponer una con preferencia a otra. Pero la vida del niño prevalece sobre todas las opiniones: no se puede invocar la libertad de pensamiento para arrebatarla. [AP (20)]

Cualquiera que sea la ley civil, debe quedar bien claro que el hombre no puede jamás obedecer a una ley inmoral en sí misma; tal es el caso de la ley que admitiera el principio de la licitud del aborto. No puede ni participar en una campaña de opinión en favor de semejante ley, ni darle su voto, ni colaborar en su aplicación. [...] Lo que, por el contrario, incumbe a la ley es procurar una reforma de la sociedad, de las condiciones de vida en todos los ambientes, comenzando por los menos favorecidos, para que siempre y en todas partes sea posible una acogida digna del hombre a toda criatura humana que viene a este mundo. Ayuda a las familias y a las madres solteras, ayuda asegurada a los niños, estatuto para los hijos naturales y organización razonable de la adopción: toda una política positiva que hay que promover para que haya siempre para el aborto otra alternativa concretamente posible y honrosa. [AP (22, 23)]

Si el Estado social contemporáneo va asumiendo sobre sí cada vez más esta responsabilidad de protección y de promoción de la vida humana de una manera digna del hombre, y esto en conformidad con las *Declaraciones universales de los derechos del hombre y del niño*, no cabe duda alguna de que tal protección debe empezar no con el nacimiento o con la mayoría de edad de la persona humana, sino desde el momento mismo de la concepción, como comienzo de un solo y unívoco proceso vital que concluye con el nacimiento de un nuevo ser humano. [Pablo VI, D, 9.12.1972]

En la civilización occidental esta protección al ser que va a nacer comienza bien pronto, aunque con finalidades particulares. En favor de este ser están las antiguas legislaciones del “curator ventris” (cf. *Dig* 26, 27, 42), del cambio en la sucesión y de la revocación de donaciones. También hoy, las disposiciones sobre el trato de favor dado a la mujer encinta en caso de arresto o de condena penal, demuestran no sólo el interés público por la vida del ser concebido, sino que el mismo derecho positivo le reserva

*derechos. ¿Cómo negar entonces que este ser tenga desde el primer instante de vida aquel título de derechos —bien distinto de la simple capacidad de obrar— que coincide hoy con el concepto jurídico de persona? Ahora bien, el primero y más fundamental de los derechos del hombre es el derecho a la vida, es decir, a la protección de su propia vida; y nadie puede tener un derecho contrario cuando se trata de un inocente. Cuanto más débil es el sujeto, más necesidad tiene de protección, y a todos incumbe el deber de protegerlo, sobre todo a la madre mientras lo lleve en su seno. [Pablo VI, D, 9.12.1972]*

#### *IV.7. De la doctrina de la Iglesia*

La vida humana es sagrada e inviolable en cada momento de su existencia, también en el inicial que precede al nacimiento. El hombre, desde el seno materno, pertenece a Dios que lo escruta y conoce todo, que lo forma y lo plasma con sus manos, que lo ve mientras es todavía un pequeño embrión informe y que en él entrevé el adulto de mañana, cuyos días están contados y cuya vocación está ya escrita en el “libro de la vida” (cf. Sal 139/138,1 13-16). Incluso cuando está todavía en el seno materno —como testimonian numerosos textos bíblicos<sup>66</sup>—, el hombre es término personalísimo de la amorosa y paterna providencia divina.

La Tradición cristiana [...] es clara y unánime, desde los orígenes hasta nuestros días, en considerar el aborto como desorden moral particularmente grave. [EV (61)]

### V. TRASPLANTES DE ÓRGANOS

#### *V.1. De algunas definiciones*

El progreso y la difusión en la medicina y la cirugía de los trasplantes favorecen en la actualidad el tratamiento y la curación de muchas enfermedades que hasta hace poco tiempo sólo podían esperar la muerte o, en el

<sup>66</sup> Así el profeta Jeremías: “Me fue dirigida la palabra del Señor en estos términos: “Antes de haberte formado yo en el seno materno, te conocía, y antes que nacieses, te tenía consagrado: yo profeta de las naciones te constituiré” (1, 4-5). El Salmista, por su parte, se dirige de este modo al Señor: “En ti tengo mi apoyo desde el seno, tú mi porción desde las entrañas de mi madre” (Sal 71/70, 6; Is 46, 3; Job 10, 8-12; Sal 22/21, 10-11). También el evangelista Lucas —en el magnífico episodio del encuentro de las dos madres, Isabel y María, y de los hijos, Juan el Bautista y Jesús, ocultos todavía en el seno materno (1, 39-45)— señala cómo el niño advierte la venida del Niño y exulta de alegría.

mejor de los casos, una existencia dolorosa y limitada<sup>67</sup>. La donación y el trasplante de órganos sólo en cuanto asumen un “servicio a la vida”<sup>68</sup> tienen valor moral y legitiman la práctica médica; pero respetando ciertas condiciones, relativas esencialmente al donador y a los órganos donados e implantados. Todo trasplante de órgano o de tejido humano conlleva una resección que aminora en algún modo la integridad corpórea del donador.

[...] Los *trasplantes autoplásticos*, en los cuales la resección y el reimplante se le hacen a la misma persona, son aprobados sobre la base del principio de totalidad, en virtud del cual es posible disponer de una parte por el bien integral del organismo.

[...] Los *trasplantes homoplásticos*, en los cuales la extracción del tejido ha sido operada de un individuo de la misma especie del receptor, son legitimados por el principio de solidaridad que une a los seres humanos y de la caridad que dispone a donarse en beneficio de los hermanos sufrientes<sup>69</sup>. “Con el advenimiento del trasplante de órganos, iniciado con las transfusiones de sangre, el hombre ha encontrado el modo de ofrecer parte de sí, de su sangre y de su cuerpo, para que otros continúen viviendo. Gracias a la ciencia, a la formación profesional y a la entrega incondicional de médicos y de agentes de la salud... se presentan nuevos y maravillosos retos. Tenemos el desafío de amar a nuestro prójimo de nuevas formas; en términos evangélicos, de amar ‘hasta el final’ (*Ioh* 13, 1), aunque dentro de ciertos límites que no pueden ser superados; límites impuestos por la misma naturaleza humana”<sup>70</sup>.

Los órganos extraídos en los trasplantes homoplásticos pueden provenir de donador vivo o de cadáver. [...] En el primer caso la extracción es lícita con la condición de que se trate de resección de órganos que no impliquen una grave e irreparable disminución para el donador. “Una persona puede donar solamente aquello de lo cual puede privarse sin peligro serio para la propia vida o la identidad personal, y por una justa y proporcionada razón”<sup>71</sup>. [*CAS* (83, 84, 85, 86)]

<sup>67</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en el Primer Congreso Internacional sobre Trasplantes de Órganos, del 20.6.1991.

<sup>68</sup> *Ibidem*, “El trasplante de órganos no es moralmente aceptable si el donador o sus representantes no han dado su consentimiento consciente. El trasplante de órganos es conforme a la ley moral y puede ser meritorio si los peligros y riesgos físicos y psíquicos sobrevenidos al donante son proporcionados al bien que se busca para el destinatario. Es moralmente inadmisibles provocar directamente para el ser humano bien la mutilación que le deja inválido o bien su muerte, aunque sea para retardar el fallecimiento de otras personas” (*Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2296).

<sup>69</sup> Cf. Pío XII, Discurso a los Delegados de la Asociación Italiana de Donadores de Córneas y de la Unión Italiana de Ciegos, del 14.5.1954; Juan Pablo II, *op. cit.*

<sup>70</sup> Juan Pablo II, *op. cit.*

<sup>71</sup> *Ibidem*.

## V.2. Del respeto debido al cadáver humano

[Un cadáver humano] [s]e ha de respetar siempre como cadáver humano, pero ya no posee la dignidad de sujeto ni el valor de fin de una persona viviente [...]. Es necesario tener la absoluta certeza de estar en presencia de un cadáver; para evitar que se extraigan órganos que provoquen o aunque sólo sea que anticipen la muerte. La extracción de órganos de cadáver es autorizada si está seguida de un diagnóstico de muerte certificada del donador [...]. Para que una persona sea considerada cadáver es suficiente la comprobación de la muerte cerebral del donador, que consiste en la “suspensión irreversible de todas las funciones cerebrales”. Cuando la muerte cerebral total es constatada con certeza, es decir, después de una cuidadosa y exhaustiva verificación, es lícito proceder a la extracción de los órganos, como también prolongar artificialmente las funciones orgánicas para conservar vitales órganos en vista de un trasplante<sup>72</sup>. [CAS (87)]

El cadáver no es más, en el sentido propio de la palabra, un sujeto de derecho [...]. La extracción [de un órgano cualquiera] no es ni siquiera la sustracción de un *bien*; [...] en efecto (su presencia, su integridad) no tienen más en el cadáver el carácter de *bienes*, porque no le sirven más y no tienen más relación con algún fin. Esto no significa, en absoluto, que en las relaciones con el cadáver de un hombre no puedan ejercerse, y no existan, de hecho, deberes morales, prescripciones y obligaciones. [*Pío XII, D, 14.5.1956*]

Un cadáver humano no es una cosa cualquiera. ¿Cuáles reglas imponen su respeto? Es necesario, en primer lugar, denunciar un juicio moralmente equivocado que se forma en la mente del hombre pero que influencia a menudo su comportamiento externo, y que consiste en poner al cadáver humano en el mismo plano que el del animal o el de una simple ‘cosa’. El cadáver animal es utilizable en casi todas sus partes; lo mismo se puede decir del cadáver humano, visto desde un punto de vista puramente material, esto es, visto desde el punto de vista de los elementos de los que se compone. Para algunos, esta perspectiva constituye el criterio último del razonamiento y el principio último de la acción. Esta actitud, sin embargo, implica un error de juicio y un desconocimiento de la psicología y del sentido religioso y moral. En efecto, el cadáver humano amerita ser considerado de un modo completamente diverso. El cuerpo era la casa de un

---

<sup>72</sup> Cf. Pontificia Academia de las Ciencias, Declaración acerca del Prolongamiento Artificial de la Vida y la Determinación Exacta del Momento de la Muerte, n. 1. 3, del 21.10.1985.

alma espiritual e inmortal, parte constitutiva esencial de una persona humana con la cual compartía la dignidad; algo de tal dignidad resta todavía en él. Se puede decir también, en tanto es una parte del hombre, que él ha estado formado a “imagen y semejanza” de Dios, [imagen y semejanza] que es completamente diversa de los rastros genéricos de la semejanza divina que se encuentra presente igualmente en los animales privados de inteligencia y, por último, en las criaturas inanimadas puramente materiales. También al cadáver se aplica, en cierto modo, la palabra del Apóstol: “¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habita en vosotros” (1 Cor 6, 19). Finalmente, el cuerpo humano está destinado a la resurrección y a la vida eterna. Todo aquello no vale para el cuerpo animal y prueba que no son suficientes las puras consideraciones relativas a los ‘fines terapéuticos’ para juzgar y tratar convenientemente el cadáver humano. [*Pío XII, D, 14.5.1956*]

Los poderes públicos tienen el deber de vigilar las actuaciones [relativas al trato debido al cadáver], y ante todo, de tomar las medidas a fin que un cadáver no sea considerado y tratado como tal antes que la muerte no haya estado debidamente constatada. [*Pío XII, D, 14.5.1956*]

### V.3. De la ilicitud de ciertos trasplantes

No todos los órganos son éticamente donables. Para el trasplante se excluyen el encéfalo y las gónadas, que dan la respectiva identidad personal y procreativa de la persona. Se trata de órganos en los cuales específicamente toma cuerpo la unicidad inconfundible de la persona, que la medicina está obligada a proteger. [*CAS (88)*]

No se puede decir que todo trasplante de tejidos (biológicamente posible) entre dos individuos de especie diversa sea moralmente condenable, pero igualmente es menos verdadero que todo trasplante heterogéneo biológicamente posible no sea prohibido o no suscite objeciones. Se debe distinguir según los casos y ver qué tejido y qué órgano se trata de trasplantar. El trasplante de glándulas sexuales animales al hombre es rechazable por inmoral; en cambio el trasplante de córnea de un organismo no humano a un organismo humano no causaría ninguna dificultad si fuese biológicamente posible e indicado. [*Pío XII, D, 14.5.1956*]

Entre los trasplantes heterólogos se incluyen también los injertos de órganos artificiales, cuya licitud está condicionada por el beneficio efectivo para la persona y por el respeto a su dignidad. [*CAS (89)*]

#### V.4. De algunas consideraciones teológicas

La intervención médica en los trasplantes es “inseparable de un acto humano de donación”<sup>73</sup>. En vida o en muerte, la persona en la cual se efectúa la resección debe reconocerse como un *donador*, es decir, como el que *consiente libremente* que le extraigan un órgano.

El trasplante presupone una decisión anterior, libre y con conocimiento por parte del donador o de alguno que legítimamente lo representa, generalmente los familiares más cercanos. “Es la decisión libre de ofrecer, sin recompensa alguna, una parte del cuerpo de alguien para la salud y el bienestar de otra persona. En este sentido, el acto médico del trasplante hace posible la ofrenda oblativa del donador, como don sincero de sí que expresa nuestra esencial llamada al amor y a la comunión”<sup>74</sup>.

La posibilidad, concedida por el progreso biomédico, de “proyectar más allá de la muerte su vocación al amor” ha de inducir a las personas a “ofrecer en vida una parte del propio cuerpo, oferta que se hará efectiva sólo después de la muerte”. Es éste “un acto de amor grande, aquel amor que da la vida por los otros”<sup>75</sup>. [CAS (90)]

Inscribiéndose en esta “economía” oblativa del amor, el mismo acto médico del trasplante, y aun también la simple transfusión sanguínea, “no es una intervención como cualquier otra”. Éste “no puede ser separado del acto de oblación del donador, del amor que da la vida”<sup>76</sup>.

En este caso el agente de la salud “es mediador de un suceso particularmente significativo, el don de sí realizado por una persona —hasta después de la muerte— con el fin de que otro pueda vivir”<sup>77</sup>. [CAS (91)]

<sup>73</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en el Primer Congreso Internacional sobre Trasplantes de Órganos, del 20.6.1991.

<sup>74</sup> Cf. Pío XII, Discurso a los Delegados de la Asociación Italiana de Donadores de Córneas y de la Unión Italiana de Ciegos, del 14.5.1954: “En la propaganda (de la donación de córnea) se debe ciertamente observar una discreción inteligente para evitar serios conflictos exteriores e interiores. ¿Es necesario, además, como frecuentemente sucede, refutar por principio cualquier recompensa? La cuestión está planteada. Pueden presentarse graves abusos si se exige una retribución; pero sería exagerado juzgar inmoral alguna aceptación o solicitud de compensación. El caso es análogo al de la transfusión de sangre; es un mérito del donador rehusar un pago, pero no es necesariamente una culpa el aceptarlo”.

<sup>75</sup> Cf. Juan Pablo II, Discurso a los Participantes en el Primer Congreso Internacional sobre Trasplantes de Órganos, del 20.6.1991.

<sup>76</sup> *Ibidem*.

<sup>77</sup> *Ibidem*: “La dificultad de la intervención, la necesidad de obrar rápidamente, la exigencia de máxima concentración en la operación, no deben impedir que el médico pierda de vista el misterio del amor contenido en aquello que se está haciendo”. “Los diversos mandamientos del Decálogo efectivamente no son más que la refracción del único mandamiento que mira al bien de la persona, a nivel de los múltiples bienes que marcan su identidad de ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con el prójimo y con el mundo de las cosas” (Juan Pablo II, Enc. *Veritatis Splendor*, 13).

## VI. EUTANASIA

### VI.1. De algunas definiciones

Etimológicamente, la palabra eutanasia significaba en la antigüedad una “muerte dulce”, sin sufrimientos atroces. Hoy no nos referimos tanto al significado original del término cuanto más bien a la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y de la agonía, a veces incluso con el riesgo de suprimir prematuramente la vida. Además, el término es usado, en sentido más estricto, con el significado de “causar la muerte por piedad”, con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufrimientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizá por muchos años que podría imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a la sociedad. [IB (12)]

Por eutanasia se entiende una acción o una omisión que por naturaleza, o en la intención, causa la muerte con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa, pues, en el nivel de las intenciones o de los métodos usados. [IB (14)]

Para un correcto juicio moral sobre la eutanasia es necesario ante todo definirla con claridad. Por *eutanasia en sentido verdadero y propio* se debe entender una acción o una omisión que por naturaleza y en la intención causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor [...]. De ella debe distinguirse la decisión de renunciar al llamado “*ensañamiento terapéutico*”, o sea, ciertas intervenciones médicas ya no adecuadas a la situación real del enfermo, por ser desproporcionadas a los resultados que se podrían esperar, o bien por ser demasiado gravosas para él o su familia [...]. Ciertamente existe la obligación moral de curarse y hacerse curar, pero esta obligación se debe valorar según las situaciones concretas; es decir; hay que examinar si los medios terapéuticos a disposición son objetivamente proporcionados a las perspectivas de mejoría. La renuncia a medios extraordinarios o desproporcionados no equivale al suicidio o a la eutanasia; expresa más bien la aceptación de la condición humana ante la muerte<sup>78</sup>. [EV (65)]

### VI.2. De algunas incertidumbres actuales

En la sociedad actual, en la que no raramente son cuestionados los mismos valores fundamentales de la vida humana, la modificación de la

<sup>78</sup> Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Iura et Bona*, II.

cultura influye en el modo de considerar el sufrimiento y la muerte; la medicina ha aumentado su capacidad de curar y de prolongar la vida en determinadas condiciones que a veces ponen problemas de carácter moral. Por ello, los hombres que viven en tal ambiente se interrogan con angustia acerca del significado de la ancianidad prolongada y de la muerte, preguntándose consiguientemente si tienen el derecho de procurarse a sí mismos o a sus semejantes “la muerte dulce”, que serviría para abreviar el dolor y sería, según ellos, más conforme con la dignidad humana. [IB (4)]

Es muy importante hoy día proteger en el momento de la muerte la dignidad de la persona humana y la concepción cristiana de la vida contra un tecnicismo que corre el riesgo de hacerse abusivo. De hecho algunos hablan de “derecho a morir”, expresión que no designa el derecho de procurarse o hacerse procurar la muerte como se quiere, sino el derecho de morir con toda serenidad, con dignidad humana y cristiana. Desde este punto de vista, el uso de los medios terapéuticos puede plantear a veces algunos problemas. [IB (23)]

### VI.3. *Del recurso actual a la eutanasia*

Hoy, debido a los progresos de la medicina y en un contexto cultural con frecuencia cerrado a la trascendencia, la experiencia de la muerte se presenta con algunas características nuevas. En efecto, cuando prevalece la tendencia a apreciar la vida sólo en la medida en que da placer y bienestar, el sufrimiento aparece como una amenaza insoportable, de la que es preciso librarse a toda costa. La muerte, considerada “absurda” cuando interrumpe por sorpresa una vida todavía abierta a un futuro rico de posibles experiencias interesantes, se convierte por el contrario en una “liberación reivindicada” cuando se considera que la existencia carece ya de sentido por estar sumergida en el dolor e inexorablemente condenada a un sufrimiento posterior más agudo.

Además, el hombre rechazando u olvidando su relación fundamental con Dios, cree ser criterio y norma de sí mismo y piensa tener el derecho de pedir incluso a la sociedad que le garantice posibilidades y modos de decidir sobre la propia vida en plena y total autonomía. Es particularmente el hombre que vive en países desarrollados quien se comporta así: se siente también movido a ello por los continuos progresos de la medicina y por sus técnicas cada vez más avanzadas. Mediante sistemas y aparatos extremadamente sofisticados, la ciencia y la práctica médica son hoy capaces no sólo de resolver casos antes sin solución y de mitigar o eliminar el dolor, sino también de sostener y prolongar la vida incluso en situaciones de extrema

debilidad, de reanimar artificialmente a personas que perdieron de modo repentino sus funciones biológicas elementales, de intervenir para disponer de órganos para trasplantes.

En semejante contexto es cada vez más fuerte la tentación de la *eutanasia*, esto es, *adueñarse de la muerte, procurándola de modo anticipado* y poniendo así fin “dulcemente” a la propia vida o a la de otros. En realidad, lo que podría parecer lógico y humano, al considerarlo en profundidad se presenta *absurdo e inhumano*. Estamos aquí ante uno de los síntomas más alarmantes de la “cultura de la muerte”, que avanza sobre todo en las sociedades del bienestar, caracterizadas por una mentalidad eficientista que presenta el creciente número de personas ancianas y debilitadas como algo demasiado gravoso e insoportable. Muy a menudo, éstas se ven aisladas por la familia y la sociedad, organizadas casi exclusivamente sobre la base de criterios de eficiencia productiva, según los cuales una vida irremediablemente inhábil no tiene ya valor alguno. [EV (64)]

Amenazas no menos graves afectan también a los *enfermos incurables* y a los *terminales*, en un contexto social y cultural que, haciendo más difícil afrontar y soportar el sufrimiento, agudiza la *tentación de resolver el problema del sufrimiento eliminándolo en su raíz*, anticipando la muerte al momento considerado como más oportuno.

En una decisión así confluyen con frecuencia elementos diversos, lamentablemente convergentes en este terrible final. Puede ser decisivo, en el enfermo, el sentimiento de angustia, exasperación, e incluso desesperación, provocado por una experiencia de dolor intenso y prolongado. Esto supone una dura prueba para el equilibrio a veces ya inestable de la vida familiar y personal, de modo que, por una parte, el enfermo —no obstante la ayuda cada vez más eficaz de la asistencia médica y social— corre el riesgo de sentirse abatido por la propia fragilidad; por otra, en las personas vinculadas afectivamente con el enfermo, puede surgir un sentimiento de comprensible aunque equivocada piedad. Todo esto se ve agravado por un ambiente cultural que no ve en el sufrimiento ningún significado o valor, es más, lo considera el mal por excelencia, que debe eliminar a toda costa. Esto acontece especialmente cuando no se tiene una visión religiosa que ayude a comprender positivamente el misterio del dolor.

Además, en el conjunto del horizonte cultural no deja de influir también una especie de actitud prometeica del hombre que, de este modo, se cree señor de la vida y de la muerte porque decide sobre ellas, cuando en realidad es derrotado y aplastado por una muerte cerrada irremediablemente a toda perspectiva de sentido y esperanza. Encontramos una trágica expresión de todo esto en la difusión de la *eutanasia*, encubierta y subrepticia,

practicada abiertamente o incluso legalizada. Ésta, más que por una presunta piedad ante el dolor del paciente, es justificada a veces por razones utilitarias, de cara a evitar gastos innecesarios demasiado costosos para la sociedad. Se propone así la eliminación de los recién nacidos mal formados, de los minusválidos graves, de los impedidos, de los ancianos, sobre todo si no son autosuficientes, y de los enfermos terminales. No nos es lícito callar ante otras formas más engañosas, pero no menos graves o reales, de eutanasia. Éstas podrían producirse cuando, por ejemplo, para aumentar la disponibilidad de órganos para trasplante, se procede a la extracción de los órganos sin respetar los criterios objetivos y adecuados que certifican la muerte del donante. [EV (15)]

Pero el verdadero problema que hay que afrontar, ante el insinuarse de una creciente aceptación social de la eutanasia, parece ser otro. Como ya se ha comprobado para el aborto, la condena moral de la eutanasia permanece inescuchada e incomprensible para quienes están impregnados, quizás incluso inconscientemente, por una concepción de la vida irreconciliable con el mensaje cristiano, más aún, con la dignidad misma de la persona humana correctamente entendida.

Para tener una prueba de ello, basta tener presentes algunas de las características negativas más en boga en la cultura que prescinde de la trascendencia.

—La costumbre de disponer según el propio arbitrio de la vida humana en su inicio;

—La tendencia a apreciar la vida personal sólo en la medida en que es portadora de riquezas y de placeres;

—La valoración del bienestar material y del placer como bienes supremos y, por consiguiente, el concepto de sufrimiento como mal absoluto que debe evitarse a toda costa y con cualquier medio;

—La concepción de la muerte como el fin absurdo de una vida que podía proporcionar aún goces o como liberación de una vida considerada ya “carente de sentido”, porque está destinada a seguir en dolor.

Todo esto va acompañado, generalmente, por la convicción de que el hombre, prescindiendo de Dios, es responsable sólo ante sí mismo y ante las leyes de la sociedad libremente establecidas.

Está claro que allí donde estas actitudes han hecho presa, en la vida de las personas y de los grupos sociales, paradójicamente puede parecer lógico y “humano” poner fin “dulcemente” a la vida propia o ajena cuando de ella sólo cupiera esperar sufrimientos o menoscabos graves. Pero esto es en realidad absurdo e inhumano. [Juan Pablo II, D, 6.9.1984]

#### VI.4. *Del dolor*

El dolor físico es, ciertamente, un elemento inevitable de la condición humana; a nivel biológico, constituye un signo cuya utilidad es innegable; pero puesto que atañe a la vida psicológica del hombre, a menudo supera su utilidad biológica y por ello puede asumir una dimensión tal que suscite el deseo de eliminarlo a cualquier precio. [IB (19)]

Podría también verificarse que el dolor prolongado o insoportable, razones de tipo afectivo u otros motivos diversos, induzcan a alguien a pensar que puede legítimamente pedir la muerte o procurarla a otros. Aunque en casos de ese género la responsabilidad personal puede estar disminuida o incluso no existir, sin embargo, el error de juicio de la conciencia —aunque fuera incluso de buena fe— no modifica la naturaleza del acto homicida, que en sí sigue siendo siempre inadmisibile. Las súplicas de los enfermos muy graves que alguna vez invocan la muerte no deben ser entendidas como expresión de una verdadera voluntad de eutanasia; éstas, en efecto, son casi siempre peticiones angustiadas de asistencia y de afecto. Además de los cuidados médicos, lo que necesita el enfermo es el amor, el calor humano y sobrenatural, con el que pueden y deben rodearle todos aquellos que están cercanos, padres e hijos, médicos y enfermeros. [IB (16)]

Sin embargo, según la doctrina cristiana, el dolor, sobre todo el de los últimos momentos de la vida, asume un significado particular en el plan salvífico de Dios; en efecto, es una participación en la pasión de Cristo y una unión con el sacrificio redentor que Él ha ofrecido en obediencia a la voluntad del Padre. No debe, pues, maravillarse si algunos cristianos desean moderar el uso de los analgésicos para aceptar voluntariamente al menos una parte de sus sufrimientos y asociarse así de modo consciente a los sufrimientos de Cristo crucificado (cf. Mt 27, 34). No sería, sin embargo, prudente imponer como norma general un comportamiento heroico determinado. Al contrario, la prudencia humana y cristiana sugiere para la mayor parte de los enfermos el uso de las medicinas que sean adecuadas para aliviar o suprimir el dolor, aunque de ello se deriven, como efectos secundarios, entorpecimiento o menor lucidez. En cuanto a las personas que no están en condiciones de expresarse, se podrá razonablemente presumir que desean tomar tales calmantes y suministrárseles según los consejos del médico. [IB (20)]

En la medicina moderna van teniendo auge los llamados “*cuidados paliativos*”, destinados a hacer más soportable el sufrimiento en la fase final de la enfermedad y, al mismo tiempo, asegurar al paciente un acompaña-

miento humano adecuado. En este contexto aparece, entre otros, el problema de la licitud del recurso a los diversos tipos de analgésicos y sedantes para aliviar el dolor del enfermo, cuando esto comporta el riesgo de acortarle la vida [...]. En efecto, en este caso no se quiere ni se busca la muerte, aunque por motivos razonables se corra ese riesgo. Simplemente se pretende mitigar el dolor de manera eficaz, recurriendo a los analgésicos puestos a disposición por la medicina. Sin embargo, “no es lícito privar al moribundo de la conciencia propia sin grave motivo”<sup>79</sup>: acercándose a la muerte, los hombres deben estar en condiciones de poder cumplir sus obligaciones morales y familiares y, sobre todo, deben poderse preparar con plena conciencia al encuentro definitivo con Dios. [EV (65)]

#### VI.5. De algunos principios morales

Ahora bien, es necesario reafirmar con toda firmeza que nada ni nadie puede autorizar la muerte de un ser humano inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie, además, puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo. Se trata, en efecto, de una violación de la ley divina, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida, de un atentado contra la humanidad. [IB (15)]

Por eso, cuando esta práctica comenzó [esto es, la destrucción de la llamada *vida sin valor*], la Iglesia declaró formalmente que era contrario al derecho natural y divino positivo, y por lo tanto ilícito, matar, aunque fuera por orden de la autoridad pública, a aquellos que, aunque inocentes, a consecuencia de taras físicas o psíquicas no son útiles a la nación, sino más bien resultan cargas para ella<sup>80</sup>. La vida de un inocente es intangible y cualquier atentado o agresión directa contra ella es la violación de una de las leyes fundamentales, sin las que no es posible una segura convivencia humana. [Pío XII, D, 29.10.1951]

El “hacer morir” nunca puede considerarse un tratamiento médico, ni siquiera cuando la intención fuera sólo la de secundar una petición del paciente: es más bien la negación de la profesión sanitaria, que debe ser un apasionado y tenaz “sí” a la vida. [EV (88)]

El suicidio es siempre moralmente inaceptable, al igual que el homicidio. La tradición de la Iglesia siempre lo ha rechazado como decisión

<sup>79</sup> Pío XII, *Discurso a un Grupo Internacional de Médicos*, III, del 24.2.1957.

<sup>80</sup> Decr. S. Off. del 2.12.1940.

gravemente mala<sup>81</sup> [...]. Compartir la intención suicida de otro y ayudarlo a realizarla mediante el llamado “suicidio asistido” significa hacerse colaborador, y algunas veces autor en primera persona, de una injusticia que nunca tiene justificación, ni siquiera cuando es solicitada [...]. La eutanasia, aunque no esté motivada por el rechazo egoísta de hacerse cargo de la existencia del que sufre, debe considerarse como una *falsa piedad*, más aún, como una preocupante “perversión” de la misma. En efecto, la verdadera “compasión” hace solidarios con el dolor de los demás, y no elimina a las personas cuyo sufrimiento no se puede soportar. El gesto de la eutanasia aparece aún más perverso si es realizado por quienes —como los familiares— deberían asistir con paciencia y amor a su allegado, o por cuantos —como los médicos—, por su profesión específica, deberían cuidar al enfermo incluso en las condiciones terminales más penosas.

La opción de la eutanasia es más grave cuando se configura como un *homicidio* que otros practican en una persona que no la pidió de ningún modo y que nunca dio su consentimiento. Se llega además al colmo del arbitrio y de la injusticia cuando algunos, médicos o legisladores, se arrojan el poder de decidir sobre quién debe vivir o morir [...]. De este modo, la vida del más débil queda en manos del más fuerte; se pierde el sentido de la justicia en la sociedad y se mina en su misma raíz la confianza recíproca, fundamento de toda relación auténtica entre las personas. [EV (66)]

Respecto al valor de cada persona, [...] desearíamos recordaros que corresponde al médico estar siempre al servicio de la vida y asistirle hasta su terminación, sin aceptar jamás la eutanasia, y no renunciar a este deber tan humano de ayudarlo a finalizar con dignidad su carrera terrena. [Pablo VI, D, 17.9.1975]

Cada uno tiene el deber de curarse y de hacerse curar. Los que tienen a su cuidado a los enfermos deben prestarles su servicio con toda diligencia y suministrarles los remedios que consideren necesarios o útiles. [IB (25)]

En muchos casos la complejidad de las situaciones puede ser tal que haga surgir dudas sobre el modo de aplicar los principios de la moral. Tomar decisiones corresponderá en último análisis a la conciencia del enfermo o de las personas cualificadas para hablar en su nombre, o incluso de los médicos, a la luz de las obligaciones morales y de los distintos aspectos del caso. [IB (24)]

¿Pero se deberá recurrir, en todas las circunstancias, a toda clase de remedios posibles? Hasta ahora los moralistas respondían que no se está

<sup>81</sup> San Agustín, *De Civitate Dei*, I, 20; S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q.6, a.5.

obligado nunca al uso de los medios “extraordinarios”. Hoy, en cambio, tal respuesta, siempre válida en principio, puede parecer talvez menos clara tanto por la imprecisión del término como por los rápidos procesos de la terapia. Debido a esto, algunos prefieren hablar de medios “proporcionados” y “desproporcionados”. En cada caso se podrán valorar bien los medios poniendo en comparación el tipo de terapia, el grado de dificultad y de riesgo que comparta, los gastos necesarios y las posibilidades de aplicación con el resultado que se puede esperar de todo ello, teniendo en cuenta las condiciones del enfermo y sus fuerzas físicas y morales. [IB (26-27)]

Para facilitar la aplicación de estos principios generales se pueden añadir las siguientes puntualizaciones:

—A falta de otros remedios, es lícito recurrir con el consentimiento del enfermo a los medios puestos a disposición por la medicina más avanzada aunque estén todavía en fase experimental y no estén libres de todo riesgo. Aceptándolos, el enfermo podrá dar así ejemplo de generosidad para bien de la humanidad.

—Es también lícito interrumpir la aplicación de tales medios, cuando los resultados defraudan las esperanzas puestas en ellos. Pero al tomar una tal decisión deberá tenerse en cuenta el justo deseo del enfermo y de sus familiares, así como el parecer de médicos verdaderamente competentes; éstos podrán, sin duda, juzgar mejor que otra persona si el empleo de instrumentos y personal es desproporcionado a los resultados previsibles y si las técnicas empleadas imponen al paciente sufrimientos y molestias mayores que los beneficios que se pueden obtener de los mismos.

—Es siempre lícito contentarse con los medios normales que la medicina puede ofrecer. No se puede, por lo tanto, imponer a nadie la obligación de recurrir a un tipo de cura que, aunque ya esté en uso, todavía no está libre de peligro o es demasiado costosa. Su rechazo no equivale al suicidio; significa más bien o simple aceptación de la condición humana, o deseo de evitar la puesta en práctica de un dispositivo médico desproporcionado a los resultados que se podrían esperar, o bien una voluntad de no imponer gastos excesivamente pesados a la familia o la colectividad.

—Ante la inminencia de una muerte inevitable a pesar de los medios empleados, es lícito en conciencia tomar la decisión de renunciar a unos tratamientos que procurarían únicamente una prolongación precaria y penosa de la existencia, sin interrumpir, sin embargo, las curas normales debidas al enfermo en casos similares. Por esto el médico no tiene motivo de angustia, como si no hubiera prestado asistencia a una persona en peligro. [IB (28)]

## VI.6. De los desafíos del presente

El empeño que se impone a la comunidad cristiana, dentro de ese contexto socio-cultural, es más que una simple condena de la eutanasia, o que la simple tentativa de obstaculizar el camino hacia su eventual difusión y posterior legalización. El problema de fondo es, sobre todo, cómo lograr ayudar a los hombres de nuestro tiempo a tomar conciencia de la deshumanidad de algunos aspectos de la cultura dominante, y de redescubrir los valores más preciosos oscurecidos por ella.

La invasión de la eutanasia, como plaga mortal que sigue al aborto, debe acogerse como un dramático reclamo para todos los creyentes y para los hombres de buena voluntad, a fin de que se muevan con urgencia para promover con todos los medios y en todos los niveles una verdadera elección cultural en el camino de nuestra sociedad. [*Juan Pablo II, D, 6.9.1984*]

En substancia, el problema de la eutanasia pide y reclama con dramática urgencia un empeño serio y constante para una verdadera y auténtica renovación del auténtico sentir cristiano. Los retrasos y negligencias podrían traducirse en la supresión de incalculable número de vidas humanas, y en una posterior y grave degradación de toda la sociedad y de la convivencia de los hombres a niveles cada vez más inhumanos.

Se puede, finalmente, añadir que el sujeto principal de todo el esfuerzo indicado no puede ser sino la familia [...]. En efecto, la porción más notable de personas expuestas al riesgo de acabar siendo víctimas de la eutanasia está constituida por los ancianos, especialmente inválidos y ya no autosuficientes. En la familia es donde tiene su lugar privilegiado para afianzarse y difundirse (cf. *Familiaris consortio*, n. 27) la actitud distinta: de acogida y de amor.

Las actitudes contrarias a las que quedan indicadas sobre la vida, el sufrimiento y la muerte, que preparan el terreno a la eutanasia, pueden asumirse y ser llevadas firmemente a la práctica sólo sobre la base de una educación familiar adecuada. [*Juan Pablo II, D, 6.9.1984*]

## VII. CLONACIÓN

### VII.1. De algunas definiciones

La clonación, considerada en su dimensión biológica, en cuanto reproducción artificial, se obtiene sin la aportación de los dos gametos; se

trata, por tanto, de una reproducción asexual y agámica. La fecundación propiamente dicha es sustituida por la *fusión* de un núcleo tomado de una célula somática misma, con un ovocito desnucleado, es decir, privado del genoma de origen materno. Dado que el núcleo de la célula somática contiene todo el patrimonio genético, el individuo que se obtiene posee —salvo posibles alteraciones— la misma identidad genética del donante del núcleo. Esta correspondencia genética fundamental con el donante es la que convierte al nuevo individuo en réplica somática o copia del donante [...]. De todos modos, se trata de un hecho que supera todas las formas de fecundación artificial conocidas hasta ahora, las cuales se realizan siempre utilizando dos gametos. [...] Con todo, conviene advertir que, en la hipótesis de que la clonación se quisiera extender a la especie humana, de esta réplica de la estructura corpórea no se derivaría necesariamente una perfecta identidad de la persona, entendida tanto en su realidad ontológica como psicológica. El alma espiritual, constitutivo esencial de cada sujeto perteneciente a la especie humana, es creada directamente por Dios y no puede ser engendrada por los padres, ni producida por la fecundación artificial, ni clonada. Además, el desarrollo psicológico, la cultura y el ambiente conducen siempre a personalidades diversas; se trata de un hecho bien conocido también entre los gemelos, cuya semejanza no significa identidad. [RC (2)]

### *VII.2. De algunos principios morales sobre la clonación*

La clonación humana se incluye en el proyecto del eugenismo y, por tanto, está expuesta a todas las observaciones éticas y jurídicas que lo han condenado ampliamente. [...] Es una manipulación radical de la relacionalidad y complementariedad constitutivas, que están en la base de la procreación humana, tanto en su aspecto biológico como en el propiamente personal. En efecto, tiende a considerar la bisexualidad como un mero residuo funcional, puesto que se requiere un óvulo, privado de su núcleo, para dar lugar al embrión-clon y, por ahora, es necesario un útero femenino para que su desarrollo pueda llegar hasta el final. De este modo se aplican todas las técnicas que se han experimentado en la zootecnia, reduciendo el significado específico de la reproducción humana. [...] En esta perspectiva se adopta la lógica de la producción industrial: se deberá analizar y favorecer la búsqueda de mercados, perfeccionar la experimentación y producir siempre nuevos modelos [...] Se produce una instrumentalización de la mujer, reducida a algunas de sus funciones puramente biológicas (prestadora de óvulos y de útero), a la vez que se abre la perspectiva de una investigación sobre la

posibilidad de crear úteros artificiales, último paso para la producción “en laboratorio” del ser humano.

[...] En el proceso de clonación se pervierten las relaciones fundamentales de la persona humana: la filiación, la consanguinidad, el parentesco y la paternidad o maternidad. Una mujer puede ser hermana gemela de su madre, carecer de padre biológico y ser hija de su abuelo. Ya con la FIVET se produjo una confusión en el parentesco, pero con la clonación se llega a la ruptura total de estos vínculos.

[...] La clonación humana merece un juicio negativo también en relación a la dignidad de la persona clonada, que vendrá al mundo como “copia” (aunque sea sólo copia biológica) de otro ser. En efecto, esta práctica propicia un íntimo malestar en el clonado, cuya identidad psíquica corre serio peligro por la presencia real o incluso sólo virtual de su “otro” [...] dado que el clonado fue engendrado para que se asemejara a alguien que “valía la pena” clonar y, por tanto, recaerán sobre él atenciones y expectativas no menos nefastas, que constituirán un verdadero atentado contra su subjetividad personal.

[...] Si el proyecto de clonación humana pretende detenerse “antes” de la implantación en el útero, tratando de evitar al menos algunas de las consecuencias que acabamos de señalar, resulta también injusto desde un punto de vista moral.

En efecto, limitar la prohibición de la clonación al hecho de impedir el nacimiento de un niño clonado permitiría de todos modos la clonación del embrión-feto, implicando así la experimentación sobre embriones y fetos, y exigiendo su supresión antes del nacimiento, lo cual manifiesta un proceso instrumental y cruel respecto al ser humano.

En todo caso, dicha experimentación es inmoral por la arbitraria concepción del cuerpo humano (considerado definitivamente como una máquina compuesta de piezas), reducido a simple instrumento de investigación. El cuerpo humano es elemento integrante de la dignidad y de la identidad personal de cada uno, y no es lícito usar a la mujer para que proporcione óvulos con los cuales realizar experimentos de clonación.

Es inmoral porque también el ser clonado es un “hombre”, aunque sea en estado embrional.

[...] En contra de la clonación se pueden aducir, además, todas las razones morales que han llevado a la condena de la fecundación *in vitro* en cuanto tal o al rechazo radical de la fecundación *in vitro* destinada sólo a la experimentación.

[...] En un régimen democrático y pluralista, la primera garantía con respecto a la libertad de cada uno se realiza en el respeto incondicional de

la dignidad del hombre, en todas las fases de su vida y más allá de las dotes intelectuales o físicas de las que goza o de las que está privado. En la clonación humana no se da la condición que es necesaria para una verdadera convivencia: tratar al hombre siempre y en todos los casos como fin y como valor, y nunca como un medio o simple objeto. [RC (3)]

### VII.3. De las células estaminales embrionales

Una definición comúnmente aceptada de “célula estaminal” —si bien algunos aspectos necesitan todavía una mayor profundización— es la de una célula que tiene dos características: 1) la *capacidad de renovación ilimitada* o prolongada de sí misma, esto es, de reproducirse muchas veces sin diferenciarse; 2) la *capacidad de dar origen a células madre* de transición, con capacidad limitada de proliferar, de las cuales derivan *una variedad de gamas de células altamente diferenciadas* (nerviosas, musculares, hemáticas, etc.). [CEE, p. 4]

La *preparación de células estaminales embrionarias humanas* (ES, Esc, *Embryo Stem Cells*) implica hoy: 1) la *producción de embriones humanos* y/o la *utilización* de los sobrantes de fecundaciones *in vitro* o de los criopreservados; 2) su *desarrollo* hasta la fase de blastocisto inicial; 3) la *extracción* del embrioblasto o masa celular interna (ICM), operación que implica la *destrucción del embrión*; 4) el *cultivo* de dichas células en un estrato de fibroblastos de ratón irradiados (feeder) y en un terreno adecuado, donde se multiplican y confluyen hasta la formación de colonias; 5) repetidos *cultivos* de las células de las colonias obtenidas, que llevan a la formación de *líneas celulares* capaces de multiplicarse indefinidamente conservando las características de células estaminales (ES) durante meses y años.

[...] Estas células ES, no obstante, son solamente el punto de partida para la preparación de las *líneas celulares diferenciadas*, o sea, células con las características propias de los diversos tejidos (musculares, nerviosas, epiteliales, hemáticas, germinales, etc.) Los métodos para obtenerlas están todavía en estudio; pero la inoculación de ES humanas en animales de experimentación (ratón) o su cultivo *in vitro* en terreno acondicionado hasta llegar a la confluencia, han demostrado que son capaces de dar origen a células diferenciadas que se obtendrían, en un normal desarrollo, a partir de tres capas embrionarias distintas: endodermo (epitelio intestinal), mesodermo (cartílago, hueso, músculo liso o estriado) y ectodermo (epitelio neural, epitelio escamoso) [CEE, p. 5-6].

Se evidenció que el uso terapéutico de las ES, en cuanto tales, implicaba notables riesgos, al ser cancerígenas, como se había constatado en experimentos con ratones. Así pues, hubiera sido preciso preparar líneas especializadas de *células diferenciadas* según cada necesidad [...]. Por estos motivos se propusieron tres tipos de “*clonación terapéutica*”, capaces de preparar células estaminales embrionarias humanas pluripotenciales, con una información genética bien definida, a la cual seguiría después la diferenciación deseada.

1. *Reemplazar el núcleo de un oócito por el núcleo de una célula adulta de un determinado sujeto*, seguido de desarrollo embrional hasta el estado de blastocisto y de la utilización de las células de la masa interna (ICM) de la misma para obtener ES, y de éstas, las células diferenciadas deseadas.

2. *Traspasso de un núcleo de una célula de un determinado sujeto a un oócito de otro animal*. Un eventual éxito llevaría —se supone— al desarrollo de un embrión humano utilizable como en el caso precedente.

3. *Reprogramación del núcleo de una célula de un determinado sujeto fundiendo el citoplasma de ES con el carioplasma de una célula somática*, obteniendo así un “*cybrid*”. Es una posibilidad aún en estudio. En todo caso, también este camino parece requerir la preparación previa de ES a partir de embriones humanos.

Actualmente, la investigación científica se decanta preferiblemente por el primer tipo, pero es obvio que, desde el punto de vista moral, como veremos, las tres soluciones propuestas son inaceptables. [CEE, p. 7-9]

En las tres últimas décadas, los estudios de las células estaminales del adulto (ASC, *Adult Stem Cells*) pusieron de manifiesto que en muchos tejidos adultos hay células estaminales, pero capaces de dar origen sólo a células propias de un determinado tejido. Es decir, no se pensaba en la posibilidad de su reprogramación. En los años más recientes, sin embargo, se descubrieron también en varios tejidos humanos *células estaminales pluripotenciales* [...] esto es, capaces de dar origen a diversos tipos de células, la mayoría hemáticas, musculares y nerviosas. Se ha descubierto cómo reconocerlas, seleccionarlás, mantener su desarrollo y llevarlas a formar diversos tipos de células maduras mediante factores de crecimiento y otras proteínas reguladoras. Más aún, se ha realizado ya un notable adelanto en el campo experimental, aplicando incluso los más avanzados métodos de ingeniería genética y biología molecular para el análisis del programa genético que actúa en las células estaminales y para la transducción de los genes deseados en células estaminales o madre que, una vez implantadas, son capaces de restituir las funciones específicas de los tejidos deteriorados

[...]. En consecuencia, todos estos progresos y los resultados ya obtenidos en el campo de las células estaminales del adulto (ASC) dejan entrever no solamente su gran plasticidad, sino también su amplia posibilidad de prestaciones que, probablemente, no es diferente de la que poseen las células estaminales embrionarias (ES), dado que la plasticidad depende en gran parte de la información genética, la cual puede ser reprogramada. [CEE, p. 9-13]

#### VII.4. De algunos principios morales sobre el uso de las células estaminales

¿Es moralmente lícito producir y/o utilizar embriones humanos vivos para la preparación de ES? La respuesta es negativa, por las siguientes razones:

1. Sobre la base de un análisis biológico completo, el embrión humano vivo es, a partir de la fusión de los gametos, un *sujeto humano* con una identidad bien definida, el cual comienza desde ese momento su propio desarrollo, coordinado, continuo y gradual, de tal modo que en ningún estadio sucesivo puede ser considerado como una simple masa de células<sup>82</sup>.

2. En consecuencia, como “*individuo humano*”, tiene derecho a su propia vida. Por consiguiente, cualquier intervención, que no sea en favor del embrión mismo, es un acto que viola dicho derecho. La teología moral ha enseñado siempre que, en el caso del “*ius certum tertii*”, no es aplicable el sistema del probabilismo<sup>83</sup>.

3. Por tanto, la ablación de la masa celular interna (ICM) del blastocisto, que lesiona grave e irreparablemente el embrión humano, truncando su desarrollo, es un acto *gravemente inmoral* y, por consiguiente, *gravemente ilícito*.

4. Ningún fin considerado bueno, como la utilización de las células estaminales que podrían obtenerse para la preparación de otras células diferenciadas con vistas a procedimientos terapéuticos de grandes expectativas,

<sup>82</sup> Cf. C. Serra y R. Colombo, “Identità e Statuto dell’Embrione Umano: il Contributo della Biologia”, en Pontificia Academia pro Vita (ed.), *Identità e Statuto dell’Embrione Umano* (Libreria Editrice Vaticana, 1998), pp. 45-57.

<sup>83</sup> Cf. I. Carrasco de Paula, “Il Rispetto Dovuto all’Embrione Umano: Prospettiva Storico-dottrinale”, pp. 9-33; R. Lucas, “Statuto Antropologico dell’Embrione Umano”, pp. 159-185; M. Cozzoli, “L’Embrione Umano: Aspetti Etico-normativi”, pp. 237-273; L. Eusebi, “La Tutela dell’Embrione Umano: Profili Giuridici”, pp. 274-286, todos ellos publicados en Pontificia Academia pro Vita (ed.), *Identità e Statuto dell’Embrione Umano*. (Libreria Editrice Vaticana, 1998).

*puede justificar una tal intervención. Un fin bueno no hace buena una acción en sí misma mala. [CEE, p. 14-15]*

*¿Es moralmente lícito realizar la llamada “clonación terapéutica” a través de la producción de embriones humanos clonados y su sucesiva destrucción para la producción de ES? La respuesta es negativa, por la siguiente razón: Todo tipo de clonación terapéutica, que implique la producción de embriones humanos y la subsiguiente destrucción de los embriones producidos, con el fin de obtener células estaminales, es ilícita; ya que se vuelve de nuevo al problema ético anteriormente expuesto, el cual no puede tener más que una respuesta negativa. [CEE, p. 16]*

*¿Es moralmente lícito utilizar las ES, y las células diferenciadas de ellas obtenidas, proporcionadas eventualmente por otros investigadores o disponibles en el mercado? La respuesta es negativa, ya que: Más allá de compartir, de manera más o menos formal, la intención moralmente ilícita del agente principal, en el caso que nos ocupa hay una cooperación material próxima en la producción y manipulación de embriones humanos por parte del productor o del proveedor. [CEE, p. 17]*

La posibilidad, ya constatada, de utilizar *células estaminales adultas* para lograr los fines que se pretendieran alcanzar con las células estaminales embrionarias —aun cuando hacen faltan muchos pasos ulteriores antes de obtener resultados claros y definidos—, indica esta posibilidad como la vía más razonable y humana que se ha de seguir para un correcto y válido progreso en este nuevo campo que se abre a la investigación y a prometedoras aplicaciones terapéuticas. Éstas representan, sin duda alguna, un motivo de gran esperanza para una parte notable de personas enfermas. [CEE, Conclusión]

## BIBLIOGRAFÍA

### a) Lista ampliada de los principales documentos del Magisterio de la Iglesia Católica sobre Bioética\*

#### Encíclicas

##### a) *Del Papa Pablo VI:*

“*Humanae vitae*”, sobre la recta regulación de la natalidad (25.07.1968). [HV]

---

\* Las siglas entre corchetes corresponden a las usadas en esta Selección para identificar a los documentos.

Para los Documentos del Magisterio Católico, cuya edición oficial está a cargo de la Libreria Editrice Vaticana, puede visitarse el sitio [http://www.vatican.va/roman\\_curia/institutions\\_connected/lev/index\\_it.htm](http://www.vatican.va/roman_curia/institutions_connected/lev/index_it.htm)

b) *Del Papa Juan Pablo II:*

“*Evangelium vitae*”, sobre el valor inviolable de la vida humana (25.03.1995). [EV]

### **Declaraciones e Instrucciones de la Congregación de la Doctrina de la Fe**

Declaración “*De abortu procurato*”, sobre la práctica del aborto (18.11.1974). [AP]

Declaración “*Iura et bona*”, sobre la eutanasia (5.05.1980). [IB]

Declaración sobre cuestiones éticas, médicas y jurídicas de la prolongación artificial de la vida (1985).

Instrucción “*Donum vitae*”, sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la procreación (22.02.1987). [DV]

### **Discursos [D]**

a) *Del Papa Pío XII:*

al VI Congreso Internacional de Cirugía, sobre la relación médico-paciente (22.06.1948);

al IV Congreso Internacional de Médicos Católicos, sobre la fecundación artificial (29.09.1949);

a la Sociedad Católica Italiana de Comadronas, sobre el matrimonio, la procreación y el aborto terapéutico (29.10.1951);

a la Asociación de Familias Numerosas, sobre el aborto terapéutico (27.11.1951);

al I Congreso Internacional de Hispatología del Sistema Nervioso, sobre la relación médico-paciente (14.09.1952);

al V Congreso de Psicoterapia y Psicología, sobre el psicoanálisis (13.04.1953);

al I Simposio Internacional de Genética Médica, sobre el respeto a la dignidad personal del cuerpo humano (8.09.1953);

al XXVI Congreso de la Sociedad Italiana de Urología, sobre el respeto a la dignidad personal del cuerpo humano (9.10.1953);

a la XVI Asamblea Internacional de Medicina Militar, sobre los principios morales rectores de la medicina (19.10.1953);

al VIII Congreso de la Asociación Médica Mundial, sobre los principios morales rectores de la medicina (30.10.1954);

a la Asociación Italiana de Donadores de Córneas y de la Unión Italiana de Ciegos, sobre el trasplante de órganos (14.05.1956);

al II Congreso Mundial de la Fertilidad y Esterilidad, sobre la fecundación artificial (19.05.1956);

al IX Congreso Internacional de la Sociedad Italiana de Anestesiología, sobre el sentido del dolor y del uso de los anestésicos (24.02.1957);

a un grupo de médicos del Instituto G. Mendel, sobre algunos problemas religiosos y morales de la reanimación (24.11.1957);

al Congreso Internacional para la Transfusión de Sangre, sobre la transfusión de sangre (5.09.1958);

al VII Congreso Internacional del Colegio Internacional Neuro-Psico-Farmacológico, sobre las implicaciones morales en el empleo de los métodos y medicamentos farmacológicos (9.09.1958);

al VII Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Hematología, sobre la eugenesia (12.09.1958).

b) *Del Papa Pablo VI:*

- al LII Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Obstetricia y Ginecología, sobre el matrimonio y la procreación (29.10.1966);
- en la audiencia general, sobre el matrimonio y la procreación (31.07.1968);
- al XI Congreso Nacional de la Sociedad Italiana de Patología, sobre la relación entre la ciencia médica y la fe (30.10.1969);
- al Congreso Mundial del Colegio Internacional de Cirujanos, sobre la relación entre la ciencia médica, los principios morales y la fe (1.06.1972);
- a la XXII Asamblea Nacional de la Unión de Juristas Italianos, sobre el aborto (9.12.1972);
- al III Congreso Mundial del Colegio Internacional de Medicina Psicosomática, sobre la eutanasia (17.09.1975).

c) *Del Papa Juan Pablo II:*

- en la audiencia general, sobre la maternidad y la familia (3.01.1979);
- en la audiencia general, sobre la maternidad (10.01.1979);
- al Congreso Europeo de los “movimientos pro vida”, sobre la inviolabilidad de la vida humana (26.02.1979);
- al LXXXI Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina Interna y al LXXXII Congreso de la Sociedad Italiana de Medicina General, sobre la investigación farmacológica y la terapia médica (27.10.1980);
- a la Semana de Estudio sobre Experimentación Biológica organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias, sobre el respeto a la dignidad humana en la experimentación biológica (23.10.1982);
- al I Congreso Médico Internacional del “Movimiento pro vida”, sobre la diagnosis prenatal y el tratamiento quirúrgico de las malformaciones congénitas (3.12.1982);
- al Seminario de Estudio sobre la “Procreación responsable”, sobre el matrimonio y la contracepción (17.09.1983);
- a la XXXV Asamblea General de la Asociación Médica Mundial, sobre la necesidad de una deontología médica al servicio del hombre (29.10.1983);
- al LIV Curso de Actualización de la Universidad Católica del “Sacro Cuore”, sobre la eutanasia (6.09.1984);
- a la Asociación Católica de Agentes Sanitarios de Italia, sobre los valores de una verdadera cultura de la vida (24.10.1986);
- a la Conferencia Internacional sobre “humanización de la medicina”, sobre la humanización de la medicina (12.11.1987);
- al Congreso de la Academia Europea de Anestesia, sobre el sentido del dolor (8.09.1988);
- a la III Conferencia Internacional de la Pontificia Comisión para la Pastoral de los Agentes Sanitarios, sobre la asistencia debida a los ancianos (10.11.1988);
- al VII Simposio de Obispos Europeos, sobre las actitudes modernas ante el nacimiento y la muerte (17.10.1989);
- al Congreso Internacional sobre la asistencia al moribundo, sobre el trasplante de órganos (17.03.1992);
- durante la vigilia de oración para la Jornada Mundial de la Juventud en Denver, sobre el verdadero sentido de la vida (14.08.1993).

**Otros**a) *Del Papa Pablo VI:*

Respuesta “*Haec Sacra Congregatio*”, sobre la esterilización en los hospitales católicos (13.03.1975).

b) *Del Papa Juan Pablo II:*

Carta apostólica “*Salvifici doloris*”, sobre el sentido cristiano del sufrimiento (11.02.1984).

Motu proprio “*Vitae mysterium*”, para la institución de la Pontificia Academia pro Vita (11.02.1994).

c) *De la Pontificia Academia pro Vita:*

“*Reflexiones sobre la clonación*” (25.06.1997). [RC]

“*Biotecnologie animali e vegetali. Nuove Frontiere e nuove Responsabilitá*”. Librería Editrice Vaticana, 1999.

Declaración “*Sobre la producción y uso científico y terapéutico de las células estaminales embrionarias humanas*” (25.08.2000). [CEE]

“*La perspectiva de los xenotrasplantes. Aspectos científicos y consideraciones éticas*” (26.09.2001).

*La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*. Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana (14.02.2002).

d) *Del Consejo Pontificio de la Pastoral para los Agentes Sanitarios:*

“*Carta de los agentes sanitarios*”, sobre la dignidad de la vida humana y sus proyecciones bioéticas (1.11.1995). [CAS]

e) *Del Consejo Pontificio ‘Cor Unum’:*

Carta sobre algunas cuestiones éticas relativas a los enfermos graves y a los moribundos (27.07.1981).

f) *De la Pontificia Academia por la Familia:*

“*Sessualità Umana: Verità e Significate*”. Librería Editrice Vaticana, 1995.

“*Diritti dell’Uomo. Famiglia e Politica*”. Librería Editrice Vaticana, 1999.

**b) Referencias bibliográficas de la Presentación**

Austríaco, N. “Genetic Engineering, Post-Genomic Ethics, and the Catholic Tradition”. *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 4 (invierno 2001).

Beauchamp, T. L. y Childress, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York, 1995.

Blázquez, N. *Bioética Fundamental*. Madrid: BAC, 1996.

Blázquez, N. “La Pena de Muerte”. En Ramón Lucas (ed.), *Comentario Interdisciplinar a la “Evangelium Vitae”*. Madrid: BAC, 1996.

Blázquez, N. *Bioética: La Nueva Ciencia de la Vida*. Madrid: BAC, 2000.

Borgonovo, G. *Karol Wojtyła/Giovanni Paolo II: Una Passione Continua per l’Uomo*. Catanzaro, 2003.

- Byrnes, Malcolm W. "Human Genetic Technology, Eugenics, and Social Justice". *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 4 (invierno 2001).
- Charlesworth, M. *La Bioética en una Sociedad Liberal*. Madrid: Cambridge University Press, 1996.
- Dietrich, W. "The Origin and Implications of the Human Genome Project". *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 4 (invierno 2001).
- Dworkin, R. *El Dominio de la Vida. Una Discusión acerca del Aborto, la Eutanasia y la Libertad Individual*. Barcelona: Ariel, 1994.
- Engelhardt, H. T. *The Foundations of Bioethic*. Nueva York, Oxford, 1986. (Trad. al castellano, *Los Fundamentos de la Bioética*. Barcelona: Paidós, 1995.)
- Engelhardt, H. T. *The Foundations of Christian Bioethics*: Swets & Zeitlinger, 2000.
- Fernández, A. *Teología Moral*. Vol. I, *Moral Fundamental*. Burgos: Ed. Facultad de Teología, 1999.
- Fernández, A. *Teología Moral*. Vol. II, *Moral de la Persona y de la Familia*. Burgos: Ed. Facultad de Teología, 2ª edición, 1993.
- Filibeck, G. (ed.). *I Diritti dell'Uomo nell'Insegnamento della Chiesa: Da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II. Raccolta di Testi del Magistero della Chiesa Cattolica (1958-1998)*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Fukuyama, F. *Our Posthuman Future*. Farrar Straus & Giroux, 2002.
- Gracia, D. *Fundamentos de Bioética*. Madrid: Eudema, 1989.
- Guerrero, F. (ed.). *El Magisterio Pontificio Contemporáneo: Colección de Encíclicas y Documentos desde León XIII a Juan Pablo II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991.
- Habermas, J. *El Futuro de la Naturaleza Humana*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Jonas, H. *El Principio de Responsabilidad*. Barcelona: Herdes, 1994.
- Jonas, H. *Técnica, Medicina, Ética*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Kant, I. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Barcelona: Ariel, 1998, edic. bilingüe.
- Küng, H., y Jens, W. *Morir con Dignidad: Un Alegato a Favor de la Responsabilidad*. Madrid: Trotta, 1997.
- López M., y Antuñano, S. *La Clonación Humana*. Barcelona: Ariel, 2002.
- Lucas, R. (ed.). *Antropología e Problemi di Bioetica*. Milano: San Paolo, 2001.
- Melina, L. *Corso di Bioetica*. Milano: Piemme, 1996.
- Méndez, V. *Sobre Morir: Eutanasia, Derechos, Razones*. Madrid, Trotta, 2002.
- Miranda, G. (ed). *The Stell Cell Dilema. For the Good of All Human Beings?* Roma: Guilé Foundation Press, 2002.
- Pacomio, L.; Arduoso, Fr.; Ferreti, G.; et al. *Diccionario Teológico Interdisciplinario*, Vol. III. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Pontificia Academia pro Vita. *Identità e Statuto dell Embrione Umano*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Pontificia Academia pro Vita. *La Cultura della Vita: Fondamenti e Dimensioni*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- Pontificia Academia Pro Vita. *Natura e Dignità della Persona Umana a del Diritto a la Vida*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Potter, Van Rensselaer. "Bioethics: the Science of Survival". *Perspectives in Biology and Medicine*, 14, 1970.

- Potter, Van Rensselaer. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall., 1971.
- Potter, Van Rensselaer. *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*. Michigan State University Press, East Lansing, 1988.
- Reich, W. (ed.). *Encyclopedia of Bioethics*. Nueva York: Simon & Schuster-MacMillan, 1978, 1995.
- Roa, A. *Ética y Bioética*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello, 1998.
- Sarmiento, A. (ed.). *El Don de la Vida. Documentos del Magisterio de la Iglesia sobre Bioética*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), 1996.
- Sgreccia, E. *Manuale di Bioetica*, Vol. I, *Fundamenti ed Biomedica*. Milano: Vita e Pensiero, 1999.
- Singer, P. *Una Vida Ética: Escritos*. Bogotá: Taurus, 2002.
- Singer, P. *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics*. Blackwell Publishers, 2002.
- Spaemann, R. *Persona: Acerca de la Distinción entre "Algo" y "Alguien"*. Pamplona: Eunsa, 2000.
- Spaemann, R. *Límites: Acerca de la Dimensión Ética del Actuar*. Pamplona: Eunsa, 2003.
- Verspieren, P. (ed.). *Biologia, Medicina ed Etic.: Testi del Magisterio Cattolico*. Brescia, Queriniana, 1990.
- Vidal, M. *Estudios de Bioética Racional*. Madrid: 1989.
- Vidal, M. *Moral de la Persona y Bioética Teológica*. Madrid: 1991.